

**ZESZYTY
HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE**

ROCZNIK
ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

ZESZYTY HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

ROCZNIK
ZMARTWYCHWSTAŃCÓW

ROK XVI
NUMER 15–16(2009–2010)

REDAKCJA
Wojciech Mleczko CR

KOLEGIUM REDAKCYJNE
Andrzej Gieniusz CR – Rzym
Artur Kardaś CR – Kraków
Stefan Koperek CR – Kraków
Kazimierz Mikucki CR – Lwów
Dariusz Tabor CR – Kraków
Kazimierz Wójtowicz CR – Kraków

KRAKÓW 2010

© COPYRIGHT BY
Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego
Prowincja Polska
Komisja Studiów Zmartwychwstańczych

ADIUSTACJA
Celina Górka

KOREKTA
Urszula Racuń

SKŁAD I ŁAMANIE
Piotr Poniedziałek

ISSN 1732-0356

ADRES REDAKCJI
Komisja Studiów Zmartwychwstańczych
ul. ks. Stefana Pawlickiego 1
30-320 Kraków
e-mail: studiacr@gmail.com

cum permissione auctoritatis ecclesiasticae

SPIS TREŚCI

	OD REDAKCJI	7
	GAUDEAMUS IGITUR	9
11	Magis scire <i>Rozprawy magisterskie</i>	
14	Opera ad lauream <i>Rozprawy doktorskie</i>	
	FONTES	23
25	Walerian Kalinka CR <i>Rachunek sumienia i postanowienia do wprowadzenia w życie</i>	
27	Piotr Semenenko CR <i>Notatka dla osoby proszącej o wskazówki w uporządkowaniu życia</i>	
33	Paweł Smolikowski CR <i>Ostatnie chwile i śmierć o. Waleriana Kalinki CR</i>	
45	Piotr Semenenko CR, Julian Feliński CR, Stefan Pawlicki CR, Paweł Smolikowski CR, Łukasz Wronowski CR <i>Program i plan nauk ułożony w Rzymie w sierpniu 1874 roku</i>	
53	Stefan Pawlicki CR <i>Rozkład nauki w gimnazjum bułgarskim w Adrianopolu</i>	
61	Stefan Pawlicki CR <i>Alumnaty</i>	

CONGREGATIONIS RADICES 71

- 73 Tomasz Mróz
Platon w „Biesiadach filozoficznych” Piotra Semenki
- 127 Damian Korcz CR
Tajemnica zmartwychwstania w życiu duchowym według o. Piotra Semenki CR
- 141 Bolesław Micewski CR
Bogdan Jański wobec filozofii
- 157 Barbara Żulińska CR
System wychowawczy Bogdana Jańskiego
- 175 Don Giacomo Violi
Esploratori della Pasqua e portatori del Risorto
- 185 Wojciech Mleczko CR
Bibliografia zmartwychwstańcza (2009–2010)

QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES 189

- 191 Ks. Janusz Królikowski
Mistyka i tekst mistyczny
- 205 Roman J. Lebedziuk CR
Alchemia naszego obcowania (i jednoczenia się) z Bogiem
- 219 Adam Błyszcz CR
Duszpasterstwo związków niesakramentalnych
- 233 Zbigniew Skóra CR
Choroba i sakrament namaszczenia chorych w życiu osób wierzących
- 255 Damian Stachowiak CR
Pole ewangelizacji czy front? – 20 lat katechizacji w szkole
- 267 Piotr Starmach CR
Błędna koncepcja eschatologiczna w sektach o charakterze adwentystycznym i apokaliptycznym
- 291 Wojciech Mleczko CR
Charyzmat prorocstwa w katolickiej odnowie charyzmatycznej

OD REDAKCJI

Publikacja kolejnego numeru „Zeszytów Historyczno-Teologicznych” jest momentem radosnym. Powodów do radości może być kilka. Po pierwsze, kontynuowana jest refleksja nad spuścizną intelektualno-duchową Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Po drugie, jest to widoczny znak żywotności działań naukowych w kręgach zmartwychwstańców. Po trzecie, „Zeszyty...” stanowią wizytówkę Polskiej Prowincji w świecie akademickim. I po czwarte, motywuje do osobistego rozwoju na płaszczyźnie rozumowej.

Bieżący (podwójny) tom Rocznika Zmartwychwstańców składa się z czterech części. Na początku (GAUDEAMUS IGITUR) zaprezentowane zostaną prace magisterskie młodych zmartwychwstańców oraz rozprawa doktorska ks. Damiana Korcza CR pt. *Misterium Paschalne w życiu duchowym chrześcijanina na podstawie pism o. Piotra Semenki CR*.

Część druga (FONTES), choć pewnych jej zarysów można doszukać się w poprzednich numerach, stanowi nowość w architekturze „Zeszytów...”. W tym dziale będą ukazywać się teksty źródłowe ze zmartwychwstańczego patrymonium, a szczególnie te, które jeszcze nigdy nie zostały wydrukowane. Tym razem proponujemy strawę duchową (W. Kalinka CR, *Rachunek sumienia i postanowienia do wprowadzenia w życie*; P. Semenka CR, *Notatka dla osoby proszącej o wskazówki w uporządkowaniu życia*), łyk historii (P. Smolikowski CR, *Ostatnie chwile i śmierć o. Waleriana Kalinki CR*), a na deser trzy teksty o charakterze pedagogicznym (*Program i plan nauk ułożony w Rzymie w sierpniu 1874 roku*; dwa teksty ks. prof. S. Pawlickiego CR: *Rozkład nauki w gimnazjum bułgarskim w Adrianopolu* i *Alumnaty*).

W części trzeciej (CONGREGATIONIS RADICES) zostały umieszczone artykuły poruszające zagadnienia z szeroko pojętej tematyki zmartwych-

wstańczej. I tak, pan T. Mróz wnikliwie analizuje *Biesiady filozoficzne* o. Piotra Semenienki CR pod kątem recepcji platonizmu, a ks. D. Korcz CR pochyła się nad pismami tego samego autora, aby odkryć w nich tajemnicę zmartwychwstania w życiu duchowym. Z kolei, ks. B. Micewski CR ukazuje postawę sługi Bożego Bogdana Jańskiego wobec filozofii. Przypomniano tutaj także pracę s. Barbary Żulińskiej CR o myśli wychowawczej założyciela zmartwychwstańców. Dodatkiem w tej sekcji jest tzw. „bibliografia zmartwychwstańcza” za lata 2009–2010, czyli wykaz najważniejszych publikacji z naszego zakresu tematycznego.

Ostatnia, czwarta część (QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES) zawiera poszukiwania i refleksje na różne tematy. Najpierw ks. J. Królikowski precyzyjnie ustala, czym jest mistyka i tekst mistyczny, a następnie ks. R. Lebedziuk CR bada niezwykłą kwestię komunii człowieka z Bogiem. Dalej, ks. A. Błyszcz CR zastanawia się nad teorią i praktyką duszpasterstwa związków niesakramentalnych. W tej części „Zeszytów...” cieszą aż cztery artykuły młodych zmartwychwstańców – doktorantów na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie: ks. Z. Skóra ukazuje miejsce sakramentu namaszczenia chorych w życiu osób wierzących, ks. D. Stachowiak podejmuje refleksję nad katechizacją szkolną (pole ewangelizacji czy front?), ks. P. Starmach opisuje koncepcje eschatologiczne sekt adwentystycznych i apokaliptycznych, ks. W. Mleczko przedstawia, czym jest charyzmat prorocstwa oraz zasady używania tego daru.

Przekazując do rąk Szanownych Czytelników kolejny tom „Zeszytów Historyczno-Teologicznych”, redakcja wyraża radość z możliwości kontynuowania tradycji naukowej Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, a także ma nadzieję, iż lektura okaże się inspirująca.

GAUDEAMUS IGITUR

ROZPRAWY MAGISTERSKIE

W poniedziałek, 15 lutego 2010 roku, w gmachu Seminarium Sosnowieckiego, czterech diakoni – zmartwychwstańcy obronili swoje prace magisterskie. Poniżej przedstawiamy tematy dysertacji. Ponadto, w latach 2009–2010 trzech młodych zmartwychwstańców ukończyło studia teologiczne na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Byli to: Daniel Hinc CR (2009) oraz Tomasz Baniak CR i Marcin Paca CR (2010).

Ivan Hamburg CR

Bogdan Jański jako inspirator życia liturgicznego pierwszych zmartwychwstańców

Praca magisterska napisana na seminarium z historii Kościoła, na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, pod kierunkiem ks. dr. hab. Józefa Mareckiego, prof. UPJP II.

W pracy ukazano jak ważną rolę odgrywało życie liturgiczne w życiu duchowym Bogdana Jańskiego oraz we wspólnotie, którą założył. Przedstawiono rozwój i umiłowanie życia liturgicznego, które Jański starał się przekazywać swoim pierwszym uczniom.

Piotr Koryciński CR

Grzech w pismach ojca Semenki CR

Praca magisterska napisana na seminarium z teologii duchowości, na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, pod kierunkiem o. prof. dr. hab. Wiesława Jerzego Gogoli OCD.

W pracy został zaprezentowany grzech na podstawie pism ojca Piotra Semenki. Celem było przybliżenie sposobu myślenia i nauczania zakonnika o grzechu oraz wszystkiego co z nim związane, a mianowicie podjęcia walki z grzechem przez przygotowanie do odpierania pokus oraz przyjęcia właściwej postawy wobec oczyszczenia wewnętrznego.

Tomasz Sułkowski CR

Idea solidarności na łamach tygodnika „Solidarność” w roku 1981

Praca magisterska napisana na seminarium z katolickiej nauki społecznej, na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Andrzeja Zwolińskiego.

W pracy została przedstawiona idea solidarności na łamach Tygodnika „Solidarność” w roku 1981. Oprócz analizy działalności Wolnych Związków Zawodowych, „Solidarności”, jak również tygodnika „Solidarność”, zawarty jest także ich cały rys historyczny. Pierwszy rozdział zajmuje się tłem historycznym powstających ruchów: Wolnych Związków Zawodowych, Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność” oraz tygodnika „Solidarność”. Została również podjęta analiza i geneza całego Związku, oraz rozwój samego pisma „Solidarność”. Rozdział drugi zajmuje się omówieniem propagowania samej idei solidarności na łamach Tygodnika. Podjęto także analizę fundamentu całej idei solidarności w okresie powstawania Związku. Trzeci, ostatni rozdział, jest refleksją nad konkretnymi problemami ówczesnego społeczeństwa podejmowanymi przez działaczy „Solidarności” na łamach czasopisma, oraz podejście Kościoła do całej idei solidarności.

Michał Szlachciak CR

Życie i działalność ojca Józefa Hube CR

Praca magisterska napisana na seminarium z historii Kościoła, na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, pod kierunkiem ks. dr. hab. Józefa Mareckiego, prof. UPJP II.

W pracy omówiono życie i działalność jednego z najwybitniejszych zmartwychwstańców, jakim był ojciec Józef Hube CR. Analizy wybranej postaci dokonano głównie w oparciu o źródła rękopiśmienne, a w mniejszym stopniu o nieliczne pozycje drukowane. Celem pracy było ukazanie jak najpełniejszego obrazu osoby ojca Hube, zarówno jego życia, jak i szerokiej działalności: jako prawnika, zakonnika, kapłana, pisarza i wydawcy swoich dzieł. W pracy zastosowano metodę analizy źródeł, której głównym trzonem było przeprowadzenie licznych kwerend archiwów w Polsce, Francji i Włoszech. Wykorzystano materiały źródłowe w liczbie 264 jednostek i pozycje bibliograficzne w liczbie 214 różnych druków zwartych, artykułów oraz literatury porównawczej i pomocniczej.

Opracował Robert Rapińczuk CR

ROZPRAWY DOKTORSKIE

W roku 2009 została obroniona kolejna rozprawa doktorska podejmująca badania z zakresu historii i duchowości zmartwychwstańców. Ks. Damianowi Korczowi CR udało się dokonać całościowego opracowania dorobku pisarskiego o. Piotra Semenienki z punktu widzenia tajemnicy paschalnej Jezusa Chrystusa. Popełniona analiza doktryny duchowej nauczanej przez Współzałożyciela Zgromadzenia Zmartwychwstańców jest pracą pionierską.

Damian Korcz CR

Mysterium Paschalne w życiu duchowym chrześcijanina na podstawie pism o. Piotra Semenienki CR

Praca doktorska napisana pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Stanisława Urbańskiego. Obroniona 12 maja 2009 roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Recenzentami

byli: ks. prof. dr hab. Jan Machniak (UPJPII) oraz ks. prof. dr hab. Paweł P. Ogórek (UKSW).

Opublikowano jako: *Życie w rytmie Paschy*, Wyd. ALLELUJA, Kraków 2010.

Misterium Paschalne stanowi fundament duchowości Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Wśród ludzi powołanych i wybranych przez Zmartwychwstałego Pana do zawiązania tej wspólnoty był młody, dwudziestoletni konwertyta Piotr Semenenko. W młodości utracił on wiarę w Boga i próbował swój własny świat angażując się w działalność stowarzyszeń masońskich i ruchów rewolucyjno – socjalistycznych. W rezultacie ścigany przez policję i opuszczony przez towarzyszy błąkał się głodny i samotny, jak syn marnotrawny, aż Bóg w miłosierdziu swoim ulitował się nad biednym grzesznikiem. Nawrócenie Semenienki związane było z doświadczeniem bezwarunkowej miłości Chrystusa, który na jego drodze postawił Bogdana Jańskiego. Pomoc i troska Bogdana a także świadectwo jego wiary pomogły mu otworzyć się na moc zmartwychwstania i powstać z duchowej, śmiertelnej pustki i zamknięcia w sobie, do nowego życia wiarą, nadzieją i miłością. Osobiste doświadczenie Bożej miłości w spotkaniu ze Zmartwychwstałym Panem dokonało radykalnej zmiany w życiu Piotra. Porzucił dotychczasowe życie, aby ofiarować siebie Bogu. Wzrastał i dojrzewał duchowo w małej wspólnocie chrześcijańskiej zwanej „Domkiem Jańskiego”, gdzie odkrył łaskę powołania do kapłaństwa. Gdy w 1840 r. umarł założyciel wspólnoty, Semenenko wziął na siebie odpowiedzialność za jej kształt i rozwój, zgodnie z otrzymanym charyzmatem. Rok później, po otrzymaniu święceń kapłańskich zredagował regułę dla braci, którzy w centrum swego życia postawili tajemnicę zmartwychwstania i stał się ich duchowym przewodnikiem. Piotr Semenenko zmarł w Paryżu w 1886 roku, pełniąc do końca urząd przełożonego generalnego Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Umarł w opinii świętości a współbracia podjęli starania o wyniesienie na ołtarze tego gorliwego kapłana i zakonnika, cenionego spowiednika i kierownika dusz, wybitnego kaznodzieję oraz patriotę i obrońcę Kościoła.

Dziennik i listy Semenienki dowodzą, że był nie tylko wybitnym teologiem i teoretykiem, ale prowadził intensywne życie duchowe i dzielił się swym bogatym doświadczeniem z innymi, zwłaszcza poprzez kierownictwo duchowe. Z biegiem czasu wypracował własną koncepcję życia duchowego, której źródłem jest Misterium Paschalnym Chrystusa

a cechą charakterystyczną paschalna dynamika oczyszczająco-uświęcająca obecna w całym życiu duchowym¹. Prezentowana przeze mnie dysertacja jest teologicznym ujęciem problematyki paschalnej obecnej w piśmiennictwie o. Piotra. Na podstawie podjętych przeze mnie badań stwierdzam, że myśl teologiczna o. Piotra została całkowicie zdominowana przez wymiar paschalny. Duchowość skoncentrowana na Misterium Paschalnym wyraża się we współdziałaniu z paschalną łaską Bożą. Oczyszczająco-uświęcająca dynamika paschalnej łaski bazuje na cnotach wiary, nadziei i miłości, których rozwój i dominacja w chrześcijaninie prowadzi do przejścia przez tzw. śmierć mistyczną, która owocuje stanem zjednoczenia z Bogiem.

Studium pism Semenienki pozwala dostrzec, że Autor pozostawił część opracowań w zarysie. Dotyczy to między innymi jego rozprawy z zakresu teologii duchowości, której opracowanie stanowi zaledwie szkic planu dzieła, mającego zaprezentować w przyszłości jego całościową wizję życia duchowego. Również temat Misterium Paschalnego w kontekście życia duchowego również nie został ujęty w sposób syntetyczny, dlatego podjęcie tego zagadnienia związane było z trudem analizy ogromnej i bogatej spuścizny teologicznej o. Piotra i wyszukiwania poszczególnych aspektów związanych z problematyką paschalną. W żadnym z dotychczasowych opracowań nie została przedstawiona kompleksowa wizja Semenienki dotycząca duchowego uczestnictwa chrześcijanina w Misterium Paschalnym Chrystusa. Przedstawiona przeze mnie dysertacja jest zatem pierwszą próbą usystematyzowania teologicznej koncepcji życia duchowego stworzonej przez o. P. Semenienkę. Stanowi ona dowód na istnienie paschalnej doktryny duchowej tego najwybitniejszego teologa polskiej szkoły duchowości oraz jest kompletnym opracowaniem problematyki paschalnej poruszanej przez Autora.

Treść rozprawy doktorskiej, z uwagi na zebrany materiał źródłowy, została podzielona na trzy rozdziały. Rozdział pierwszy stanowi prezentację doktryny Misterium Paschalnego w ujęciu o. Piotra. Drugi rozdział jest przejściem od teologicznej teorii do praktyki życia duchowego poprzez przedstawienie Misterium Paschalnego jako drogi duchowego życia i rozwoju chrześcijanina, dążącego do zjednoczenia z Bogiem w miłości. Natomiast rozdział trzeci stanowi systematyczne uporządkowanie

¹ Oryginalność myśli Semenienki dostrzegł jako pierwszy i udowodnił ks. prof. dr hab. S. Urbański. Odkrył on pierwszą polską szkołę duchowości, której najwybitniejszym przedstawicielem jest o. Piotr Semenienko. Por. S. Urbański, *Formacja życia duchowego według przedstawicieli szkoły zmartwychwstańczej*, Warszawa 1988.

i przedstawienie skutków oczyszczająco-uświęcającej dynamiki Misterium Paschalnego w życiu duchowym chrześcijanina.

Analizując nauczanie o. Piotra Semeneni na temat Misterium Paschalnego w życiu duchowym chrześcijanina można wyodrębnić fundamentalne zasady charakteryzujące propagowaną przez niego paschalną koncepcję życia duchowego. Pierwszą zasadą jest obecny w pismach Autora egzemplaryzm trynitarny, czyli zasada, którą wyprowadza on z teologicznego traktatu o Trójcy Świętej i relacjach intratrynitarnych. Dla o. Piotra cała rzeczywistość stworzona stanowi odwzorowanie Trójcy Św. w jej immanentnym życiu, którego naczelną zasadą jest miłość. To właśnie miłość jest kluczem interpretacyjnym, koniecznym do zrozumienia tajemnicy Boga. Miłość jest motywem, zasadą i celem stworzonego świata i człowieka. Koncepcję paschalnego życia Semenenko buduje w oparciu o miłość, która została ofiarowana człowiekowi w Misterium Paschalnym. W ujęciu Autora miłość posiada personalistyczny charakter, jako akt osoby ludzkiej. Personalizm stanowi kolejną zasadę cechującą paschalną doktrynę życia duchowego Semeneni. Miłość jest aktem realizującym się tylko i wyłącznie pomiędzy osobami zarówno w Bożym życiu intratrynitarnym, jak i w relacjach ludzkich. W życiu nadprzyrodzonym, paschalna miłość prowadzi do przejścia przez mistyczną śmierć osoby i natury, do zmartwychwstania i nowego życia Boga w człowieku. Skutkiem życia paschalną miłością jest nowe stworzenie człowieka, który włączony w Misterium Paschalne Chrystusa, staje się nową osobą wyrażającą się odtąd przez miłość w relacji do Boga i do bliźnich. Miłość Boża jest darem Chrystusa, który przeszedł przez śmierć do nowego życia w zmartwychwstaniu i jest przez Niego nieustannie rozwijana i podtrzymywana w chrześcijaninie. Stąd też wynika kolejna zasada charakteryzująca koncepcję paschalnego życia duchowego Semeneni: chrystocentryzm. Osoba Chrystusa stanowi początek, centrum i cel życia duchowego człowieka, który dąży do zjednoczenia z Bogiem w miłości. Dlatego też konieczna jest chrystoformizacja człowieka, jego natury i osoby, czyli paschalna przemiana w Chrystusa. Semenenko głosi też egzemplaryzm chrystologiczny stawiając Osobę Zmartwychwstałego Pana za wzór dla chrześcijanina i to zarówno w życiu naturalnym, jak i nadprzyrodzonym. Naśladowanie Chrystusa polega na otwarciu się na Jego obecność i miłość oraz współżyciu, współcierpieniu i współumieraniu z Nim, w Nim i przez Niego.

Kolejną zasadą obecną w nauczaniu Semeneni jest współdziałanie z paschalną łaską Zmartwychwstałego Pana, której oczyszczająca

i uświęcająca dynamika obecna jest w chrześcijaństwie. Fundamentem współdziałania z Bogiem jest, według Autora, cnota pokory, która wyraża się w postawie wyrzeczenia i posłuszeństwa wobec woli Bożej. Współpraca z łaską Boga i Jego nieustanna, miłosa obecność w życiu chrześcijanina owocują optymizmem. Źródłem, z którego on wypływa jest paschalne przejście Chrystusa ze śmierci do zmartwychwstania oraz. Paschalny optymizm rodzi się z pokornej świadomości, że zło, grzech i problemy, ze śmiercią łącznie, nie mogą mieć ostatniego słowa, ponieważ Zmartwychwstały Pan dokonał zwycięskiego przejścia ze śmierci do nowego życia. Wypływa on również z wiary w życiodajną moc miłości Bożej, która jest silniejsza niż śmierć i prowadzi do pełnego, wiecznego zmartwychwstania.

Wizja życia duchowego wypracowana przez o. Piotra Semenenkę CR posiada wartość ponadczasową, nie tylko z punktu widzenia współczesnej myśli teologicznej, ale również dla współczesnego chrześcijanina, który dąży do zjednoczenia z Bogiem w miłości. Myśl o. Piotra ma ponadto wartość uniwersalną i jest aktualna do dziś, ponieważ Misterium Paschalne stanowi fundament chrześcijańskiej wiary, nadaje sens egzystencji chrześcijanina i jest drogą, którą kroczy on w życiu nadprzyrodzonym od momentu Chrztu Świętego, dążąc do osiągnięcia pełnej jedności z Bogiem w miłości. Paschalna koncepcja Autora jest również bardzo oryginalna ze względu na paschalną dynamikę obecną w całym procesie dążenia do świętości. Dynamizm paschalny uobecnia się w życiu duchowym od samego początku, od momentu włączenia człowieka w Misterium Paschalne Chrystusa w sakramencie Chrztu Świętego. Aktualizuje się on następnie w życiu duchowym, prowadząc chrześcijanina do pełnego zmartwychwstania w zjednoczeniu z Bogiem. Paschalna dynamika osobistego umierania i zmartwychwstawania w jedności z Chrystusem i we współdziałaniu z Jego paschalną łaską trwa przez całe życie duchowe. Dlatego z teologicznego punktu widzenia Semenenko wskazuje krzyż, zarówno jako moment paschalnego przejścia Chrystusa do nowego życia w zmartwychwstaniu, jak i duchową drogę chrześcijanina dążącego do świętości.

Istotą paschalnej dynamiki życia duchowego jest nieustanne przechodzenie przez krzyż i śmierć do zmartwychwstania i chwały. Dynamika ta jest obecna w procesie nawrócenia człowieka (*metanoia*), który nieustannie umiera sobie, swojemu egoizmowi i powstaje do nowego życia z Bogiem. Towarzyszy ona etapowi czynnego współdziałania z oczyszczającą łaską Bożą i objawia się jako przechodzenie przez śmierć

własnego, pysznego i zafałszowanego 'ja' do zmartwychwstania i życia w pokorze czyli poznaniu, przyjęciu i pokochaniu prawdy o sobie. Na etapie oczyszczenia, paschalny dynamizm obecny jest również w procesie walki duchowej, która jest przechodzeniem przez śmierć osobistej nędzy i złości wyrażających się w inklinacji do ulegania pokusom i w popełnianiu grzesznych aktów. Oczyszczenie dokonuje się przez modlitwę i ascezę i prowadzi do nowego paschalnego życia nacechowanego wolnością od zła i grzechu oraz dobrowolnym i posłusznym pełnieniem woli Bożej. Podobnie w paschalnym procesie uwalniania się z miłości i czynności własnej, dynamika paschalna wyraża się w modlitwie i postawie całkowitego wyrzeczenia się siebie, które są równoznaczne z duchową śmiercią samemu sobie i przejściem do zmartwychwstania we współdziałaniu z paschalną łaską Bożą.

Dynamika paschalna jest też obecna w życiu duchowym na etapie uświęcenia. W paschalnym procesie współdziałania z łaską Bożą dostrzec ją można w nieugiętej, pokornej postawie posłuszeństwa chrześcijanina wobec Boga i Jego łaski. Ta paschalna postawa całkowitego zaparcia się siebie umożliwia przejście człowieka przez duchową śmierć sobie, do nadprzyrodzonego życia w całej pełni. Paschalne przejście dokonujące się we współdziałaniu z łaską owocuje przejściem przez Chrystusa pełnej inicjatywy w życiu chrześcijanina oraz do zdominowania jego życia duchowego przez triadę cnót teologalnych. Autor dostrzega również obecność paschalnej dynamiki w rozwoju paschalnych cnót wiary, nadziei i miłości. Wyznacza ją cnota pokory, która prowadzi do uśmiercenia pychy, miłości własnej i czynności własnej oraz przejścia do życia w prawdzie i wolności dziecka Bożego. Ta duchowa śmierć jest jednak zarazem przejściem do zmartwychwstania i nowego życia rozwijającego się przez cnoty teologalne, które uświęcają i przemieniają władze ludzkiej natury i przejmują ich funkcje, umożliwiając osobie człowieka pełne zjednoczenie z Bogiem. Podobnie, w naśladowaniu Chrystusa w jego Misterium Paschalnym, Autor ukazuje paschalny dynamizm wyrzeczenia i zaparcia się siebie prowadzący do świadomego i dobrowolnego współcierpienia, współumierania na krzyżu woli Bożej, który mocą paschalnej łaski Zbawiciela staje się życiodajnym drzewem i przejściem do nowego życia w zmartwychwstaniu.

Dynamizm paschalny życia duchowego chrześcijanina uczestniczącego w Misterium Paschalnym Chrystusa jest również obecny na etapie duchowego zmartwychwstania. Polega on na nieustannym przechodzeniu do coraz wyższej jakości życia, coraz pełniejszego uczestnictwa

w nowym stworzeniu poprzez osiągnięcie coraz doskonalszego podobieństwa do Chrystusa Paschalnego. Paschalna dynamika życia w stanie duchowego zmartwychwstania uobecnia się zwłaszcza w Eucharystii, która jest sakramentem duchowego uczestnictwa w Misterium Paschalnym Chrystusa i paschalnego przejścia do pełni zmartwychwstania w komunii miłości z Bogiem. Dynamizmem nowego paschalnego życia jest Boża miłość będąca owocem paschalnego przejścia do współżycia ze Zmartwychwstałym Panem. Paschalna dynamika nowego życia Bożą miłością polega na nieustannym dążeniu do świętości, do coraz pełniejszego zmartwychwstawania w zjednoczeniu z Bogiem, które staje się jedynym celem ludzkiej egzystencji. Uwidacznia się ona również w miłości bliźniego, która jest coraz doskonalszym dzieleniem się własnym życiem i miłością Bożą, w postawie całkowitego oddania i ofiarowania siebie ludziom, zgodnie z wolą Boga.

Zapoznawszy się z pismami o Semenienki stwierdzam z przekonaniem, że jego paschalna koncepcja chrześcijańskiego życia duchowego nie jest tylko teoretycznym rozważaniem, lecz stanowi bardzo konkretną i jasną propozycję osobistego rozwoju duchowego. Świadome, aktywne uczestnictwo w Misterium Paschalnym Chrystusa jest drogą prowadzącą do świętości, do osiągnięcia stanu zjednoczenia z Bogiem w miłości. Dlatego też Semenienkę można z całą pewnością uznać za twórcę oryginalnej duchowości zmartwychwstańczej, która jest duchowością typowo polską. Paschalna doktryna sformułowana przez Autora powinna znaleźć jeszcze szersze zastosowanie w misji realizowanej przez Zgromadzenie Zmartwychwstańców, zwłaszcza w formacji zakonników i ludzi świeckich. Uczestnictwo w Misterium Paschalnym oraz paschalna dynamika życia duchowego, które stanowią podstawę duchowości Zgromadzenia, wyznaczają w sposób pewny i niezawodny drogę do Boga. Do podjęcia i przemierzenia tego paschalnego szlaku, którego biblijną metaforą jest wędrówka uczniów w towarzystwie Chrystusa Zmartwychwstałego do Emaus, zaproszony jest każdy zmartwychwstaniec i chrześcijanin pragnący świadomie i dobrowolnie umierać i zmartwychwstać w jedności z Jezusem.

The Paschal Mystery in a Christian's Spiritual Life According to the Writings of Fr. Peter Semenenko, C.R.

The aim of the work is to display the teaching of Fr Piotr Semenenko CR (1814-1886), the Polish theologian of Congregation of the Resurrection (Congregatio a Resurrectione Domini Nostri Iesu Christi) and to present the doctrine of the spiritual life based on the Paschal Mystery, which emerges from his teaching. The issue of the Paschal Mystery in the life of a baptised person has deeply theological character and goes into the scope of the spiritual theology. Presentation of the doctrine of the Paschal Mystery demanded however a reference to dogmatic theology, fundamental theology, biblical theology and sacramentology. The writings of Fr. Semenenko have been elaborated with the use of analytical-synthetic method and compared with the contemporary theological literature dealing with the theme of the Paschal Mystery. The content of the work has been divided into three chapters. The first chapter presents the doctrine of the Paschal Mystery of Christ which has been presented in the context of God's plan of love, the original sin and the Mystery of Incarnation of God's Son. The second chapter shows the Paschal Mystery as a way of Spiritual life and development of a baptised person who goes through the experience of paschal dynamic of purifying and sanctifying grace on his way to unity with God. The third chapter shows a systematic arrangement and presentation of consequences of the Paschal Mystery in the spiritual life of a person. It shows fruits of paschal passage of a baptised to a new life in resurrection. The work shows fundamental rules characterising the paschal concept of spiritual life as presented by Fr Semenenko, such as: Trinitarian exegesis, the primacy of love, personalism, Christ-centeredness and Christ-formization, Christological exegesis, the primacy of grace and optimism. The dissertation is acknowledging the original thought of Fr Semenenko, the founder and the main representative of the Resurrectionist School of Spirituality, a genuine Polish School of Spirituality. The work shows the paschal dynamic of personal dying and resurrecting in unity with Christ and in cooperation with his paschal grace present in the whole spiritual life of a baptised person. The essence of paschal spiritual life comprises of ongoing passing through the cross and death to resurrection and glory.

FONTES

WALERIAN KALINKA CR
(1826–1886)

RACHUNEK SUMIENIA I POSTANOWIENIA DO WPROWADZENIA W ŻYCIE*

Rachunek sumienia

1. Czy Bóg był celem dnia mego dzisiejszego?
2. Czy pragnąłem i starałem się trzymać w Jego obecności?
3. Czy wszystko co mi dzisiaj przychodziło, jako od niego przyjmowałem?
4. Czy się nie poddawałem naturze mojej i wyrobieniu mojemu?
5. Czy deptałem w sobie wszelką pychę, miłość własną i wszelkie objawy osobistości?
6. Czy nie przywiązywałem za wielkiej wagi do rzeczy doczesnych, czy się nie trapiłem słabo i po ludzku niepowodzeniami doczesnymi swoimi i bliźnich, drogich osób?
7. Czy nie brałem się do pracy lub do modlitwy po ludzku, dla przeprowadzenia moich projektów, albo tej czy nie leniłem się w robocie, dlatego że ona mi mniej miłą?
8. Czy byłem miłosny dla drugich: czy się nie znecierpliwiałem na ich niedoskonałości i niedostatki; czy ich nie sądziłem, czy im wszystko ułatwiałem i wszystko całym sercem przebaczałem?

* Rękopis znajduje się w Archiwum Zmartwychwstańców w Rzymie pod sygn. 22334/1. Tekst odnalazł i opracował Wojciech Młeczko CR.

9. Czy nie służyłem obmów albo sam się ich nie dopuszczałem?
Czy nie podejrzewałem bliźnich?
10. Czy się nie wstydzę Boga wyznawać przed światem?
11. Czy się trzymałem w prawdzie z sobą; nie unikałem widoku nędz i niewierności swoich, nie ukrywałem ich i nie tłumaczyłem przed sobą i drugimi; czy nie ukrywałem ich dopuszczając szatanowi usnąć mój rozum, mącić pokój duszy a tem utrudniał pracę?

Do wprowadzenia w życie

1. W każdej pracy i w każdej rozmowie mieć intencję czystą, zwróconą do Boga. Wystrzegać się zřeczności ludzkiej.
2. Nic nie przedsiębrać bez modlitwy. Nie spieszyć się z decyzją, rozważać wprzód przed Bogiem, starać się poznać Jego wolę.
3. Pilnować od samego rana serca swego. Upokarzać się przy wewnętrzny rozdrażnieniu. Nigdy nie upominać w stanie rozdrażnienia.
4. Wystrzegać się zbytecznego mówienia. Znosić cierpliwie milczenie.
5. Wystrzegać się sądów surowych. Być wyrozumiałym i zawsze z uszanowaniem dla każdego.
6. Znosić spokojnie przeciwności, przeszkody, krzyże. Pozbyć się pośpiechu i szorstkości w stosunkach z drugimi.
7. Zdać prace swoje i zamiary na Boga, ufając że On da czas do ich spełnienia, jeżeli są [zgodne] z wolą Jego.
8. Mieć wyrozumiałość i ojcowskie uczucia w konfesjonale. Strzec się twardych upomnień, ale także i ludzkiej słodyczy.
9. Chronić się od wydatków niekoniecznych. Zaufać Panu, że dostarczy środków moralnych i materialnych do prowadzenia Jego dzieła.

PIOTR SEMENENKO CR
(1814–1886)

NOTATKA DLA OSOBY PROSZĄCEJ O WSKAZÓWKI W UPORZĄDKOWANIU ŻYCIA*

1-e) Pierwsza chwila dnia.

Najprzód żeby była ta sama tj. wstawać o tej samej godzinie, np. o 6-ej. Pierwsza myśl: Pan Jezus. Tu trzeba wysiłku. Otrząść się z natury, która przez noc i sen górę nad nami wzięła. A ten wysiłek jest od razu obrócenie się do Pana Jezusa z prośbą, aby przybył i był z tobą i w tobie: „Panie, Tyś Pan mój, a ja twoja własność. Przybądź i bądź jako Pan, a ja jako rzecz twoja”.

Druga myśl: Komunia św. „Za chwilę, Panie, Ty przyjdiesz w rzeczy samej, jako Pan zabrać własność Twoją, jako Król zamieszkać w Twym pałacu, jako Bóg w Twej świątyni, jako Oblubieniec wziąć mię w posiadanie Twoje!” Za chwilę w Komunii świętej. „Panie uprzedź w duchu, niech będę gotową! Masz mnie całą i weź mnie całą. Serce, rozum, wolę i mnie samą, moje ja! I czekam tej Komunii św.”. Ten pierwszy akt.

2-e) Wstanie.

Rzeźkie, ile możliwości energiczne pod wpływem tego aktu.

* Tekst za: P. Semenenko, *Listy duchowne*, Kraków 1924, s. 49–55. Wskazówki zostały napisane przez o. Semenenkę dla Matki Celiny Borzęckiej przed zawiązaniem Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego.

3-e) Modlitwa.

W pół godziny mniej więcej po obudzeniu. Najprzód ponowienie owego aktu uroczyste. Potem pacierze zwykłe: Ojcze nasz, Zdrowaś, Wierzę, akt wiary, nadziei i miłości, polecenie się Najśw. Pannie, św. Józefowi i Aniołowi Stróżowi. Na koniec modlitwa myślna. Pół godziny dość będzie. Treść modlitwy: uporządkowanie wspólne z Panem Jezusem życia. Ogólne i szczególne.

Ogólne. Tu trzeba wyrozumieć od Pana Jezusa:

1. z czego On nie kontent w tobie,
2. czego On chce od ciebie.

Pierwsze odnosi się do wad twoich, do niewierności, do osobistego twego własnego działania z siebie samej (tym bardziej, gdy dla siebie samej), a On nie tylko nie chce abyś dla siebie samej nic nie pragnęła, nie szukała, nie robiła, ale chce, abyś z siebie nic nie czyniła takiego. Nic bez Niego.

Drugie odnosi się do życzeń Jego, do wymagań Jego, do działania razem z Nim i z Niego. Bo On nie tylko chce, abyś wszystko dla Niego czyniła, ale jeszcze abyś myślała, pragnęła, czyniła z Nim i z Niego. Wszystko z Nim i z Niego. To treść modlitwy.

Trzeba modlitwę na to obrócić: 1-e) aby coraz lepiej to poznawać, jak jedno, tak drugie, i czemu nie rad Pan Jezus w tobie i czego chce, 2-e) prosić o pragnienie, o chęć, o wolę, 3-e) o siłę, o środki, o sam czyn.

A wszystko w pokorze, z jednej strony w znienawidzeniu siebie i wyrzeczeniu się swego „ja” i jego działania; z drugiej strony w miłości i przez miłość w zatwierdzaniu Pana Jezusa w sobie, daniu Mu miejsca – niech On robi i żyje; a On sam pokaże, o co Mu idzie na każdą chwilę: pokaże co? Jak? Gdzie? Kiedy? Jakim sposobem? Do czego? Komu? W czym? Niech tylko dusza będzie gotowa: przez miłość prawdy, przez dobrą wolę, przez miłość Jego jednego. Gotowa!

4-e) Chwila najważniejsza. Msza św. i Komunia św.

Stanąwszy w kościele przed Najśw. Sakramentem ponowić pierwszy akt dnia i treść modlitwy. Potem uobecnić sobie, co mnie czeka. Komunia św.

1. Z jednej strony – to akt wyjścia z siebie. Ofiara całkowita z samej siebie. Całopalenie własne na ołtarzu w ogniu miłości.
2. Z drugiej strony – to przejście w Niego, a Jego we mnie. To ślub. To sojusz i przymierze nierozłączne. To zlanie się i zjednoczenie w jedną istotę i istnienie, w jedno wspólne życie. I na wieki. To mnie czeka. Za chwilę. Przywołać Maryję na pomoc, niech mi pożyczycy swego łona i swojego wnętrza. I tak przyjdzie ta chwila – Jemu wszystko zostawić. Zginać! On jeden!

5-e) Śniadanie i w ogóle jedzenie.

Pamiętać, że prawdziwym pokarmem On jeden. „Jam jest chleb prawdziwy, który z Nieba zstąpił”. To przy każdym jedzeniu. Pamiętać na Komunię św. I przenosić się myślą, sercem i pragnieniem do nieba, skąd ten chleb prawdziwy zstąpił, na ucztę godów wiekuistych. Tam On jeden będzie moim pokarmem. A tu pożywać z myślą: ach, żeby to On był! Jak czysto, jak trzeźwo, jak święcie będziemy jedli! Z resztą można czuć przyjemność w jedzeniu, jako dodatek, przez Boga do niego przywiązany, ale nigdy nie szukać tego, nigdy nie jeść dla przyjemności. Z dodatku nie robić celu. Jemy, abyśmy żyli, a nie zaś żyjemy, abyśmy jedli.

6-e) Praca.

Następnie wziąć się do pracy. „W pocie czoła twego będziesz pracował na kawałek chleba”. Jesteśmy stworzeni do pracy. Apostoł mówi: „Kto nie pracuje, niechaj nie je”. Porozumieć się z Panem Jezusem, co do rodzaju pracy. Najszlachetniejszą, najmiłą Panu Jezusowi jest praca nad duszami. Rozszerzanie Królestwa Bożego. Ta była główna praca Pana Jezusa (choć i On za młodu ręcznie pracował, aby wszelką pracę uświęcić). Uczyć dzieci szczególnie katechizmu, uczyć sługi, uczyć dobrych ludzi. Praca ma być modlitwą. Będzie nią, jeśli będzie w połączeniu z Panem Jezusem. I ona dla Jezusa i z Nim i z Niego.

7-e) Rachunek sumienia dzienny.

Na kwadrans przed obiadem, jeśli obiad niedaleko od południa. Nazywają ten rachunek ogólnym. I taki dobry. Ale lepiej niech każdy będzie i ogólnym i szczegółowym. Treść jego ta sama, co i modlitwy rannej. Tylko niech będzie praktycznie zastosowany do ubiegłej części dnia. A można go zacząć od ponowienia Komunii św. lub zakończyć na niej, albo też można i zacząć i zakończyć tym.

8-e) Komunia św. duchowa.

Jest to ponowienie Komunii św. Najlepszy jej sposób jest przenieść się duchem (wszakże duch może się przenieść w każdą chwilę) w chwilę, w której odbyliśmy prawdziwą Komunię świętą. Można powiedzieć, że wszystkie Komunie św. prawdziwie z całego życia są jedną i tą samą, jak czynnością, tak chwilą – tylko tyle razy się ponawiająca. Więc i Komunie duchowe niech przybiorą ten sam charakter i niech będą ponowieniem prawdziwej Komunii.

Już powiedziałem, że duchem t.j. myślą, sercem i duszą całą można się przenieść w każdą chwilę swojego życia i uczuć to, co się wtedy czu-

ło. Dlatego dobrze jest zachować w duszy pamięć takiej prawdziwej Komunii, w której doznaliśmy takiej szczególnej łaski i obecności Pana Jezusa, i do tej Komunii odnosić nie tylko duchowne Komunie, ale i wszystkie prawdziwe. I jeśli kiedy spotka nas łaska takiej szczególnej Komunii, na nowo prosić Pana Jezusa, aby jej pamięć żywa została w nas na zawsze. Jednakże choćbyśmy nie mieli na razie takiej żywej pamięci, zawsze najlepiej jest duchowne Komunie odnosić do prawdziwej. Bo grunt rzeczy zawsze ten sam, choćbyśmy go nie czuli. Komunie duchowne tak często czynić, jak często nas do tego pobudza duch Pana Jezusa w nas mieszkający, aby to przeszło, że tak powiem, w ciągły czyn.

9-e) Rekreacja.

O obiedzie nic szczególnego, bo już mówiliśmy o jedzeniu. Rekreacja jest konieczna. Prawidło to samo co i w jedzeniu, t.j. nie na to żyjemy, abyśmy się bawili, ale bawimy się niekiedy na to, abyśmy silniejsi byli do życia i pracy. Biedni ci, którzy robią z zabawy pracę całego swego życia i nie chcą znać innej pracy prócz zabawy. W tę biedę wpada każdy, kto pociechę bierze za cel życia. Dlatego też i w pracy samej, w dobrej pracy, jeśli jest pociecha, trzeba ją brać za dodatek, a nie za cel i nie przywiązywać się i nie szukać. Bo gdyby zabrakło, ucieklibyśmy od pracy. We wszystkim Jezus i wola Jego i Jego zadowolenie i przyjemność.

W rekreacji najbardziej idzie o uporządkowanie rozmów. **Rozmowy** są najczęściej okazją i przyczyną szkody albo zabójstwa duszy i Pana Jezusa w duszy. Prawidło w rozmowach:

1. że Pan Jezus we mnie słucha tego, co do mnie mówią; że we mnie ma odpowiedzieć, a ja dopiero z Nim i z Niego. Albo powiedzieć co komuś. Ciągłe w rozmowach uciekać się do Pana Jezusa. Z początku będzie niełatwo, ale z czasem wprawimy się do tego.
2. Drugie prawidło: o czym mówić? O Panu Jezusie, ale czy wprost, czy z ukosa, czy z boku, czy z tyłu. T.j. zawsze do tego sprowadzać. Nauczmy się. Mieć tylko intencję dawania i, że tak powiem, sprzedawania Pana Jezusa innym. A zarazem łapania wszystkich dla Pana Jezusa.
3. Jeszcze jedno prawidło: mówić jak najmniej o sobie. To na dzisiaj, a z czasem, jak będziemy mędrsi, tedy na dobre: nie mówić nigdy o sobie. Chyba w razie wyraźnej, najwyraźniejszej potrzeby i konieczności. A innymi zajmować się z największym współczuciem, ale duchowym, z największą miłością Jezusową.

Rekreacji przeznaczyć mniej więcej godzinę czasu. Wizyty także urządzić z Panem Jezusem i wedle tych samych prawideł. Prawidłem:

potrzeba, przyzwoitość i zachowanie uprzejmych stosunków z rodzeństwem i z osobami, którym je winniśmy. Byle bez straty dla Pana Jezusa. Po rekreacji znowu praca. A potem przechadzka, bo i ta potrzebna. Zawsze z Panem Jezusem. Potem wieczerza. Lekka praca ręczna.

10-e) Wieczorne nabożeństwo.

Przeznaczyc godzinę wieczorem na rozmowę z Panem Jezusem. Zaprosić Go do siebie na wieczór. Zostać z Nim sam na sam godzinę. Tu mi przysłała bardzo żywo do duszy myśl i rada, żeby się z Nim wtedy bardzo boleśnie i słodko bawić Męką Jego Najświętszą. Ach, cóż Mu być może miłszego, jak to współczucie nasze i wdzięczność i miłość za taką Jego miłość mocniejszą niż śmierć. Tu dopiero środek Jego miłości i ognisko i płomień. Tu naszej miłości jakoby właściwe mieszkanie i karmienie się i życie. Tu znowu ponowienie Komunii we Krwi Jego Przenajświętszej. Pijmy tę Krew i upijajmy się nią, to dopiero ogień, to życie, to Komunia! Będzie przygotowaniem do jutrzejszej! I do coraz lepszej! I do ostatniej najlepszej! Ta myśl i ta rada bardzo żywo mi w duszy utkwiała. I taką ją tu podaję i zostawiam.

11-e) Odpoczynek.

Zakończyć rachunkiem sumienia podobnym do pierwszego. Iść na spoczynek o tej samej godzinie.

12-e) Sen.

Proszę pamiętać, że to tylko wskazówki. Leżeć w łóżku z największą skromnością. Zawsze w obecności Pana Jezusa i z Nim w duszy swojej. Wystawić sobie Jego leżenie w grobie i naszą śmierć, gdy kiedyś już po raz ostatni położymy się! Żeby wtedy było z Nim, niech dziś będzie. I nic nie przeszkadza uczynić Komunię duchową. I owszem. Wszakże w chorobie i przy konaniu tak będziemy czynić prawdziwą. Trwać w tym, ile On da, gdy się nie śpi. A gdy się przebudzimy, wracać do tego. Zawsze my Jego, dla Niego, z Nim i w Nim, a On zawsze nasz, dla nas z nami i w nas.

Ogólne rady i uwagi

Szczególniej wiara w miłość Jego – Jezusa. Stąd ufność bez granic. Jeszcze większa ufność w pozornym opuszczeniu. A jeszcze większa, gdy wpadniesz w jaki upadek lub niewierność jaką. Chociaż niewierności strzeż się jak ognia i śmierci. Upadłszy natychmiast przyznaj się, upokórz się i z podwójną ufnością przeproś i bądź pewną, że przebaczył. Gdybyś nie wierzyła, że przebaczył, byłby to daleko większy grzech, niż ów upadek.

Obraziłabyś samo serce Jego. Wyrządziłabyś Mu największą krzywdę. Nie miałabyś Go za tego, kim On jest – Boga dobroci i miłości. Nie miałabyś Go za twego Zbawiciela, Ojca, Brata, Oblubieńca. To straszna rzecz taka nieufność! Przez ufność oddajesz Mu i wyrządzasz największą cześć i chwałę. Najwyższą pociechę i przyjemność. Najgłębsze zadowolenie.

To się odnosi do wszystkich przeszłych bied twoich. Ani wątp, że ci odpuszczone. Wierz i ufaj koniecznie i nieskończenie! Kochaj – i tylko kochaj!

Miej zawsze przed oczyma z jednej strony twoją szkaradę i nędzę i złość – to twoje „ja” godne śmierci; z drugiej – Jego cudowność i pełność i dobroć – Jego „ja” najświętsze, tak pełne miłości. Z jednej strony miej dla siebie obrzydzenie, pogardę i nienawiść; z drugiej strony dla Niego całe upodobanie i pragnienie serca, całą cześć rozumu i duszy, całą miłość twjej woli i duszy. Ty zgiń! – A On niech żyje! I żyć będzie w tobie. I tym słowem ponawiam tu, moje dziecko najdroższe, błogosławieństwo, dane ci na początku. W Imię Ojca i Syna i Ducha św. Amen. Pamiętaj, moje dziecko, że to są tylko rady i wskazówki, a żadne przepisy i przykazania. Pamiętaj, że tylko Pan Jezus może ci dać zrozumienie i chcieć i wykonać, więc Go proś o to. Pan Jezus jest sprawcą i dokonawcą i naszej wiary, i nadziei, i miłości. Co On robi, to jedno, to jedno dobre i trwa. Raz jeszcze: wierz w Niego, w Jego miłość, że On ciebie nigdy nie opuści, że On wszystko dla ciebie robi, wszystko da, we wszystkim pomoże. W tej wierze bądź spokojna, bądź bezpieczna, bądź wesoła. Bądź zawsze na łonie Jego, jak dziecko na łonie matki w największym spokoju. Wszakże On doprawdy Oblubieniec twój, a ty Jego Oblubienica. Ani wątp, że On ciebie kocha bez granic – a wskutek tego pragnie ciebie i chce mieć zawsze i posiadać.

I według wielkości miłości ma także dla ciebie wielką cierpliwość, wyrozumiałość, dobroć, przebaczenie – i tylko jednego chce, żebyś Go kochała, i tem więcej kochała, i coraz więcej, więcej kochała. To jego szczęście. I to Jego szczęście niech będzie twojem jedynem szczęściem. Jeżeli w czym upadniesz, powiedz Mu tylko: „Przebacz mi, bom ja Twoja”. To będzie zakłęcie wszechmocne. On ci niczego nie odmówi na to słowo, szczerze powiedziane: „bo ja Twoja”. Amen, amen, amen.

Pan Jezus z tobą, dla ciebie i w tobie. A ty dla Niego i z Nim i w Nim. I znowu On dla ciebie, i z tobą, i w tobie. Oto błogosławieństwo, o które mnie prosiłaś. Niech zawsze będzie z tobą Jezus.

PAWEŁ SMOLIKOWSKI CR
(1849–1926)

OSTATNIE CHWILE I ŚMIERĆ O. WALERIANA KALINKI CR*

Jakie wrażenie wywołała śmierć ks. Semeneni¹ w samemże Zgromadzeniu?

„Strata to nie mała – pisał ks. Tomasz Brzeska² dając znać o niej jako Wikary Generalny wszystkim Domom – ale tak P. Jezusowi się podobało; niech to będzie ku Jego chwale”. Tyle tylko o niej wspomniał.

Ks. Przewłocki³ zapisuje w swoim Dzienniku: „18 listopada. Z Paryża telegramy o śmierci o. Jenerała Piotra Semeneni. Wielka strata dla Zgromadzenia, ale dla duszy umarłego może i lepiej. Był się na starość zaplątał w różne niepodobne sprawy i interesa”.

„Strata to wielka – ale może i lepiej – niech to będzie ku chwale Bożej”.
Oto wszystko!

* Tekst za: P. Smolikowski CR, *Ostatnie chwile i śmierć Księdza Kalinki C.R.*, w: tenże, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. 4, s. 437–452 (maszynopis znajduje się w Bibliotece Głównej Zmartwychwstańców w Krakowie). Redakcja tekstu i przypisów: Tomasz Sułkowski CR i Wojciech Mleczo CR. Walerian Kalinka (1826–1886) – znany historyk i wychowawca. W 1868 r. wstąpił do zmartwychwstańców, a w 1870 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Założył domu i internat zmartwychwstańców we Lwowie. Zob. J. Mrówczyński, *Ks. Walerian Kalinka. Życie i działalność*, Poznań-Warszawa-Lublin 1972.

¹ Piotr Semeneni CR (1814–1886), współzałożyciel Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, sługa Boży.

² Tomasz Brzeska CR (1818–1900).

³ Walerian Przewłocki CR (1818–1895).

O ks. Zbyszewskim⁴ pisze ks. Przewłocki w Dzienniku: „O. Witkowski⁵... w liście swym przypisuje głównie śmierć o. Jenerała przykrym listom z Krakowa od o. Leona”.

Był to jeden list, którego jednak nie posiadamy. Schował go widocznie ks. Witkowski dla dalszego użytku, i zaginął. Że był taki list, to przyznaje samże ks. Zbyszewski w swoim Memoriale. Śmierć ks. Semenienki nie musiała go bardzo dotknąć. Ks. Kalinka wracając z kuracji w tym czasie, na miesiąc może przed śmiercią ks. Semenienki, widział się w przejeździe przez Kraków z ks. Zbyszewskim i ten go przekonał o konieczności usunięcia ks. Semenienki z jeneralstwa. Ks. Orpiszewski⁶ zapisuje, że „w nocy, kiedy po pierwszym, bardzo alarmującym telegramie o agonii o. Piotra, oczekiwaliśmy fatalnej wiadomości, ks. Zbyszewski długo mi wyłuszczał rozmaite krytyki. Trudno mi pamiętać wszystko, ale to mi zostało, że powiedział, iż o. Piotr i o. Hube⁷ nie mieli ślubów, zrobili je tylko na jakiś czas, a nigdy ich potem nie dopełnili”.

A jednak pół roku potem (8 maja 1887) w liście do ks. Przewłockiego sam wyznaje co następuje: „Dawniej, za o. Piotra, starałem się płynąć w kierunku, który mi się wydawał Bożym i o. Piotr, który mię traktował jak brata i syna, niejedno ode mnie, i nie jedną też zniósł przykrość”.

Ks. Kalinka wieść o agonii ks. Semenienki nie tak przyjął, jak ją przyjęto w Krakowie. Nie oczekiwał „fatalnej wiadomości” krytykując, ale ukląkł przy łóżku i długo się modlił, a potem rozporządził, by wszyscy noc całą czuwali w kościele na modlitwie, aż nie przyjdzie nowa wiadomość. Przyszła ona niebawem, więc czuwania nie było, ale był wielki smutek w Domie lwowskim, a ks. Kalinka śmierć ks. Semenienki życiem przypłacił. „Śmierć O. Jenerała – pisze ks. Zbyszewski ze Lwowa 28 listopada 1886 – reszty dokonała. Pod jej wrażeniem o. Kalinka zaczął tracić przytomność” – i już się z łóżka nie podniósł.

Główną troską ks. Kalinki, to była troska o dokończenie *Sejmu Czteroletniego*. Jeszcze 1882 r. pisał był do Rzymu (23 stycznia): „Zdaje mi się, że żaden z Was nie zdaje sobie sprawy z mojego wewnętrznego stanu. Główną potrzebą dla mnie jest dokończyć obrazu upadku Polski. Ona tak silnie i tak głęboko w mojej duszy siedzi, że żadne inne zajęcie jej nie zaspokoi, nie uciszy. Choćbym najmocniej, aż do zupełnego znużenia, był zajęty sprawami internatu i tutejszego domu, zawsze będę

⁴ Leon Zbyszewski CR (1832–1907).

⁵ Władysław Witkowski CR (1837–1893).

⁶ Władysław Orpiszewski CR (1856–1942).

⁷ Józef Hube CR (1804–1891).

czuł w duszy robaka, który mnie gryzie, że historii nie piszę. Ten stan mej duszy niezmienny każe mi mniemać, że wykrycie przyczyn upadku Polski i naszych chorób moralnych i politycznych, jest głównym zadaniem przez P. Boga na mnie włożonym, a doświadczenie odniesione z dotychczasowych publikacji, utwierdza mnie w tym przekonaniu. Tyle razy Wam o tym mówiłem, a zdaje się jakbyście temu nie wierzyli lub brali to za jakąś moją fantazję, i to wyznam otwarcie, rodzi we mnie pewien żal do Was. Przy takim usposobieniu, każde zadanie nowe, które odkłada nadal mój powrót do książek, jest mi wstrętne. Dajcie mi 2 lub 3 lata zupełnej swobody, abym rzeczy dokończył, a wtedy będziecie ze mną mogli co wam się podoba. Jeśli mnie tu zostawicie, to obok zarządu Domu, oddam się kaznodziejstwu; jeśli mnie wezwiecie do Bułgarii, to się zrobię Bułgarem; jeśli mnie wezwiecie do Rzymu, to będę sekretarzem o. Jenerała. Ale dopóki mi swobody do wykończenia mych prac nie dacie, jestem w mej duszy przepołowiony i umartwiony ciągle".

Ten niepokój ks. Kalinki wzrastał, kiedy spostrzegał, że mu już pisanie tak łatwo, jak dawniej, nie idzie. On, który tak dbał nie tylko to, by rzecz sama była dokładnie i jasno przedstawioną, ale żeby i forma, oddanie tej rzeczy, było piękne, nieraz siedział męcząc się nad wykończeniem jakiego okresu, i rady sobie dać nie mógł. To klękał przy stoliku i modlił się, prosząc o pomoc P. Boga, to chodził po pokoju. Wykończył już, a jeszcze rad z pisania nie był. Wołał wtedy ks. Smolikowskiego⁸, odczytywał mu to co napisał: „Uważaj nie na treść samą, ale na muzykę; czy Cię nie razi pewna chropowatość, dysharmonia”.

Czytając jego dzieła tak piękną a gładką polszczyznę napisane, nikt się nie domyślał, ile go to pisanie pracy kosztowało, zwłaszcza w latach ostatnich.

Będąc r. 1885 na wakacjach w Kopyczyńcach pisał do ks. Smolikowskiego (24 czerwca): „Moje zdrowie bardzo powoli się dźwiga. Nie mogę się pozbyć całkowicie scyatyki i rozstroju nerwowego, który mię sił pozbawia i do pracy twórczej czyni niesposobnym. Przez dwa tygodnie czytałem i notowałem o Roussie i przekonałem się, że należałoby napisać obszerny traktat, który by w książce mojej za wiele zabrał miejsca i był niestosownym. Więc na krótkim streszczeniu mych spostrzeżeń przestanę; skróci to robotę; cóż kiedy i na to sił nie ma. Mój *Kołataj* wyjdzie 1 lipca w „Przeglądzie”; odbiorem bardzo uprzejme pochwały, i to mnie jeszcze bardziej upokarza. To uczucie bezsilności i nieudolności jest

⁸ Paweł Smolikowski CR (1849–1926), sługa Boży.

udręczeniem, którego dotąd nigdy w takim stopniu nie znałem. Dawniej, ilekroć zasiadałem do nowej pracy, zawsze miałem przeświadczenie, że jest osłem pierwszego rzędu i dopiero w miarę postępu pracy, przychodziłem do większej siły i pewności siebie. Dziś redakcja coraz trudniejsza, prawie niepodobna, fermentu twórczego coraz mniej, objęcie ogólne mdłe, niepewne, dopiero kiedy co z mozołem nagryzmołę, mogę sobie zdać sprawę z całości i wtedy dokrawam, sztukuję i gładzę. Mam uczucie jakbym oszukiwał czytających, a każda pochwała mego talentu pisarskiego jest dla mnie policzkiem. I ta męka, a coraz cięższa, znaczy mi się na resztę życia; to prawdziwie początek czyśćca; niechże go P. Bóg raczy przyjąć za taki. Mój drogi, proszę Was o modlitwę, abym przez te ostatnie lata mógł na coś się przydać. Zdaje mi się, że byłoby mi nieporównanie łatwiej drugim myśli podawać, kierować, poprawiać, niż samemu bawgrać; bo choć widzę jasno co mam powiedzieć, tchu nie ma".

Na list ten odpisał mu zaraz (26 czerwca 1885) ks. Smolikowski: „Wiem, że się Ojciec gniewać nie będzie, jeśli powiem co myślę. Zdaje mi się, że Ojciec grzeszy tym, że to co Ojciec powinienes uważać za największą łaskę Bożą i być wdzięcznym P. Bogu za to, Ojciec przyjmujesz niechętnie. To uczucie własnej udolności ochrania przeciw Ojca od zarozumienia, pozwala wszystko dobre co Ojciec robisz do P. Boga, a czyż to mała łaska? Kiedy Ojca wszyscy mają za wielkiego, czyżbyś Ojciec chciał i sam siebie mieć za takiego? Toć przecież daleko szczęśliwsza rzecz, że Ojciec widzisz, że jesteś tylko narzędziem – i narzędziem lichem! Praca Ojcu idzie ciężko – tym większa zasługa, pracować nie dla przyjemności, jaką samaż praca zwykła dawać, ale z poczucia obowiązku. Skutki tej pracy są niesłychane. Ja po sobie sądzę, jak każda rzecz przez Ojca napisana, mnie, choć dla mnie przeciw Ojciec mógłś spowszednieć – mnie, mówię, podnosi, oświeca, dodaje zachęty do czynu. Czyż więc to źle, że ojciec widzi te skutki, – a niepodobna by Ojciec ich nie widział – że je widzi, powiadam, w ich prawdziwym świetle i do Boga je musi odnosić? A choćby ojciec już pisać nie mógł, choćby był zupełnym niedołęgą (czym Ojciec nigdy nie będzie, bo zawsze będzie można z Ojca korzystać, i Ojciec nie wytrzymasz żeby nie kierować); ale przypuśćmy nawet stan taki, to jasne samą swoją obecnością Ojciec Internatowi i Zgromadzeniu pomagasz niesłychanie. Nie tylko, że imię Ojca daje firmę, ale, że co do mnie przynajmniej, nie rozumiem jakbym mógł sam być przełożonym, albo prowadzić Internat pod innym przełożonym. Dziwnym może się to Ojcu Drogiemu wyda, że tak teraz piszę, kiedy nieraz skarżyłem się, że mi Ojciec w czymś czasem przeszkodził,

wtrącając się w jakieś drobiazgi. Tak, Ojcze, czasem się wtrącisz, czasem (naturalnie według mego widzenia) przeszkodzisz ale Ojciec nie krępujesz, owszem zachęcasz tam gdzie człowiek zachęty potrzebuje, bo odważa się na rzeczy nowe i dziwne, i gdzie, gdyby był sam przełożony, nie byłby się odważył. Jeśli więc jest jaki rezultat z naszego wychowania, to Ojcu się zawdzięcza. Sądzę więc, że ma Ojciec za co być wdzięczny P. Bogu, tym bardziej, jeśli swoją lichotę i nieudolność widzisz w prawdziwym świetle. Sądzę, że ma Ojciec też obowiązek więcej się oszczędzać, bardzo się do pracy nie przymuszać. Może ta właśnie gorączka i myśl o tym ciągnęła by coś koniecznie skończyć przed śmiercią, najbardziej Ojcu odbiera tej świeżości umysłu i spokoju, a i zdrowiu szkodzi. Spokój i cierpliwość jest znakiem działania Ducha św.

Więcej znaczy dziś to, co Ojciec robisz, jak to, co Ojciec piszesz; dla pisania więc nie godzi się skracać sobie życia".

Na to odpowiedział ks. Kalinka (28 czerwca 1886): „Mój Drogi O. Pawle, dziękuje Ci za twój list z d. 26 t.m; przyniósł mi wielkie pokrzepienie. Przeczytawszy go pomodliłem się mówiąc: *Jeśli tak jest, jak on pisze, spraw abym Ci nigdy nie przeszkadzał w twoim dziele; nie zważaj na ma wolność, którą w ludziach zawsze szanujesz, oddaję Ci ją, przymuszaj mnie i posługuj się mną jak martwym narzędziem.* W mojej trosce o siebie samego, z jednej strony jest żal, że nie potrafię moich prac piśmiennych dokończyć tak dobrze, jakby tego przedmiot wymagał, a z drugiej: iż to co jeszcze zrobię, będzie dużo gorszym, od tego co dawniej zrobiłem. Tej miłości własnej należałoby się pozbyć".

Ale niepokój powracał – i ks. Kalinka przeciążał się pracą. Na wiosnę roku 1886 zapadł ciężko. Miał uderzenie krwi do głowy. Musiał wyjechać z porady lekarza do Kaltenleutgebe, koło Wiednia, na kurację wodną. Stamtąd pisał do Lwowa (6 czerwca 1886): „Po dość długiej podróży, która mnie nie mało zmęczyła, stanąłem wczoraj w Kaltenleutgebe. Winternitz, który jest wielką powagą lekarską w Wiedniu, powiedział mi... że z tak wielu stron i tak mocno byłem mu zalecany, iż uczyni wszystko co w jego możliwości, aby zdrowie moje polepszyć... Musiałem wysłuchać dużo wymówek, że nie przyjął członkostwa w Radzie szkolnej lwowskiej, upewniając że wydział krajowy byłby mnie wybrał. Ale się wytłumaczył, że przy moich zajęciach i niezdroziu, nowych obowiązków podejmować się nie mogę. Miano, jak widzę, zamiar pochnąć mnie do życia publicznego. Za późno".

Dnia 19 czerwca pisze: „Kuracja moja dobrze idzie. Po dwóch tygodniach widzę już na twarzy różnicę i ja sam przypuszczam, że za miesiąc

przyjadę do Was okrągły jak pełnia księżyca... Jest tu profesor i bibliotekarz uniwersytecki z Pesztu, Szilagij. Dowiedziawszy się, że tu bawi *znakomity historyk polski*, zgłosił się do mnie, aby mi powiedzieć, że w tym roku mają otworzyć papiery rodzinne Esterhazego, odnoszące się do rozbioru Polski, które dopiero w sto lat po śmierci właściciela miały być rozpieczętowane. Jam się nie śpieszył korzystać z tej wiadomości... Ale on wrócił do mnie z propozycją i ofiarował się zapytać ks. Esterhazego, czyby pozwolił mi przyjechać do jego zamku na pół drogi z Wiednia do Pesztu, *gdzie ci przygotowujemy, rzekł, przyjęcie, którego nie pożalujesz*".

O ile z jednej strony ujęła mnie jego dobroć, o tyle recepcja niezastuzona w Peszcie mnie odstręcza. Wstydzilibym się, gdyby przed Węgry reprezentował naukę polską taki ignorant, jak ja... Cóż wy na to? Radbym także wiedzieć zdanie ks. Biskupa. Mnie prawdzie i śmiesz ale i wstydzi także, że mnie tu mają za historyka i za uczonego, kiedy ja właśnie jestem tylko lichym ekspertem różnych interesów, które P. Bóg na mnie przysłał. Całkiem inaczej żyć i pracować, aby być godnym nazwiska historyka".

Lekarze powiadali, że ks. Kalinka po wodnej kuracji powinien jeszcze udać się do kąpeli morskich. „Zapytywałem ks. Biskupa, pisze – i o. Leona, czym powinien jechać do morza, jeśli mi każą. Obaj odpowiedzieli stanowczo, że jestem jeszcze potrzebny dla Domu lwowskiego i dla Internatu i że jestem obowiązany poddać się wszystkiemu, czego lekarze zażądata. A zatem poddać się trzeba. Nie tyle czasu żałuję, bo w tym stanie zdrowia, nic robić nie mogę, ile pieniędzy... Do 50 fl. tygodniowo kosztować mnie może. To ciężko na zakonnik".

Pisał to zaraz w pierwszym swym liście. Bracia we Lwowie, wiedząc że zwykle racje ekonomii zakonnej w nim przeważają, obawiali się by w ostatniej chwili, czując się lepiej, jechania do morza nie zaniechał. Więc pisali do Rzymu, do o. Jenerała, by mu rozkaz formalny przysłał.

Pisze też, otrzymawszy go, do ks. Smolikowskiego (9 lipca 1886): „Odebrałem twój list z d. t.m. a w tym samym czasie doszedł mnie list o. Jenerała, który Ci przysłałem. Wyprowadziliście na mnie działo największego kalibru; jednak nie gniewam się o to. I owszem, rad jestem, bo choć już pierwaj uległem pod tylokrotnym naciskiem, to jednak wolę mieć przekonanie, że jadę do morza z posłuszeństwa".

Ta kuracja morska zaszkodziła mu właśnie, lekarze się pomylili.

Zresztą pierwszy atak wskazywał, że przyjdzie drugi; i spodziewano go się. Ale mógł przyjść wcześniej, mógł przyjść później. Zdawało się, że tak prędko nie przyjdzie.

Dnia 27 lipca (1886) pisał ks. Smolikowski do ks. Semeneni: „Choroba o. Kalinki nie wydała mi się tak lekką. Wprawdzie niebezpieczeństwo minęło, ale był to atak, raptowny, coś jakby chwilowy paraliż; atak zwykł się powtarzać, i powtarzać coraz silniej. Naturalnie stanęło mi przed oczyma, co by było gdyby o. Kalinka raptem umarł? O zastąpieniu go jako powagi, o utrzymanie jego wzięcia, o tym mowy być nie może; ale musi jednak ktoś po nim objąć przełożenie. Otóż rzecz się tak przedstawia. O. Kalinka gwałtem mnie pcha na przełożonego, i ani myśli by komuś je przekazać innemu. I ja chcąc odpowiedzieć jego myśli, a przy tym uśmiechało mi się to, że przełożonym będzie ksiądz obrządku ruskiego i tym samym to pociągnie Rusinów, starałem się grać rolę przełożonego i de facto, pod pewnym względem, jestem nim. Rządzenie domem to idzie; ale za to cierpi na tym Internat i Bracia. Teraz dopiero przekonałem się, jak inaczej idzie, i jak wiele można zrobić z Braciami, kiedy po wyjeździe chłopców, mogłem nimi lepiej się zająć. Ale cóż, i w czasie wakacji wolnym zupełnie nie jestem, bo muszę, wiele czytać, żeby mieć co opowiadać i czego uczyć chłopców przez rok szkolny. Ale jeśli to jeszcze jakoś idzie, to przełożenie poza domem tj. stosunki z ludźmi, korespondencje, zupełnie są dla mnie terra ignota. O. Kalinka starał się i do tego mnie zaprawiać, ale zrozpaczył w końcu, widząc, że z ludźmi żyć nie potrafię. Ja to uważam za Opatrznościowe, bo gdybym był udzielał się ludziom nie mógłbym oddać się zupełnie wychowaniu. Powiadają, że jestem dobrym pedagogiem, sądzę więc, że rozumniej mnie zostawić przy internacie, jak kazać porzucić mi to, co umiem, na to żeby zostać lichym przełożonym. Bo dwóch rzeczy naraz rozbić nie można. Te są racje, które za tym przemawiają, że ja przełożonym być nie mogę. Jedna tylko rzecz smutna, że nigdzie u nas na czele nie stoi ksiądz obrządku greckiego; ale to względ ludzi i przeciwny naszej Regule, bo właśnie oglądając się na to, robiłoby się różnicę w obrządku, bo by się kogoś robiło przełożonym dlatego, że jest obrządku greckiego”.

I prosił na wszystko by przeznaczono kogoś na następcę o. Kalinki i wczasu przy nim go postawiono, by mógł powoli wtajemniczać się we wszystkie sprawy. We Lwowie tedy, pomimo, że ks. Kalince kuracja w Kaltenlentgeben bardzo służyła, myślano na serio o bliskim jego końcu.

On sam powiedział ks. Smolikowskiemu, że 60 lat nie przeżyje, bo i Ojciec jego i brat, w tym wieku umarli. Umarł też mając jak raz lat 60!

Po przyjeździe z kuracji zapadł był na scyatykę, na którą zwykle zapadał.

Choroba ta z początku nie miała nic groźnego.

Przyszła wiadomość o śmierci ks. Semenki (Musiała ona nim bardzo wstrząsnąć). Ta wiadomość go dobiła. Jeszcze się silił by przez dwa wieczory dyktować z łóżka ks. Borowskiemu do „Wiadomości Kościelnych” krótki życiorys nieboszczyka; (w którym przelał całą swą cześć) z którego widać jak wysoko cenił i poważał ks. Semenkę, ale potem dostał kongestji do głowy, z której wyrodziło się zapalenie już śmiertelne.

Sztuka lekarska nie mogła pomóc tam, gdzie jak widać, kończyło się zadanie człowieka.

Ks. Kalinka, odtąd był bez przytomności i lekarze nie robili nadziei, żeby jej odzyskał, jeśliby choroba nie ustąpiła.

Po gazetach lwowskich drukowano codziennie biuletyny o chorobie, dowiadywali się przyjaciele ks. Kalinki o jego zdrowie. Codziennie przychodził też ks. Biskup Puzyna⁹, ale widzieć chorego nie chciał. „Nie mógłbym znieść widoku o. Kalinki mówiącego od rzeczy”, powiedział. My musieliśmy patrzeć na to! Co za boleść dla nas! A nie było nadziei nawet by mu móc udzielić Sakramentów św. Były czasem błyski, które wskazywały, że ma świadomość tego co się z nim dzieje. Ale to były błyski tylko. Raz, kiedy ks. Smolikowski czuwał przy nim zaczął szarpać kołdrę. „Co Ojciec robi?” – „Trzeba wszystko drzeć”. Potem raptem podniósł się, usiadł i rzekł: „Przychodzi furia”, i zaczął odmawiać głośno, powoli, Ojczy nas – i uspokojony położył się znowu.

Kiedy tak trzeci już tydzień leżał nieprzytomny, a lekarze już żadnej nadziei nie robili by ją odzyskał, postanowiono tedy choć nieprzytomnemu udzielić Olejów Świętych. Już zebrano się na oznaczoną godzinę i już miano ten akt religijny rozpocząć, aż oto stał się cud prawdziwy, bo ks. Kalinka przyszedł do zupełnej przytomności, jakby na zawołanie i trwał w niej przeszło dwie godziny! Wypowiadał się, przyjął ostatnie namaszczenie, wiatyk i przemówił do zebranych u łóża Braci, a przemówił przepięknie. On, który dawniej tylko o *Sejmie czteroletnim* i o Internacie myślał, w tej chwili ani słówka nie wspomniał o nich, bo już zrobił z nich ofiarę P Bogu i Jemu tę rzecz oddał: „Kiedy się umiera, powiedział, inaczej się patrzy na rzeczy jak za życia. Jeśli mam jaką zasługę to tylko tę chyba, że mam tu zgromadził w grono zakonne i ono, ufam P. Jezusowi, już się nie rozejdzie”.

Sejm czteroletni i Internat były dla niego w chwili śmierci tylko szczęgółami tego dzieła, które tutaj stworzył. A to dzieło, to najprzód myśli

⁹ Jan Puzyna (1842–1911), od 1886 r. sufragan lwowski, od 1894 r. biskup krakowski, a od 1901 r. kardynał.

odrodzenia się wewnętrznego przez spłacenie dawnych długów i poprawę naszą; to zmartwychwstanie nasze. To następnie system wychowania, sposób prowadzenia młodzieży. To dzieło, tę myśl Zgromadzenia zakonne będzie w czyn wprowadzać, stosować i dalej rozwijać. Zakładając dom zakonny nie tylko dzieło swe utrwał, ale je rozwijał, bo swą myśl powierzał nie literom książki, ale ludziom żywym.

Ale myśl ks. Kalinki sięgała wyżej jeszcze i dalej. Był zawsze gorącym patriotą i przy śmierci nim być nie przestał. On chciał zawsze pracować dla Polski, i kiedy go pytano w Nowicjacie, jak będzie dla Polski pracować, jeśli go gdzieś daleko np. do Chin pošlą? Odpowiedział: „i tam pracując pracowałbym dla Polski, ofiarując P. Bogu moje prace i cierpienia za Polskę”.

Parę miesięcy przed chorobą zapytany przez ks. Smolikowskiego, czy myśli, że Polska będzie, jak dawniej, niepodległą?. „Nie. – odpowiedział – Przy dzisiejszych wielkich aglomeracjach państwowych to niepodobna. Nasza przyszłość jedynie w połączeniu z Rosją leży. Jeśli Rosja da nam autonomię, wolność wyznania, uszanuje język nasz, naszą odrębność narodową, niczego więcej nie możemy pragnąć. Nawet ekonomicznie przypadniemy oddzieleni od Rosji. Nasz przemysł i handel tylko w połączeniu naszym z Rosją może kwitnąć. Ale, dodał, do takiego połączenia nigdy nie przyjdzie. Prusy na to nie pozwolą. One względem nas trzymają się swej dawnej, krzyżackiej polityki. Jak przed wiekami przeszkadzali połączeniu się Litwy z Polską, tak i teraz, ile razy poczyną się jakieś zbliżenie Polaków i Rosjan do siebie, tyle razy robią wszystko co mogą, aby jednych na drugich podjudzać, bo dobrze to wiedzą, że gdyby Polska z Rosją się połączyły, Prusy by zginęły”.

Zapytany też raz czy sądzi, że się Rosja kiedy nawróci, odpowiedział: „Póki Romanowie są na tronie, nigdy”, bo miał tę rodzinę jako niemiecką, podatną wpływom pruskim. A że ks. Kalinka był człowiekiem praktycznym, nie lubiał bawić się w teorię, które za niemożliwe uważał, ludzi siebie i drugich nadziejami, które za nieziszczalne uważał. Nie tak tedy o Rosji jak o Rusi myślał. Pragnął by Polska naprawiła dawne swe błędy i z Rusinami po bratersku się połączyła. Tej myśli pojednania Rusinów z Polakami poświęcił ostatnie lata swego życia.

Ale co niemożliwym jest u ludzi, możliwym jest u Boga, i ks. Kalinka przed śmiercią do dawnych nadziei wrócił i o Rosji myślał. „Widzę to jasno teraz – powiedział w tej swojej ostatniej przemowie – że prawdziwe zadanie Polski to spełnienie przykazania Chrystusowego, byśmy nieprzyjaciołom naszym za złe dobrem odpłacali. Polska powinna Rosji,

za niesłychane krzywdy odpłacić największym dobrem dając jej prawdziwą wiarę, pracować winna nad jej nawróceniem”.

Mówił o tym z nadzwyczajnym zapałem, a ponieważ ks. Smolikowski żył tą myślą i dla tej myśli obrządek grecki przyjął, błogosławił go i utwierdził w tej myśli. A tak był nią przejęty, że dodał: „jeśli mi P. Bóg da jeszcze kilka lat życia, to już nie ja ciebie, będę prowadził, ale służył tobie będę”.

Dla uzupełnienia opisu ostatnich chwil, podajemy fragmenty listu napisanego do ks. Tomasza Brzeski dnia 14 grudnia 1886: „Kazał mi Najprzewielebniejszy Ojciec od czasu do czasu donosić o stanie choroby naszego Ojca Przełożonego. Nie ma żadnej nadziei uratowania życia, jak mi dzisiaj jeszcze doktor powiedział, choć choroba może jeszcze potrwać dłużej, bo sił żywotnych dosyć. Zapalenie mózgu ustąpiło, a teraz wskutek zapalenia następuje rozrzedzenie mózgu. Choroba podobno rodzinna w rodzinie Kalinków. W mieście współczucie nadzwyczajne. Zdaje się, że przez pamięć dla o. Kalinki ci co się Internatem opiekowali i nadal opiekować się będą. Z tym nawet dały się słyszeć osoby najbardziej wpływowe... W samym o. Kalince przez czas choroby zaszła ogromna zmiana. (Nie ma co ukrywać, boć o tym wszyscy wiedzą, że o. Kalinka był uosobioną czynnością własną – przekreślone). Kiedy już się choroba zapowiadała, widząc jak go preokupuje los internatu po jego śmierci, starałem się go uspokoić i wpłynąć na to, by przecież zdał tę swoją troskę na Boga. On, w odpowiedzi na to, takie mi dziwne teorie wygłosił o różnicy zakonnika prostego a zakonnika polityka, teorie mające usprawiedliwić jego brak zdania się na Wolę Bożą, żem był bardzo zatrwożony, widząc, że może umrze nieprzytomny i przed śmiercią tego aktu chrześcijańskiego poddania się woli Bożej, tej ofiary dla miłości P. Boga z tego co najdroższe, nie uczyni. (Ta nadzwyczajna czynność własna – przekreśl). Ten brak spokojnego zdania się na P. Boga, był też przyczyną jego choroby i jego śmierci (bo bez cudu żyć nie będzie).

Pisanie *Sejmu czteroletniego* męczyło go, bo wciąż go ta myśl preokupowała, że go nie skończy; los internatu wciąż mu leżał na głowie, stąd i do pisania *Sejmu* brał się gorączkowo. Kiedy zapadł silnie na scyatykę ostatnią razą, to go wprowadziło w najwyższe rozdrażnienie, że czasu traci, który sobie jak raz był przeznaczyl na pisanie. To rozdrażnienie wywołało kongestię silną do głowy, która przeszła w zapalenie mózgu.

(Jaka różnica ze śp. O. Jenerałem! O. Kalinka i o. Jenerał to dwa przeciwne siebie bieguny. Czytałem gdzieś, że trzeba tak ufać Bogu jakby od nas nic nie zależało a wszystko od Boga, a tak czynić jakby od nas wszystko zależało. Pierwszego warunku nie miał o. Kalinka, drugiego o. Jenerał). – przekreśl.

Aż oto dziwna zmiana zaszła w duszy o. Przełożonego! Kiedy odbyła się, i jak, to samemu chyba Bogu wiadomo. Choć leżał nieprzytomny, snąc w duszy jego odbywała się praca wewnętrzna, owo ostatnie bożowanie. Zdradzało się ono chwilowymi przytomniejszymi słowami. Kiedy do nas przemawiał po przyjęciu Olejów św. mówił jak święty. Wszystko zdawał na Boga z dziwnym spokojem. Jak przedtem doktorów nieraz pytał w chwilach jeszcze przytomnych, ile lat jeszcze będzie żył? I wciąż powtarzał, że potrzebuje skończyć *Sejm czteroletni*, tak teraz zupełnie zdawał się na wolę Bożą. O Sejmie nie wspominał ani słowem, a bardzo wyraźnie oświadczał nieraz, że pragnie połączyć się z Panem. Przedtem tak pragnął lat jeszcze życia, teraz mówił o śmierci jako o rzeczy najpożądanszej. Kiedy mu dawano wodę z Lourdes, on jej przyjąć nie chciał, dopiero na uwagę, że mu tej wody nie dają by zdrowie odzyskał, lecz żeby Matka Najświętsza przy ostatniej godzinie była mu łaskawszą, napił się z uśmiechem szczęścia.

W zakonach żeńskich i na pensjach modlono się o jego uzdrowienie. Powiedziano mu o tym: *Niechby się raczej modliły o to*, rzekł, *by się wola Boża spełniła*.

Dziś jeszcze miał chwilę przytomną, i mówił: *To nic nie znaczy czy wyzdrowieje czy nie; rzecz główna by stała się wola Boża*.

Jaki cud łaski Bożej! Ale dla mnie ta łaska nadzwyczajna była zarazem, że o. Kalinka już żyć nie będzie. Pomimo, że lekarze przed tygodniem jeszcze dawali nadzieję, ja wciąż powtarzałem: *gdyby miał żyć, P. Bóg nie dałby mu takiej chwili, nie robiłby takiego cudu*. I dlatego w listach nie robiłem żadnej nadziei, choć ją tu czasem robiono. Z pewnym strachem patrzę w przyszłość przed sobą; nie rozumiem jeszcze jak Zakład nasz będzie mógł iść bez o. Kalinki, jak ja sam będę mógł o własnych siłach! Może za karę żem nie był dobrym podwładnym P. Bóg chce bym skosztował przełożęństwa! Dla mnie – dziś kiedy nie stanie ks. Kalinka – byłoby marzeniem (niech Ojciec przebaczy głupstwu!) powrócić z Ojcem do Adrianopola i tam odpłacać Ojcu prawdziwym i synowskim posłuszeństwem za moje dawniejsze niezakonne postępowanie. Wtenczas czułbym się prawdziwie szczęśliwym i spełniłyby się moje dawne życzenia, złożyć kości na cmentarzu Kryżhane obok naszych biednych Unitów! Ale to marzenie, bo czyż podobne do spełnienia?! Niech przynajmniej te słowa Ojcu Najdroższemu dowiodą, że czuję zawsze i uznaję moją winę i pragnę ją zmazać".

Ks. Kalinka umarł w dwa dni po napisaniu tego listu, tj. 16 grudnia 1886 r.

PIOTR SEMENENKO CR, JULIAN FELIŃSKI CR,
STEFAN PAWLICKI CR, PAWEŁ SMOLIKOWSKI CR,
ŁUKASZ WRONOWSKI CR

PROGRAM I PLAN NAUK UŁOŻONY W RZYMIE W SIERPNIU 1874 ROKU*

Cel naszych zakładów naukowych

Celem naszych zakładów naukowych ma być wychowanie młodzieńca na doskonałego człowieka–chrześcijanina.

* Rękopis znajduje się w Archiwum Zmartwychwstańców w Rzymie pod sygn. 64851. Tekst, świadczący o wysokiej świadomości pedagogicznej elity zmartwychwstańców, został prawdopodobnie spisany ręką ks. Łukasza Wronowskiego CR (z kilkoma uwagami na marginesie dodanymi w 1875 i 1879 r.). Żaden z dotychczasowych historyków Zgromadzenia (P. Smolikowski, Wł. Kwiatkowski, J. Iwicki, J. Mrówczyński) nie cytował tego dokumentu (choć opisywano sam fakt spotkania w Subiaco), ani nie wskazywał na jego obecność w archiwum. Stąd można wyciągnąć wniosek, że nie był im znany. Został odnaleziony w czasie kwerendy archiwaliów dotyczących Misji Bułgarskiej. Na zwołanej przez Przełożonego Generalnego Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego naradzie pedagogicznej, która miała miejsce w Subiaco k. Rzymu (a nie w samym Rzymie, co sugeruje tytuł dokumentu) w dniach 6-9 sierpnia 1874, byli obecni: ks. P. Semenenko CR (Przełożony Generalny), ks. Julian Feliński CR (Asystent Generalny), ks. Stefan Pawlicki CR (vice-rektor Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie), ks. Łukasz Wronowski CR (vice-dyrektor szkoły w Adrianopolu) oraz ks. Paweł Smolikowski CR. Na spotkaniu ustalono treści i zasady wychowania chrześcijańskiego, jakimi powinni kierować się zmartwychwstańcy w swych placówkach wychowawczych. Ks. P. Semenenko wiedział, że od tego porozumienia zależy sukces przedsięwzięć wychowawczych w zakładach zmartwychwstańczych. Przełożony Generalny tak wspomina tamto wydarzenie: „Mieliśmy w pięciu pedagogiczne posiedzenia, przez pełne dni cztery z rana i w wieczór, i przyszliśmy do zupełnego porozumienia co do sposobu prowadzenia szkoły i seminarium. Bardzo za to dziękuję Panu Bogu, bo jest to fundament na przyszłość. Bardzośmy się dobrze porozumieli, a szczególnie co do treści i metody wychowania” (List do ks. A. Jełowickiego CR z 13 VIII 1874, [w:] P. Semenenko, *Listy*, t. 12, Rzym 2007, s. 190). Rękopis odnalazł i zredagował ks. Wojciech Młeczko CR.

Naukowe wychowanie rozpada się na dwa wielkie kierunki: Na wychowanie 1° duchownych i 2° świeckich członków społeczeństwa. Spół sposób wychowania młodzieńca powinien być skierowany na rozwinięcie władz człowieka w duchu chrześcijańskim.

Świat cały składa się z idei, materii i czynów.

Trzy główne władze człowieka: umysł, uczucie i wola odpowiadają trzem składnikom świata.

Przedmiotem myśli ludzkich są idee wyrażone poprzez język.

Przedmiotem uczucia – serca jest materia, a więc zewnętrzna postać przyrody, jej piękno, a więc ideał (jako przykład) poezja, literatura, sztuki piękne – nauka przyrody.

Przedmiotem woli są czyny, a więc historia.

Nauka religii działa na wszystkie władze człowieka i jest wszelkiej nauki podstawą i prawidłem. Obejmować ma zasady wiary i moralności. Liturgię i symbolikę liturgiczną, i naukę życia, czyli naukę o obowiązkach człowieka i o obowiązkach szczególnych stanów.

Wychowanie więc młodzieńca zależy na wychowaniu jego umysłu, serca i woli na podstawie religii chrześcijańskiej.

Wychowanie umysłu skutecznia się przez naukę języka własnego przede wszystkim, a następnie innych potrzebnych w danych stosunkach. Nauka języka działa na umysł i rozwijać winna myśli.

Wychowanie serca odbywa się przez naukę literatury – sztuk pięknych i nauk przyrodzonych, co wszystko rozwija uczucie. Nauka ta obejmować będzie literaturę własnego języka, sztuki piękne i nauki przyrodzone w danym zakresie, wreszcie historię w biografiami przez pokazanie ideału w mężach świętych.

Wychowanie woli odbywa się przez naukę historii. Nauka historii powszechnej na tle historii świętej ma działać na wolę i takową rozwijać przez pokazanie żywego stosunku człowieka z Bogiem – czyli rządów Bożych na ziemi. Geografia jest pomocniczką historii.

Zakład nasz bułgarski w Adrianopolu¹

Cel główny zakładu wychowanie duchownych.

Ogólne uwagi

A. Co do wychowania

Aby dziecko było przyjęte do zakładu trzeba, aby miało minimum lat siedem, maksimum lat dziesięć dla miejskich dzieci, dla wiejskich uwzględnia się (12 lat).

1. Powinny się odbywać rekolekcje roczne od 3-5 dni.
2. Powinny się odbywać rekolekcje miesięczne, zastosowane do wieku.
3. Uczęszczanie do sakramentu pokuty i Komunii obowiązkowym jest według zwyczaju obrządku wschodniego 4 razy do roku. Dążyć jednak należy przez wychowanie dzieci w duchu pobożności, ku czemu służyć mają rekolekcje, aby dzieci pragnęły z własnej woli częściej przystępować do sakramentów świętych. Rozkazywać jednak nie godzi się. Nieprzystępowanie zaś do spowiedzi 4 razy do roku według kościelnego zwyczaju jest dostateczną przyczyną do wydalenia ucznia z zakładu, i owszem, jest koniecznym w takim razie wydalenie.
4. Winno być czytanie przy stole – żywotów świętych lub historii świętej i kościelnej lub w ogóle ksiąg moralnych.
5. Czas rekreacyjny poświęcać należy spacerom, gimnastyce i śpiewom (oprócz lekcji śpiewu), niewykluczone są jednak gry niewinne a szczególnie rozwijające siły dzieci.
6. Na spoczynek potrzeba przeznaczyć minimum osiem godzin, w łóżku dziecko powinno być 8½ rachując czas potrzebny do zaśnięcia.
7. Starać się należy o urządzenie takie, aby każdy z uczniów mógł się ubrać w kwadrans.

B. Co do nauk

Zakład dzieli się na:

- 1° Szkołę czyli klasę elementarną
- 2° Gimnazjum
- 3° Kurs seminaryjski
- 4° Kurs pedagogiczny

¹ Dzisiejsze tureckie miasto Edirne. Zakład wychowawczy zmartwychwstańców w Adrianopolu (1863-1916) składał się ze szkoły elementarnej, prestiżowego gimnazjum, seminarium nauczycielskiego, szkoły zawodowej oraz seminarium duchownego (przyp. red.).

- 1° Szkoły elementarnej zadaniem jest przygotować ucznia do gimnazjum.
- 2° Gimnazjum dzieli się na 6 klas, 3 klasy niższe i 3 wyższe.
- 3° Kurs seminaryjski dzieli się na: a) kurs filozofii dwuletni, b) kurs teologii czteroletni.
- 4° Kurs pedagogiczny połączony jest z pierwszym rokiem kursu filozoficznego.

Językiem wykładowym jest język bułgarski w gimnazjum, łaciński w seminarium.

W trzech wyższych klasach, czyli w gimnazjum wyższym języki, których się uczyć mają uczniowie, będą wykładane w tychże samych językach: np. nauka języka łacińskiego, francuskiego itp. będzie wykładaną w języku łacińskim, francuskim itp. względnie.

Wszystkie przedmioty główne wychowania to jest religia, każdy język i historia (z geografią) są wykładane w całości tak w niższym (3 klasy niższe) jak w wyższym (3 klasy wyższe) gimnazjum. W niższym w sposób elementarny, w wyższym w sposób rozumowany.

Inne przedmioty stopniowo przez sześć klas.

1. Klasa elementarna

Najmniej lat siedem winien mieć uczeń mający być przyjętym do szkoły elementarnej – jeśli intern – ekstern może mieć więcej.

Nauki w tej klasie będą wykładane:

- 1° Katechizm cały krótki.
- 2° Pierwsze wiadomości z historii św.
- 3° Czytanie po bułgarsku.
- 4° Czytanie po słowiańsku.
- 5° Przynajmniej poznanie alfabetu łacińskiego.
- 6° Pisanie.
- 7° Rachunki – cztery pierwsze działania.
- 8° Początki rysunków.
- 9° Ćwiczenia umysłowe, których zadaniem jest nie tylko ćwiczenie pamięci przez uczenie na pamięć wierszy krótkich itp., ale nadto obznajmianie dzieci i przyuczanie ich do zastanowienia się nad tym, co nas otacza. Wchodząc tu będą ogólne pojęcia o geografii i historii, o zjawiskach natury itp. Wszystko to zastosowane do pojęcia wieku dzieciennego.
- 10° Śpiew.

Klasa elementarna mieścić się może w jednej izbie lub w więcej, stosownie do liczby uczniów i potrzeby miejscowej.

2. Gimnazjum – nauki

- 1° Religia. Wykładanym będzie w ciągu 3 lat katechizm cały. 4 rok liturgika i symbolika liturgiczna. 5 rok katechizm rozumowany. 6 rok nauka moralna życia czyli o stanach i obowiązkach (ukszałcenie sumienia).
- 2° Historia św. w połączeniu z historią powszechną na tle historii św. cała w krótkości w ciągu lat trzech. Metoda biograficzna winna być użyta. Geografia ogólnie, a samego kraju szczegółowo. W wyższym gimnazjum historia św. i powszechna oddzielnie od siebie sposobem pragmatycznym.
- 3° Język łaciński. Uczeń kończący gimnazjum powinien rozumieć każdą książkę łacińską. Wykładanym będzie w niższym gimnazjum całkowicie ale elementarnie, w wyższym rozumowanie.
- 4° Język grecki wykładanym będzie do tyłu, by uczeń kończący gimnazjum mógł zrozumieć łatwiejszych autorów.
- 5° Język bułgarski przez wszystkie klasy z dokładnością. Zakończonym będzie w szóstej klasie retoryką.
- 6° Język słowiański w niższym gimnazjum całkowicie, ale elementarnie (gramatyka rozumowana). Literatura na filozofii.
- 7° Język francuski obowiązkowy – uczeń kończący gimnazjum powinien umieć tyle, aby mógł rozumieć książki francuskie.
- 8° Język niemiecki dowolny – w zakresie francuskiego winien być wykładanym.
- 9° Język turecki – obowiązkowy.
- 10° Arytmetyka wykładać się będzie
w I^{ej} klasie liczby wielorakie
w II^{ej} ułamki zwyczajne i dziesiętne
w III^{ej} reguły trzech wszystkich
w IV^{ej} potęgi i pierwiastki
w V^{ej} logarytmy.
- 11° Algebra w V i VI. Cztery działania algebraiczne i równania pierwszego i drugiego stopnia.
- 12° Geometria wykładać się [będzie]
w II i III klasie planimetria
w IV solidometria
w V trygonometria

- w VI mechanika
- 13° Nauki przyrodzone
w II klasie zoologia
w III – botanika
w IV – mineralogia
w V – fizyka
w VI – chemia
- 14° Higiena czyli fizjologia człowieka w VI klasie.
- 15° Kaligrafia w niższym gimnazjum.
- 16° Rysunki przez wszystkie klasy; wykład zacznie się od rysunków liniowych – dojdzie do głów ludzkich.
- 17° Śpiew w całym gimnazjum.

3. Kurs seminaryjski

Kurs seminaryjski trwać będzie 6 lat. Do przyjęcia do seminarium potrzeba, aby kandydat miał przynajmniej 16 lat.

Kurs seminaryjski dzieli się na filozoficzny dwuletni i teologiczny 4° letni.

Kurs filozofii

Powinien być rozdzielony na dwie klasy oddzielne z powodu dołączonego doń kursu pedagogicznego.

Rok 1^y

Wykładaną będzie

1° Logika	5 lekcji tygodniowo
2° Pedagogika	4 lekcji " " "
3° Żywot Chrystusa P.	3 " " " " "
4° Język grecki	3 " " " " "

Rok 2ⁱ

1° Metafizyka	5 lekcji tygodniowo
2° Historia Objawienia i filozofii w starym świecie	5 " " " " "
3° Język grecki	3 " " " " "
4° Literatura staro-słowiańska	2 " " " " "

Kurs teologii

Wykładanym będzie w jednej izbie kolejną traktatów w każdym roku.

Przedmioty wykładane będą następujące:

- 1° Teologia dogmatyczna 5 lekcji tygodniowo w ciągu lat trzech, w czwartym roku historia dogmatu.
- 2° Teologia moralna 5 lekcji tygodniowo w ciągu lat trzech, a w czwartym roku nauka prowadzenia dusz (ascetyka pastoralna).
- 3° Prawo kanoniczne 2 lekcji na tydzień przez cztery lata.
- 4° Pismo Święte 2 lekcji na tydzień przez cztery lata.
- 5° Liturgika 2 lekcji na tydzień przez sześć lat (wspólnie dla obu kursów).
- 6° Śpiew kościelny.

NB. Alumni na wakacje do rodziny nie wyjeżdżają. Ubiór alumnów ma być: suknia czarna i pas czerwony.

4. Kurs pedagogiczny

Młodzieniec kształcący się na nauczyciela wiejskiego powinien umieć to, co się wykłada w gimnazjum niższym. Potem uczeńszcza na pedagogikę na kursie filozoficznym i uczy się ogrodnictwa w oddzielnie naznaczonych lekcjach.

Szkoła francuska w Adrianopolu

Nauki wykładane w tej szkole winny być następujące:

1° Religia. 2° Język francuski. 3° Język niemiecki. 4° Historia powszechna na tle historii św. wraz z geografią, jak w gimnazjum bułgarskim niższym. 5° Matematyka i ile można dużo. 6° O ile można historii naturalnej. 7° Fizyka. 8° Rysunki. 9° Kaligrafia. Języki miejscowe turecki i grecki dowolny.

NB. Bułgarzy, o ile można, nie będą wyjeżdżać na wakacje do rodziny, a szczególnie do rodziny schizmatycznej.

NB. Doda się osobny wykaz ilości lekcji tygodniowo w każdym przedmiocie dla gimnazjum bułgarskiego.

Plan niniejszy ułożonym został na wspólnej naradzie Ojców N.P.W.O. Generała Piotra Semeneni², P.W.O. Juliana Felińskiego³ Asystenta

² Sługa Boży ks. Piotr Semenenko CR (1814–1886) – święcenia kapłańskie otrzymał w Rzymie w 1841 r., współzałożyciel zmartwychwstańców i długoletni przełożony generalny tego zgromadzenia (1842–1845 oraz 1873–1886), jeden z najwybitniejszych teologów i filozofów katolickich drugiej połowy XIX wieku (przyp. red.).

³ Julian Feliński CR (1826–1885) po święceniach kapłańskich (1866) wstąpił do zmartwychwstańców. Wieloletni asystent przełożonych generalnych: o. H. Kajsiewicza i o. P. Semeneni. Na skutek nieporozumień wystąpił ze zgromadzenia w 1882 roku (przyp. red.).

Generalnego, W.O. Stefana Pawlickiego⁴ vice-rektora Kolegium Polskiego w Rzymie, W.O. Pawła Smolikowskiego⁵ doktora świętej teologii, W.O. Ludwika Łukasza Wronowskiego⁶ vice-dyrektora szkoły adrianopolskiej.

Wszystko, co się zawiera w tym planie, jest zadecydowanym i zatwierdzonym przez N.P.W.O. Generała.

Narady odbywały się w Subiaco w dniach 6°-7°-8° i 9° Sierpnia stili-novi 1874 r.

⁴ Stefan Pawlicki CR (1839–1916) – profesor, filozof i historyk filozofii, rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego. Wstąpił do zmartwychwstańców w 1862 r. Cztery lata później został kapłanem (przyp. red.).

⁵ Sługa Boży ks. Paweł Smolikowski CR (1849–1926) – pierwszy zmartwychwstaniec wyświęcony w obrządku bizantyjskim (1873 r.). Pracował jako wychowawca w Bułgarii, we Lwowie i Krakowie. Był długoletnim rektorem Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie. Przez 10 lat pełnił funkcję przełożonego generalnego Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Zob. J. Mrówczyński, *Sługa Boży ksiądz Paweł Smolikowski CR (życie i dzieło)*, Kraków 2000 (przyp. red.).

⁶ Łukasz Wronowski CR (1839–1883) pierwsze śluby w zgromadzeniu zmartwychwstańców złożył w 1869 r. W tym samym roku został wysłany do Adrianopola. Święcenia kapłańskie otrzymał w obrządku wschodnim w roku 1873. W Adrianopolu spędził 26 lat. Pełnił tam funkcję m.in. rektora zakładu wychowawczego (1887–1895) (przyp. red.).

STEFAN PAWLICKI CR
(1839–1916)

ROZKŁAD NAUKI W GIMNAZJUM BUŁGARSKIM W ADRIANOPOLU*

Plan nauk w gimnazjum bułgarskim

Uwagi wstępne.

Gimnazjum bułgarskie rozpada się na sześć klas, w każdej uczeń przebywa rok jeden. Trzy klasy niższe (I, II, III) stanowią gimnazjum niższe, trzy ostatnie są gimnazjum wyższym. Gimnazjum wyższe rozpada się na dwie sekcje odrębne, łacińską i realną, aby dać uczniom sposobność już to przygotować się do stanu duchownego już to

* Rękopis znajduje się w Archiwum Zmartwychwstańców w Rzymie pod sygn. 31606. Został napisany na początku 1874 roku. Gimnazjum w Adrianopolu (dziś tureckie Edirne) funkcjonowało w latach 1864–1914(?) i było największą i najbardziej rozwiniętą szkołą zmartwychwstańców w Bułgarii. W pierwszych latach działalności kształciło około stu uczniów, a w szczytowym okresie liczba sięgała stu pięćdziesięciu. Absolwenci odznaczali się dobrym wykształceniem naukowym i postępowaniem moralnym. Dyplomy gimnazjum uznawane były przez uniwersytety zagraniczne jako dyplomy gimnazjów własnych. Uczniowie, którzy ukończyli naukę z wyróżnieniem, byli przyjmowani bez egzaminów wstępnych na uniwersytety we Francji, Szwajcarii i Austrii. Szkoła w Adrianopolu pomyślnie rozwijała się pod kierunkiem ks. P. Smolikowskiego CR. Stała się jedną z najbardziej postępowych i znaczących szkół średnich w Bułgarii. Wraz ze szkołą w Adrianopolu prowadzony był internat (istniejący od jej założenia) w którym szczególnie dbano o zaszczepienie gruntownych uczuć religijnych i patriotycznych [za: W. Mleczeko, *Instytucje edukacyjne zmartwychwstańców. Zarys historii i działalności*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 12(2006), s. 178]. W tekście nieznacznie uwspółcześniono ortografię i interpunkcję. Redakcja tekstu: Wojciech Mleczeko CR. Edycja komputerowa: Mateusz Mleczeko.

wykształcić się do jakiego zawodu świeckiego wedle ich powołania a życzenia rodziców.

Uczeń pragnący być przyjętym do zakładu, powinien mieć przynajmniej lat dziesięć i poddać się ściślemu popisowi, którego celem ma być wykazanie, że umie płynnie czytać i pisać w języku bułgarskim i cerkiewnym, zna dokładnie cztery działania arytmetyczne, a co najważniejsza, jest dostatecznie przysposobionym do Komunii pierwszej.

Wszyscy uczniowie miejscowi którzy nie są w internacie, muszą pozostać w szkole od rana do wieczora i brać udział ciągły nie tylko w lekcjach, lecz także w obiedzie wspólnym i wszystkich rekreacjach. Wieczorem wracają do domów swoich. Korzyści z takiej metody płyną nieobliczone, krótkość jednak czasu każe odłożyć ich wyliczenie do rozprawy ustnej, gdyby okazała się jaka tego potrzeba lub też do pamiętnika osobnego. Tylko w niedziele i święta eksterni po nabożeństwie skończonym wracają do rodziców i przepędzają resztę dnia w kole rodzinnym. Stosunek uczniów do zakładu podczas wakacji powinien być przedmiotem rozbioru osobnego, którego jednak robić nie można bez dokładnej znajomości stosunków miejscowych. W niedziele i święta uczniowie będą na kazaniu a w pierwszą niedzielę każdego miesiąca przystąpią do stołu Pańskiego i odbędą ćwiczenia duchowne, zastosowane do ich wieku młodego i sił jeszcze niewyrobytych.

Każdy dzień roboczy jest także dniem szkolnym, z tym jednak wyjątkiem, że w środę i sobotę lekcje dawane są tylko przed południem, a po obiedzie przeznaczają się na przechadzkę dłuższą lub inną rozrywkę, tyle potrzebną umysłom młodocianym.

Dzień szkolny rozpada się na trzy rodzaje zajęć, które przeplatając się nawzajem, usuwają niebezpieczeństwo utrudzenia nad miarę a dają pole przestronne nie tylko kształcenia umysłowego lecz także wychowania moralnego i cielesnego:

- 1° lekcje publiczne;
- 2° studium prywatne i repetycje w salach wspólnych pod dozorem inspektorów zakładu;
- 3° wspólne posilenia i zabawy, wśród których zajmują miejsce przednie: śpiew, ćwiczenia gramatyczne, przechadzki.

Językiem wykładowym w trzech klasach niższych jest tylko bułgarski, w gimnazjum wyższym sekcja łacińska posługuje się językiem łacińskim, sekcja realna językiem francuskim, z wyjątkiem religii, historii powszechnej i geografii, które w obu sekcjach wykładane są po bułgarsku. Czytanie podczas wspólnych posiłek odbywa się zawsze w języku

cerkiewnym; odbywają je z kolei uczniowie zakładu, a gdyby okazało się, że zwłaszcza młodszym trudno jest wypełnić głosem swoim cały ciąg obiadu, można do każdego obiadu wyznaczać po dwóch lektorów. Językiem konwersacyjnym, zwłaszcza dla klas niższych, jest wyłącznie język łaciński; wyższe klasy mogą z kolei zastępować go językiem francuskim.

Wykłady w gimnazjum niższym. Kl. I. II. III.

1. Religia co dzień czyli 6 razy na tydzień. Umysły młode przez tak wielką liczbę godzin nabędą podstawę gruntowną a na wskroś religijną do swoich studiów następnych. Otrzymamy w 3 klasach niższych dwa razy większą objętość wykładanej treści, aniżeli w Niemczech, gdzie religia dawana jest po gimnazjach w 6 kursach rocznych każdy o 2 godzinach w tygodniu. A rezultat będzie jeszcze większy, gdy przyjmimy metodę inną. Metoda niemiecka, dzisiaj najbardziej rozpowszechniona, będąca obszernym, ale suchym wykładem Katechizmu, ćwiczy przede wszystkim pamięć włączając w nią już to mnóstwo oderwanych formułek dogmatycznych, już to niezliczone wyjątki z Pisma św. Wykład z historii kościelnej w klasach wyższych nie jest ani bardziej ożywiony ani obliczony na kształcenie serca i woli: on także odszywa się przeważnie do pamięci. Wynika stąd, że dziecko potrzebujące koniecznie pokarmu i dla wyobraźni i dla serca swego szuka go w mitologii i bajkach, poezji, historii świeckiej, w zjawiskach przyrody, wszędzie, tylko nie w religii, która przecież ma być i mlekiem dla niemowląt i strawą codzienną dla dorosłych. Żeby więc uczynić religią tym czym być powinna, źródłem życiodajnym dla młodych umysłów i serc rozkwitających, potrzeba zaraz w początkach samych dodać do wykładu dogmatycznego już to ćwiczenia praktyczne, stosujące treść religii do życia bieżącego i świata rzeczywistego, już to bogactwo całe dziejów Bożych na ziemi. Stąd wykład religii w 3 klasach niższych rozpadnie się jak następuje.

W pierwszym roku w trzech godzinach tygodniowo objaśnienie składu apostołskiego według Katechizmu Tryd[enckiego]: w drugich 3 godzinach historia starego i nowego Zakonu aż do Konstantyna w długim szeregu starannie zaokrąglonych biografii. Metoda biograficzna jest najłatwiejszą dla umysłów zaczynających się kształcić a trafia najlepiej do serc młodych i świeżych. Rozumie się samo przez się, że tak geografia jak historia świecka starożytna uwzględnia się, aby tym łatwiej pojmowano historię świętą.

W drugim roku: nauka o sakramentach według Katech. Tryd.: a w trzech godzinach, jako, dalszy ciąg historii św – żywoty świętych tak Wschodu

jak Zachodu aż do schizmy Focjusza, zawsze sposobem biograficznym. Hagiografia, która obecnie wcale nie jest wykładaną po szkołach, a może nigdy nią nie była, moim zdaniem powołaną jest do wywierania daleko większego wpływu na duszach chrześcijan młodych, aniżeli Plutarcha żywoty wywierały na młodzieży pogańskiej. Nie zastępując Plutarcha pogańskiego chrześcijańskim pozbywamy się dobrowolnie najpotężniejszej dźwigni w kształceniu pokolenia młodego.

W trzecim roku nareszcie wyłożą się dwie ostatnie części Katech. Tryd: tj. Dekalog i modlitwa Pańska a równolegle będzie traktowaną hagiografia Zachodu od schizmy Focjusza aż do czasów naszych, z należytym uwzględnieniem geografii i historii świeckiej.

2. Język łaciński udziela się w trzech klasach niższych przez 10 godzin tygodniowo. W Niemczech po 8 lub 10 latach uczenia się tego języka wynosi się przekonanie i pretensję do jego znajomości, gdyby jednak ktoś znał język polski lub francuski tak tylko, jak abiturient niemiecki zna Łacinę swoją, powiedzielibyśmy o nim bez wątpienia, że go zna źle lub wcale nie zna. Na co więc mamy marnować 8 lub 10 lat, aby się rzeczy jakiej źle nauczyć. Nasuwa się przeto zadanie następujące, nauczyć chłopca w ciągu trzech lat mówić i pisać po łacinie, dając mu w szkole 10 godzin tygodniowo, a poza szkołą dopomagając mu konwersacją łacińską. Jeżeli to zadanie wydaje się nam niepodobnym do spełnienia, nie uczmy wcale łaciny, bo nic tak nie podkopuje moralnego hartu duszy, jak niedokładne wyuczenie lub raczej niedouczenie się czysto nauki jakiej czy sztuki lub rzemiosła praktycznego. Mojem zdaniem problem, aczkolwiek trudny, da się rozwiązać zupełnie, jeżeli nauczyciele będą znali język dokładnie i władali nim bez trudności, a uczniowie jeśli będą większą część dnia razem z nauczycielami. Ponieważ dwa te warunki jedynie od nas zależą trudno nie widzieć, że i zadanie to nie przechodzi sił naszych. Zostawiając wyjaśnienie obszerniejsze metody rozprawom ustnym, dodam tylko że w pierwszym roku przeczytano by tak zwaną „biblię małą” wydania Gaumowego, w drugim przystąpiono by do pism wyborowych Ojców Kościoła tegoż wydania, a w trzecim poznawszy sztukę metryczną i główne zasady poezji przeczytaliby uczniowie najłatwiejszych poetów chrześcijańskich, także wydania Gaumowego.

3. Matematyka ma sobie poświęcone cztery godziny tygodniowo: z arytmetyki poznają uczniowie wszystko aż do algebry, z geometrii także wszystko aż do trygonometrii.

4. Starosłowiański język, którego pewna znajomość jest warunkiem niezbędnym do przyjęcia do zakładu, będzie wykładanym przez rok pierwszy w 3 godzinach tygodniowo; potem znika zupełnie z szeregu przedmiotów wykładanych, bo ciągłe używanie go przy czytaniu obiadowym wystarczy, aby coraz lepiej wdrożyć go w pamięć słuchaczy.

5. Turecki język zajmuje miejsce starosłowiańskiego i wykłada się bez przerwy od drugiej klasy aż do najwyższej; w niższym gimnazjum po 3 razy na tydzień, w wyższym po 2 razy. Korzyści praktyczne tego wykładu są tak widoczne, że nie warto zastanawiać się dłużej na niemi.

6. Język bułgarski w trzech klasach najniższych zabierze 3 godziny na tydzień, aby uczniowie nim mówili i pisali nie tylko płynnie lecz także ściśle i gramatycznie. Większa liczba godzin wydaje mi się zbyteczną, ponieważ już to wykład wszystkich przedmiotów bułgarski już to tłumaczenie z łacińskiego języka na bułgarski zapewniają mowie ojczyściej rozległe pole ćwiczeń gruntownych.

Kaligrafia, rysunki i śpiew umieszczają się w czasie wolnym. Ogólna liczba godzin w trzech pierwszych klasach wynosi 5 na dzień a 26 na tydzień, bo w środę i sobotę lekcje poobiednie wypadają.

Uczeń opuszczający trzecią klasę powinien zatem, jeśli plan zostanie ściśle wykonany, mówić i pisać płynnie po łacinie i po bułgarsku, znać religię z historią św. oraz matematykę w granicach powyżej nakreślonych, posiadać początki języka tureckiego i płynnie czytać po cerkiewnemu. Z takim zasobem naukowym przechodzi albo do sekcji łacińskiej albo do realnej.

Wykłady w gimnazjum wyższym.

Trzy klasy, IV. V. VI. tworzące dwie sekcje równoległe.

A. Sekcja filologiczna.

1. Religia ogranicza się do 4 godzin na tydzień. W pierwszym roku: powtórzenie Katechizmu Tryd. z dokładnym uwzględnieniem polemiki z miejscowymi heretykami; w drugim i trzecim roku: historia kościoła Bożego, podana wykładem pragmatycznym z wyszczególnieniem żywotów sławniejszych papieży.

2. Łacina: Młodzież znająca już ten język dokładnie i zapoznana z utworami realniejszymi literatury chrześcijańskiej umie myśli chrześcijańskie wyrażać formą chrześcijańską. Może przeto bez skrupułów i bez bojaźni być wtajemniczoną w arcydzieła literackie epoki przedchrześcijańskiej, tak krasomówcze jak historyczne. Należy jednak uczynić zastrzeżenie podwójne:

- 1° aby wykluczono ze szkoły poetów pogańskich, nawet tych, którzy mieszczą się w zbiorze Gauma, bo nie można zrozumieć poetów bez znajomości mitologii a mitologia jest dla umysłów młodych i niepotrzebna a co najważniejsza, szkodliwa niesłychanie;
- 2° aby nauczyciele objaśniając prozaików znakomitych przed chrześcijańskich podnosili bezustannie różnicę pomiędzy zasadą życia pogańską a chrześcijańską i pochodzące stąd przeciwieństwo w głównych pojęciach moralnych, politycznych i społecznych.

Przeczytano by w IV klasie Cezara i Salustjusza; w V klasie Liwiusza i mowy łatwiejsze Cyncerona; nareszcie w VI klasie trudniejsze mowy Cyncerona i ustępy z Tacyta.

Obok prozaików pogańskich czytano by poetów wyłącznie chrześcijańskich, zwłaszcza Prudencjusza, w kl. IV i V. W ostatniej klasie miejsce ich zajmą kompozycje krasomówcze uczniów i deklamacje, nareszcie filozoficzny wykład gramatyki łacińskiej połączony z logiką i dialektyką.

3. Język grecki wykłada się w 3 kursach rocznych, po 6 godzin na tydzień. Nauczyciel powinien trzymać się metody praktycznej i w tym celu sam wyuczy się po nowogrecku mówić, co w owych stronach nie może być rzeczą trudną; potem doprowadzi uczniów z łatwością do porozumienia a nawet mówienia po grecku, jeśli nie językiem klasycznym, o co wcale nie chodzi, to przynajmniej językiem owym powszechnym, który po śmierci Aleksandra W. stawszy się językiem całego Wschodu dopiero zgasł po zdobyciu Konstantynopola przez Turków. W nim to pisali wszyscy prawie ojcowie Kościoła. W roku pierwszym przeczytano by Testament Stary podług edycji Gauma w roku drugim pisma Ojców tak prozą jak wierszem znajdujące się w tymże zbiorze. W trzecim roku tłumaczono by ustępy z Herodota, Ksenofonta i Tucydidesa, a w końcu kilka mów Demostenesa.

Równocześnie przynajmniej raz na miesiąc uczniowie zrobią małe kompozycje piśmienne, a w roku ostatnim usłyszą wykład filozoficzny gramatyki greckiej.

4. Historia powszechna i geografia wykładają się w 4 godzinach co tydzień w ciągu lat trzech. W pierwszym roku przechodzi się geograficznie całą z opisem szczegółowym państwa Tureckiego; w drugim roku historię starożytną a w trzecim historię średnich i nowych wieków, z powtarzaniem odpowiednich ustępów geograficznych.

5. Język turecki zabiera w klasie IV i V po 2 godziny na tydzień. Miejsce jego w klasie VI wypełni

6. Język francuski, wykładany sześć razy na tydzień po godzinie. Wskutek tego przybytku nowego liczba ogólna godzin, która w pierwszych 5 klasach stale wynosi 26 na tydzień, w klasie ostatniej podnosi się aż do 30. Roczny ten wykład języka francuskiego, byleby poparto konwersacją poza lekcjami, wystarcza zupełnie, aby dać uczniom niezłą wprawę w mówieniu.

B. Sekcja realna.

Obejmuje, jak poprzednia, trzy klasy, IV. V. VI. Każda z kursem rocznym.

1. Religia wyklada się tak samo, jak w sekcji filologicznej, a nawet wspólnie, jeśli liczba uczniów zbyt wielka nie przeszkodzi. Miejsce łaciny zajął

2. Język francuski wykładany przez 3 lata po sześć godzin na tydzień. Celem wykładów będzie nabycie wprawy dokładnej tak w mówieniu, jak pisaniu, oraz zapoznanie się z celniejszymi utworami literatury francuskiej, przede wszystkim chrześcijańskiej.

3. Matematyka ma przeznaczonych 6 godzin na tydzień, i obejmie prócz trygonometrii i stereometrii, algebrę i równania 1^o i 2^o stopnia, rachunek różniczkowy, trygonometrię sferyczną i ważniejsze wstępy z geometrii analitycznej; nareszcie rysunki topograficzne.

4. Fizyka, Chemia, Technologia wykładają się kolejno w ciągu trzech lat cztery razy na tydzień po godzinie.

5. Historia powszechna i Geografia wykładają się w tym samym porządku i w tej samej mierze, co w sekcji filologicznej, a nawet razem dla obu sekcji, jeśli warunki miejscowe nie będą na przeszkodzie.

6. Język turecki wykłada się, jak w sekcji łacińskiej, po 2 godziny na tydzień, w kl. IV i V; w ostatniej klasie wstępuje w jego miejsce

7. Język niemiecki lub włoski, stosownie do życzeń uczniów i do potrzeb ludności, która, gdy koleje żelazne zbliżą ją do Austrii, może zechce dać pierwszeństwo niemiecczyźnie. Aby jednak w ciągu roku jednego osiągnięto rezultat znośny, podnosi się w tej klasie ostatniej liczba godzin tygodniowych z 24 na 30, z których 6 wyznacza się na jeden lub drugi z obu wymienionych języków.

Owoce tej szkoły w uczniach zdolniejszych będą za łaską Bożą następujące: wychowaniec sekcji filologicznej będzie mówił płynnie po łacinie, a znał dokładnie język grecki; francuski będzie mu zrozumiałym, tak samo turecki i starosłowiański. Wyuczywszy się zasad retoryki, zaprawiwszy gust swój stylistyczny na wzorach klasycznych, z wielką swobodą pisać będzie w języku rodowitym.

Uczeń sekcji realnej nie będzie znał greckiego języka, a łaciński bardziej z praktyki, gdyż w ostatnich latach usłyszy go tylko na rekreacjach; za to przewyższy kolegę filologa znajomością nauk przyrodniczych, matematyki, z której tamten posiada tylko początki, i znajomością lepszą języków nowożytnych.

Obaj będą gruntownie wykształceni w religii, hagiografii, historii kościelnej, a historię powszechną i geografję poznają mniej więcej w tych samych rozmiarach, co młodzież pruska lub austriacka.

Kończę uwagą, że wszystkie te wiadomości będą zaszczerpione na gruncie zupełnie chrześcijańskim, a tym samym wydadzą owoce stokrć pomyślniejsze, aniżeli szkoły liberalne naszych czasów.

22. lutego r. 1874.

x. Pawlicki

STEFAN PAWLICKI CR
(1839–1916)

ALUMNATY*

Alumnaty (alumnus – wychowaniec) – zakłady, w których młodzież oprócz wykształcenia filologiczno–klasycznego pobiera kompletne utrzymanie i wychowanie. Kursy łacińskie i greckie jednak, mniej lub

* Rękopis znajduje się w Bibliotece Jagiellońskiej (BJ 8354 II, k. 1–22). Tekst podajemy za „Vexillum Resurrectionis” 87(3/1983), s. 40–55 w opracowaniu Jarosława Przymusza-
li, który popełnił następujące wprowadzenie do lektury: *W historii Zgromadzenia Zmar-
twychwstania Pańskiego niewiele było tak wybitnych ludzi nauki jak ks. Stefan Pawlicki.
W swych notatkach, które prawie w całości znajdują cię w idealnym stanie i porządku w Bi-
bliotece Jagiellońskiej, pozostawił dwa rękopisy traktujące o sprawach pedagogicznych.
Czy pisał te rzeczy z myślą o wykładach, czy o referacie, czy wreszcie to były jego prywat-
ne notatki, tego już dziś się nie dowiemy. Przedstawiamy PT. czytelnikom jeden z dwu rękopisów, który autor zatytułował Alumnaty. Drugi rękopis pt. Wychowanie pozytywne czeka na opracowanie. (...) Pawlicki w Alumnatach występuje jakby w obronie zakładów wycho-
wawczych gdzie młodzież „prócz wykształcenia... pobiera kompletne utrzymanie i wycho-
wanie”. Te zamknięte zakłady przeciwstawia szkołom otwartym, porównuje ich zalety i wa-
dy. Dzisiejsze szkoły są koedukacyjne i otwarte, a zakładów wychowawczych w stylu alu-
mnatów jest coraz mniej. Można do nich zaliczyć licea prowadzone przez zakony i niższe
seminaria. W Alumnatach jest wiele fragmentów, które moim zdaniem zasługują na uwa-
gę. W jednym z nich autor porusza problem ofiarności i posłuszeństwa, i wynikającej z te-
go konsekwencji, że „społeczeństwo stoi ofiarnością członków, że jej samej będzie dobrze
i członkom, gdy każdy zrzeknie się części swoich praw i przywilejów”. Zauważa też autor,
że „kto w miłości więcej ważył dobro innych, niż swoje własne, a nigdy swego interesu nie
odłączył od powszechnego, ten w dojrzałym wieku będzie dobrym, pełnym poświęcenia
obywatelem”. Wychowanie młodego pokolenia zawsze leżało na sercu wszystkim tym, któ-
rzy zdawali sobie sprawę ze złożoności i wartości problemu. Nas, Zmartwychwstańców wi-
nien cieszyć fakt, że na przełomie dwu epok wzięliśmy czynny udział w tak doniosłym dzie-
le (...) [„Vexillum Resurrectionis” 87(3/1983), s. 36–39].*

bardziej obszerne, nie należą do istoty tych zakładów, skoro system ich i metodę zastosowano także do licznych szkół specjalnych np.: wojskowych, seminariów pedagogicznych i teologicznych. Zastanowię się wyłącznie nad alumnatami klasycznymi, które jako dawniejsze posłużyły wszystkim innym instytucjom podobnym za wzór i prawo, a będąc od lat wielu celem gwałtownych napadów, stały się powodem do licznych i ważnych zagadnień wychowania publicznego.

W średnich wiekach alumnaty istniejąc przy biskupstwach lub klasztorach były niemal wyłączną formą zakładów edukacyjnych. Upodobanie w nich pochodziło nie tylko z pobudek ekonomicznych, lecz także pedagogicznych i moralnych. Reformacja znosząc klasztory i biskupstwa, a z nimi niejedną zasłużoną fundację, mimo nienawiści do średnich wieków, tak była przekonana o potrzebie alumnatów, że do dawnych dodała wiele nowych np.: słynne szkoły książęce w Saksonii, Gimma, Meissen, Schulpforta, gimnazjum joachimtaleskie w Berlinie i seminarium w Witembergu. W naszych jednak czasach protestanci w Niemczech razem z wiarą tracą także szacunek przeszłości, coraz więcej zacierali odrębność i pobożność dawnych czcigodnych zakładów, a nawet samej zasadzie, na której one się opierają, wypowiedzieli wojnę zaciętą. Pod naciskiem namiętnych i skrajnych głosów rząd pruski poznosił w r. 1873 wszystkie alumnaty katolickie, z wyjątkiem pelplińskiego, poczem jeżeli nie nastąpi stanowcza zmiana systemu, zapewne protestanckie temuż ulegną losowi. Domagano się tego już w r. 1861 i w następnych latach nieraz na zebraniach pedagogicznych.

Inaczej ma się rzecz w konserwatywnej Anglii i w krajach katolickich. W Anglii młodzież wyższych stanów kształci się przeważnie w alumnatach gimnazjalnych a nawet uniwersyteckich. We Francji, Belgii i Włoszech seminaria biskupie (małe i wielkie), licea prowincjonalne, konwikty zakonne lub kolegia prywatne prowadzone wszystkie według tej samej metody, cieszą się wielką popularnością, chociaż obecne tam rządy liberalne wcale im nie sprzyjają. Nie taję atoli, że i z konserwatywnych kół odzywają się czasem głosy za ich zniesieniem. Zanim wydamy sąd o tej sprawie przypatrzmy się urzędzeniu alumnatów, ich zaletom i wadom, aby potem odpowiedzieć na ważniejsze przeciw nim zarzuty.

Kto zna alumnat jedynie z posłuchu, ma o nim często bardzo niekorzystne wyobrażenie. Jak to, powie, biedni chłopcy ciągle są zamknięci, nie widzą rodziców ani znajomych, muszą robić wszystko na komendę, muszą być ciągle razem, nie mają nigdy chwili wolnej dla siebie, są po prostu więzieni od rana do wieczora, czyż to nie okropne! Czyż można

mieć serce by oddawać dzieci swoje do takiego domu poprawy? Cóż dziwnego, że chłopiec, od starszych źle uprzedzony, przekracza próg zakładu z przygnębionym sercem, a pierwsze chwile wzmagają jeszcze ponure usposobienie. W domu miał rozkład czasu elastyczny, zajęcia nie zawsze jasno określone, był w wielu razach panem swej woli, targował się o wyjątki przemiany, aż w końcu wytargował, teraz dostał się pod żelazne rządy, nie znające wyjątków, pod nieubłagane panowanie dzwonka. Każda chwila policzona, użycie jej z góry naznaczone. Wstaje, modli się, je, uczy się, przechadza, zasypia na rozkaz, a nawet nie liczne „wolne chwile”, w których może czytać lub pisać według upodobania, mają stały swój porządek, jak gdyby chciano je umyślnie pozbawić wszelkiego uroku. Nie małym także utrapieniem, że prawie nigdy on nie jest sam, od rana do wieczora oczy kolegów na niego zwrócone. A w dodatku ciągle jest w ruchu, co godzinę prawie dzwonią, a wtedy wszyscy pędzą: do kaplicy, sali jadalnej, na wykład, do ogrodu – słowem ruch ciągły, mechaniczny. Jakaś siła niewidzialna wszystkich poganiania, a nawet gdy odpoczywają, trzyma ich w nieustającym naprężeniu. To też w pierwszych dniach nie jeden chłopiec zupełnie odrzucony.

Zaledwie jednak minęły pierwsze chaotyczne wrażenia, młody umysł zapuszcza się ciekawie w ten świat nowy, badawczo przypatruje się jemu z różnych stron a z niemałym zdziwieniem spostrzega, że nie taki on straszny, jakim się zdawał. Znajduje uprzejmych, miłych kolegów, wesołe zabawy, gruntowne lekcje, kochających i troskliwych nauczycieli, a gdy mu zabraniają czegoś co w domu było dozwolone, łatwo mu przychodzi refleksja, że życie wspólnie z obcymi wymaga pewnych ofiar, które w kółku rodzinnym były niepotrzebne. Wkrótce przywiązuje się całą duszą do nowej społeczności, odkrywając w niej nadzwyczajne zalety, nie doznając więcej nudy, które go tak często nawiedzała w domu, bo i jakże się nudzić kiedy każda chwila zajęta. Ciągła praca okrasza każdą nawet najmniejszą rozrywkę, regularne życie, prosta strawa, wesoły humor dają mu pogodę ducha, świeżość ciała i sen smaczny. A jak starannie dba zakład o potrzeby duszy: modlitwy, ćwiczenia duchowe, uroczyste nabożeństwa, rekolekcje na początku i końcu roku szkolnego, utrzymują w młodzieńcu zapał religijny, słodycz i cierpliwość, a dozór i poważny przykład starszych kolegów oddalają niedobre pokusy i podejrzanе towarzystwa, na które chłopiec bez dostatecznego dozoru jest wystawiony. Stąd czystość sumienia i woń dobrych obyczajów rozlane po zakładzie, dwa przymioty, które prędko utracają chłopcy uczęszczający samopas do szkół otwartych. Nie dziwimy się zatem, że koryfeusze liberalizmu

we Francji, Włoszech i Belgii, którzy z urzędu protegują szkoły rządowe dla wszystkich otwarte i bezwyznaniowe, posyłają własne dzieci do zakładów zamkniętych i to najczęściej zakonnych. W Stanach Zjednoczonych bogatsi protestanci umieszczają swe dzieci w konwiktach jezuickich, aby tam uczyli się dobrych manier i czystych obyczajów.

Przechodząc do korzyści lub wyłącznie, lub w daleko wyższym stopniu właściwych, aniżeli szkołom otwartym, podzielę je na umysłowe, towarzyskie i moralne.

Umysłowe – alumn posiada środki kształcenia się i wygody, których ani dom rodzicielski, ani prywatne stosunki w tej samej mierze dostarczyć mu nie mogą. Pomijając bibliotekę i przyrządy naukowe, ciszę, oświetlenie, opał itp., w które najczęściej młodzież szkolna bardzo niedostatecznie jest opatrzona, pomijając nawet czas zabierany dzieciom przez rodziców w sposób niesumienny, kto nie widzi, że tylko w alumnaacie może uczeń mieć każdej chwili poza lekcjami pomoc i dozór w studiach. Wszak dla rozwoju umysłowego młodzieży praca tak zwana domowa, prywatna jest co najmniej również ważna, jeśli nie ważniejsza od lekcji i powinna być najtroskliwszej opieki przedmiotem dla pedagogów. Niestety wyznaczyć trzeba, przy systemie szkół otwartych, przeważających dzisiaj w Niemczech, Rosji, Polsce, Austrii itd. dozór nad pracą prywatną jest prawie żaden, i że coraz liczniejsze odzywają się głosy, nawet w parlamentach, aby temu złemu zaradzić. Są to jednak nadaremne pragnienia. Profesor najczęściej nie ma ani ochoty ani obowiązku utrzymania jakiegś kontroli nad uczniami poza godzinami, a gdyby nawet chciał, okaże się kontrola taka fizycznie niemożliwa. W alumnatkach przeciwnie młodzież poza lekcjami pracując pod dozorem lub samychże nauczycieli lub starszych uczniów może każdej chwili udać się do nich po radę lub wytłumaczenie, a profesor przez ciągłe obcowanie znając zdolności swoich uczniów, może mu przychodzić w pomoc skutecznie.

Ale nie tylko praca prywatna, lecz same nawet lekcje są w alumnatkach pożyteczniejsze, bo mogą być przeplatane odpoczynkiem lub zabawą. W szkołach otwartych rozkład godzin zamiast do potrzeby umysłowej uczniów musi się stosować do warunków mechanicznych i topograficznych. Gimnazja prawie wszędzie zbierają młodzież dwa razy na dzień, trzymając ją rano przez cztery lub pięć godzin, a przez dwie po południu. Ten system narzucony koniecznością stosunków, jest oczywiście błędny i najmniej odpowiedni młodemu umysłowi. Siedzenie przez cztery godziny w ławce i przechodzenie od jednego przedmiotu do drugiego, często nawet bez przerwy nuży fizycznie i duchowo, a otepia

pamięć, wyobraźnię i władzę myślenia. Zgadniają się lekarze i psychologowie, że umysł chłopca najwyżej dwie godziny z ciągiem zajęty być powinien pracą jedną, skąd wynika, że młodzież zbyt długo przykuta do ławki, staje się roztargniętą, bawi się, czyta romanse lub pisze jakieś pensum. Profesor nie wiele na to poradzi, bo to wynik naturalny złego systemu wychowania. W alumnacie gdzie uczniowie zawsze są pod ręką, można lekcje przeplatać prywatną pracą, a tę znowu urozmaicać zabawą, tak iż ciągła zmiana zajęć i miejsca utrzymuje zarówno umysł jak ciało w należytej świeżości i rozbudzeniu.

W skutek tej tylko alumnatom właściwej zalety może się w nich młodzież wiele rzeczy nauczyć podczas rekreacji lub zabawy np. języków. Jednym z głównych powodów, że protestanci w Niemczech przez 200 lat zakładali coraz nowe alumnaty, mimo antypatii do wszystkiego, co trąciło zakrystią lub klasztorem, było przekonanie, że tylko młodzież razem mieszkająca i od rana do wieczora rozmawiająca po łacinie może się nauczyć dobrze tego języka. Dzisiaj jeszcze najlepsi łacinnicy w Niemczech wychodzą z alumnatów, a chłopcy chowani po konwiktach włoskich nabywają zadziwiającą biegłość w mówieniu tym językiem. Profesor filologii starożytnej Haase w Uniwersytecie Wrocławskim głównie przypisywał swoje wiadomości filologiczne pobytowi w Schulpforcie i metodzie tam używanej. Kończąc alumnat, mówił nieraz śmiejąc się serdecznie, więcej umiałem po łacinie niż wy panowie, gdy kończycie studia uniwersyteckie. Podobne twierdzenia mógłbym przytoczyć po wielu jego kolegach. Prawda, że ten argument nie trafia do przekonania tych, co sztukę mówienia i pisanie po łacinie uważają dzisiaj za niepotrzebną, a zamiast niej chcieliby nauczyć młodzież innych „potrzebniejszych” rzeczy. Nie tutaj czas ani miejsce zastanawiania się nad tą opinią, tyle powiem, że w szkołach otwartych coraz bardziej upada znajomość łaciny i greki, a zupełnie jest nie prawda, jakoby w zamian nabywano innych wiadomości. W alumnatach za to uczą się łaciny w rekreacjach, pogadankach, na spacerach, które młodzież mieszkająca na mieście najczęściej przepędza beczynnym lub niemoralnym. Zresztą mniejsza o łacinę. Nowych języków skończony gimnazjalista także nie zna, chociaż są tak niezbędne w dzisiejszym zbliżeniu się narodów, a czas poświęcony na nie przez sześć lub osiem lat trwania kursów jest po większej części stracony. W alumnatach młodzież, mając dodanych sobie kilka metrów, nauczyłaby się w chwilach wolnych języków nowożytnych bez trudności. To samo da się powiedzieć o ćwiczeniach wojskowych, gimnastycznych, artystycznych, które tak są potrzebne, w życiu późniejszym a tylko

z młodzieżą, która zawsze przebywa na jednym miejscu, bez wielkiej straty czasu i z prawdziwym pożytkiem odbywane być mogą.

Korzyści towarzyskie. Trudno zrozumieć, dlaczego jednej z najpotrzebniejszych rzeczy nie uczą dzisiaj po szkołach. W życiu codziennym, osobistym, w interesach i stosunkach z ludźmi wolimy zawsze człowieka z małą nauką, nawet z drobnymi zdolnościami, ale dobrze wychowanego, niżeli człowieka uczonego bez taktu i poloru. Wiadomo na ile młodzieńców, przy wstępie do życia publicznego, wystawiony jest nieprzyjemności i zawodów, jeżeli nie posiada towarzyskiej ogłady i sztuki podobania się. Często przy wielkich zdolnościach i sumiennej pracy nie posuwa się naprzód jedynie dlatego, że nie umiał żyć z ludźmi. Wszyscy to wiedzą, wszyscy trzymają się w praktyce tej metody a mimo to mało kto domaga się, by tej najważniejszej sztuki uczono w szkołach publicznych. Pochodzi to stąd, że szkoła otwarta ma bardzo mało okazji wychowania uczniów. Na to trzeba być ciągle z nimi razem, asystować ich zabawom, przypatrywać się ich zajęciom i upodobaniom, nawet najdrobniejszym, a wtedy na każdym kroku ostrzegać, jak mają chodzić, mówić, siedzieć itp. Większość rodziców na tym się nie zna, skąd taki jest smutny skutek, że pięć szóstych młodzieży gimnazjalnej zwłaszcza na prowincji pozbawiona jest poloru i taktu towarzyskiego, tak cenionego w świecie, pozbawiona zatem esencjalnych warunków do przyszłego szczęścia. Prawda, że po kilku latach, po wielu fatalnych błędach i dotkliwych upokorzeniach nie jeden okrzesa się, przeciera jak mówią, ale ilu jest takich, którym się to nie udaje, którzy ważne piastując stanowiska: kapłanów, lekarzy, urzędników lub profesorów, do końca życia trwają grubiańskich nawykniach młodości, dla tego jedynie, że nikt ich nie upomniał, jak mają zachowywać się w świecie, jak obcować z ludźmi. Alumnat zaś dobrze prowadzony, jeśli ma przełożonych i profesorów o dobrych tradycjach i wyrobionych formach uczniom swoim nadaje ton pewien gładki, przyzwoity, który gdy raz się ustalił nowo wstępującym bez trudności się przekazuje. Rekreacje odbywane razem, pod okiem starszych, są wyborną szkołą rozmowy, dowcipów, grzecznego bawienia siebie i innych; większe zaś uroczystości, w których część młodzieży produkuje się na teatryku lub w małych koncertach, nareszcie lekcje tańca i fechtunku dają wszystkim należyłą pewność siebie w chodzie, słowie i czynie, połączone z nieodzownym taktem, by nigdy nie wpadać w zachwalstwo lub obrażać miłość bliźniego.

Ważniejsze są jeszcze **korzyści moralne**. Dzieci na to do szkoły chodzą, by stały się dobrymi chrześcijanami. Tego pragną rodzice, lub pragnąc

powinni. Szkoła bezwyznaniowa temu zadaniu nie sprosta, skoro nie uznaje chrześcijaństwa a tym samym najwyższej zasady moralności. A nawet gimnazjum chrześcijańskie, jeśli nie jest zarazem internatem bardzo niedostatecznie spełnia swe zadanie. Uprawiając przeważnie władze umysłowe, mniej zwraca uwagi na wolę, daleko potężniejszą i głębszą od rozumu władzę. A przecież wola jest owym pniem dębowym, z którego wyrastają konary dobrych uczynków, owym granitem nieużyтым, z którego wyciosa się charakter, własność najcenniejsza człowieka. Człowiek bez charakteru, choćby miał rozum Bacona, lub imaginację Woltera, jest to istota, nie wiedzieć, czy więcej litości godna czy pogardy. Słowem charakter w życiu ludzkim jest wszystkim. Mimo to w chowaniu dzieci najmniej dbamy o niego, mniej nawet iż o jabłonie lub grusze w sadzie, które starannie szczepiamy. Zdaje się nam, że dość jest mieć katechetę, który kilka razy na tydzień daje lekcje religii, w niedzielę powie pobożną naukę a raz na kwartał przygotuje młodzież do Stołu Pańskiego. Jest to dużo, gdy porówna się z niereligijnością szkoły bezwyznaniowej, ale mało wobec istotnej potrzeby rzeczy. Zwolennicy szkoły bezwyznaniowej odpowiadają, że religia i moralność nie należą do szkoły, lecz do domu rodzicielskiego. Ale ten argument nie wiele waży, bo większość rodziców ani czasu nie ma, ani nie umie kształcić swych dzieci moralno-religijnie. A gdyby nawet potrafili, to nie można zrozumieć dlaczego szkoła zostawia rodzicom kształcenie woli i charakteru, które jest trudniejsze i ważniejsze, skoro im odbiera kształcenie literacko-naukowe mniej ważne i daleko łatwiejsze.

Alumnat spełnia najwyszeczhronniej trudny ten obowiązek, wpajając w uczniów ofiarność i posłuszeństwo, główne dźwignie szlachetnych charakterów. Przebywając w zakładzie pojmuje chłopiec doskonale, że robi ofiarę, że traci wiele chwil słodkich, wiele pieścizot i wygod, jedynie w tym celu, żeby zdobył upragnione wykształcenie, ową naukę, przyszłą podstawę swego działania i znaczenie w świecie. Jakżeby nie miał cenić rzeczy nabytej za taką opłatę. Pojęcie ofiarności towarzyszy mu na każdym kroku. Od rana do wieczora najniewinniejsze zachcianki, najgodziwsze pragnienia poświęca dla wymagań społeczności, której został członkiem, dla przepisów prawa, pod które poddał się dobrowolnie. Uczy się, że społeczność stoi ofiarnością członków, że jej samej i członkom wszystkim będzie dobrze, gdy każdy zrzeknie się części swoich praw i przywilejów. Nabywa powoli ducha korporacyjnego, który niczym innym nie jest, jak zmysłem publicznym zastosowanym do małej społeczności. Zwykle uczniowie alumnatów posiadają zmysł ten we wysokim stopniu a przezeń łatwo i ochoczo przykładają się do obowiązków

obywatelskich. Kto w młodości więcej ważył dobro innych, niż swoje własne, a nigdy swego interesu nie odłączał od interesu powszechnego, ten w dojrzałym wieku będzie dobrym, pełnym poświęcenia obywatelem. A cóż powiem o posłuszeństwie, o najwyższej cnocie dusz chrześcijańskich, podwalinie niewzruszonej rodzin i ludów. W szkole otwartej cnota ta tylko w pewnych chwilach i kierunkach praktykuje się i to aby służyła raczej za narzędzie do celów miejscowych np. do utrzymania porządku, lub postępu w naukach, niżeli za cenną wyprawę mającą przez życie całe ucznia zdobić i ochraniać.

Najwłaściwszym gruntem pod cnotę posłuszeństwa jest dom rodzicielski, tam silnie się przyjmuje i bogato rozkrzewia. Od chwili pierwszej istnienia swego w ciągłej zostając zależności od rodziców, dziecko, gdy w nim pierwsze ockną się poruszenia refleksji, z łatwością to co było jakoby wrodzonym instynktem w cnotę świadomą się zamienia. Dodajmy, że lepiej od rodziców nikt nie zna natury dziecka, jego potrzeb i skłonności, nikt łatwiej nie potrafi przez umiejętne prowadzenie rozwinąć tej przedziwnej cnoty; dodajmy wielką w rodzicach pobłażliwość, niezmierny w dzieciach szacunek a miłość wciąż rosnącą w jednych i drugich, a nie zdziwimy się wcale, że jeżeli gdzie, to na łonie rodziny rozwija się i kwitnie ta cnota. I kwitnie tam rzeczywiście, jednakże ani tak często, ani tak bogato jak należało się spodziewać. Pochodzi to stąd, że większość rodziców nie umie dzieci swych chować, że już od lat pierwszych burzą w nich wszelki szacunek powagi, albo niewolniczą wyrabiają bojaźń. Nie mogąc wchodzić w szczegóły smutnego upadku karność po rodzinach wspomnę tylko, że na 100 dzieci przynajmniej 90 bywa karanych wtedy, kiedy zasługują na współczucie lub przebaczenie, a chwalonych lub pieszczonych, kiedy zasługują na surowe kary. Znaczy to, że większość rodziców nie chowa, lecz psuje dzieci swoje systematycznie. Wytrawni pedagodzy twierdzą, że prym w tej nieszczęsnej „nauce” wiodą Francuzi, a ja dodam, że naród nasz bodaj, czy także w niej nie zaszedł daleko. Jest niewątpliwym pewnikiem, że ludzie nie żyjący według stałych poważnych zasad, lecz powodujący się kaprysem, lub chwilowymi wrażeniami niezdolni są do prowadzenia innych. Coraz częstsze objawy nienawiści dzieci do rodziców mają pierwsze swoje źródła w braku szacunku, a ten powstaje w podwładnych, ile razy przełożony nie według słuszności i stałych praw, lecz według kaprysu rozkazuje. Gdyby zresztą dziecko nawet doszło do tej przykrej ostateczności, to w żadnym razie nie nabędzie posłuszeństwa potrzebnego przyszłemu obywatelowi, owego szacunku mianowicie dla prawa, bez którego ostać się nie może społeczeństwo. Jeżeli dzisiaj coraz liczniejsze

słyszeć się dają żale, że ginie „uczucie powagi”, należy to przypisać nie czemu innemu, jak złemu chowaniu dzieci. We Francji podupadło ono najbardziej, tam też najgorzej chowają dzieci.

Alumnat przeciwnie jest jakby małą rzeczą pospolitą mającą swoje prawa, zwyczaje i podania. Uczeń bez wielkiej trudności poddaje się ich przepisom, bo ma zachętę w przykładzie kolegów i przełożonych czyniących tak samo, a co ważniejsze nie zraża go żadna stronniczość, zmienność, lub osobiste niechęci, gdyż prawo nikogo nie pieści, nie wyróżnia, nie faworyzuje. Sposób życia i porządek domowy uświęcone są dawną, nieraz wielowiekową tradycją, której nikt zmienić nie może, ani nie chce, bo razem z duchem korporacyjnym kwitnie w tych zakładach wielkie przywiązanie do przeszłości. A gdy czasem prawo dla ucznia jest nieprzyjemnym lub niedogodnym, nie może mieć żalu do nikogo, ani nie będzie się gniewał na zakład, bo młode umysły nie bawią się w takie oderwane uczucia. Zresztą może nawet nieprzyjemne prawo, a takich jest bardzo mało zrobić sobie znośnym, a w końcu miłym, gdy się do niego zastosuje; przychodzi to nierównie łatwiej niż z ludźmi, którym dla krzyżujących się sympatii i antypatii, lub ciągle zmieniających się kaprysów mimo najlepszej woli dogodzić nie można. A tak uczeń już po jakimś czasie zbiera owoce posłuszeństwa swego; gdy wchodził do zakładu był niczym, był obcym, nawet obojętnym dla wszystkich; przez posłuszeństwo prawom zdobył sobie pozycję, zaskarbił miłość i szacunek. To połączenie ściśle, namacalne posłuszeństwa z jego skutkami tak pełnymi korzyści, jak z jednej strony rozwija w uczniu samodzielność i energię, tak z drugiej czyni mu drogą tę cnotę, która tak sownie opłaca się jemu i zakładowi. Po takim doświadczeniu nie dziw, że przechodząc na szerszą widownię życia obywatelskiego, którego alumnat był małym, acz wiernym obrazem, będzie kierował się tymi samymi zasadami, będzie praktykował te same cnoty, których zacność i błogie skutki doświadczył już tylokrotnie na sobie i na innych.

Przechodząc do zarzutów robionych alumnatom, pomijam zupełnie utyskiwanie na pobożność i praktyki religijne, bez których alumnat nie może spełniać szczytnej swej misji, nie może powierzonej sobie młodzieży wychowywać na dobrych chrześcijan. Że religia nie podoba się materialistom, rzecz wiadoma; ale chrześcijanin tym silniej będzie przy niej obstawał, im mniej podoba się przeciwnikom. Daleko poważniejsze są zarzuty np., że rygor i zimne prawa panujące w alumnacie wywierają na młodych sercach przywykłych do ciepła rodzinnego wpływ szkodliwy; że drobiazgowość i pedanteria, nieodłączne od wspomnianych zakładów, hamują rozwój osobistej samodzielności, że posłuszeństwo w alumnacie

będąc mechanicznym, zewnętrznym nie zmienia wewnętrznego przekonania, wywołuje nawet tajny upór lub zgrabne podstępny, a swoim rygiem prowadzi młodzieńca do większego nadużywania swobody opuszczeniu zakładu. Nie trudno o odpowiedź na te skargi. Nikt nie przeczy, że alumnat, jak każda rzecz na świecie, może się zepsuć, przejąc złym duchem, nasiąknąć przewrotnymi zasadami. W takim razie będzie on szkodliwszy nawet od szkół otwartych, bo w nim pokusa jest większa, jest ciągle obecna. Takie arcyzadkie zresztą wypadki, nie dowodzą nic jednak przeciw samej instytucji; należy naprawić złe a nie odrzucać dobrego. Otóż dobre strony alumnatów są tak liczne, korzyści z nich płynące tak widoczne, że małe usterki, od których żadne dzieło ludzkie wolnym nie jest, nie mogą podać w zapomnienie owych korzyści. A potem dużo jest przesady w owych zarzutach pochodzących najczęściej od ludzi, którzy znają alumnaty z relacji źle usposobionych. Któż bowiem nie wie, że najtkliwsze wiążą się w alumnaty przyjaźnie, między uczniami na wzajem, między uczniami a przełożonymi? Nie mogłyby powstać gdyby zakład wysuszał serca młodociane, tłumiał w nich rodzinne afekty? Braku zaś samodzielności i energii także dopatrzyć się trudno we wychowawcach internatów niemieckich lub angielskich. Wyjątki zawsze się znajdują, ale te niczego nie dowodzą, czasem mazgajstwo lub apatia podupadłego narodu także do alumnatów się wkradają, ale na to nie ma już rady, bo zakłady wychowawcze stoją zawsze na poziomie wartości umysłowej i moralnej całego narodu. Wtedy ani szkoły otwarte nie będą lepsze od zamkniętych. Są to zresztą wyjątkowe stosunki, które nie naruszają prawdy ogólnej, że młodzież najlepiej chowa się i wyrabia między sobą, co jeśli kto przyzna, trudno by nie wiedział, że nigdzie nie znajdzie uczeń tak wielkiego wyboru kolegów i przyjaciół, jak w alumnacie. Może się zdarzyć, że chłopiec w domu chowany, przedwczesnym przypuszczeniem do towarzystwa starszych prędzej się rozwija, większej nabiera rzutkości i śmiałości niż uczeń trzymany w zakładzie. To jednak są chwilowe pozory, nie dające rękojmi na przyszłość. W towarzystwie rówieśników dojrzewa chłopiec później, ale normalnie i jeszcze wtedy pełen jest energii i życia, kiedy przedwcześnie dojrzały chłopiec siły swe zużył. Jest zaś dobrej pedagogiki zadaniem nie przyspieszać rozwoju przed czasem, której to zasady trzymają się właśnie dawne alumnaty. Szkoły przeciwnie obecne, dla wszystkich otwarte, zdaje się obrały sobie za cel jak najprędzkie dojrzewanie młodzieży. Nieubłaganym tej metody następstwem jest znużenie czasem, rafinowana apatia, niechęć do pracy i obowiązków i coraz częstsze samobójstwa nawet wśród gimnazjalistów, straszne społeczne choroby, owoce, których alumnaty zupełnie nie znają.

CONGREGATIONIS RADICES

TOMASZ MRÓZ
ZIELONA GÓRA

PLATON W „BIESIADACH FILOZOFICZNYCH” PIOTRA SEMENENKI*

Pogląd na możliwość pogodzenia Platona z chrześcijaństwem był przed *Biesiadami filozoficznymi* Piotra Semeneni nieustalony w środowisku polskim. Dopiero w nich systematycznie i ze znanstwem przedmiotu podano rozwiązanie kompromisowe, które zostało zaakceptowane przez pisarzy późniejszych. W latach 1859–1861 w „Przeglądzie Poznańskim” ukazała się seria tekstów Semeneni pod zbiorczym tytułem *Biesiady filozoficzne*. W tym czasie Semenenko miał już za sobą okres młodzieńczych poszukiwań i zdążył stworzyć swój spójny filozoficzny światopogląd, bądź nawet system filozoficzny¹. *Biesiady* pisał we Włoszech i stamtąd przysyłał je do Poznania, na ręce redaktora naczelnego „Przeglądu Poznańskiego” Jana Koźmiana². Dodać należy, że „Przegląd Poznański” był jedną z tych inicjatyw, w których Semenenko

* Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2008–2010 jako projekt badawczy nr NN 101 116435. Dr Tomasz Mróz jest pracownikiem Instytutu Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego.

¹ P. Smolikowski, *Ks. Piotr Semenenko jako filozof, teolog, asceta i mistyk*, Chicago 1921, s. 3.

² Jak wskazuje korespondencja, *Biesiady* rozrastały się w trakcie pisania, a w początkowych planach miały obejmować nawet Arystotelesa (P. Semenenko, *Listy 1857–1863*, t. IX, „Studia Zmartwychwstańcze”, Rzym 2003, list do Jana Koźmiana, Mentorella 25 VIII 1859 r., s. 102).

miał swój udział, a które pozostawiły trwałe owoce po jego krótkim pobycie w Wielkopolsce w 1842 r.³

Biesiady filozoficzne poświęcone były zasadniczo filozofii greckiej, w dużej mierze Platonowi, miały też Platońską formę – były dialogami. Dotychczas historycy filozofii nie poświęcili im wiele uwagi, a są one w twórczości Semenienki wyjątkowe, zarówno ze względu na formę, jak i przedmiot. Rekonstruując poglądy filozoficzne Semenienki historycy zazwyczaj za punkt wyjścia brali jego łacińskie, systematyczne rozprawy⁴.

Geneza *Biesiad* była osobista. Zostały napisane jako swoiste wspomnienie z czasów Wielkiej Emigracji. O czasach tych Semenienko pisał: „Była to jedna z tych chwil ułudy, przez jakie nieraz przechodzą narody, przechodzi nieraz i ludzkość cała”⁵. Owa mesjanistyczna ułuda była – wedle Semenienki powszechna, „na końcu był zawsze raj, a w tym rajy wiek złoty”⁶. Oceniał ten czas jako odejście od religii, z tą areligijną atmosferą wiązało się skłócenie emigracyjnych stronnictw, a „każde z nich mówiło swoim językiem, każde miało swoją naukę, swoje wyroczynie, swoich proroków, każde poczyniło na swoją rękę, staczało z innymi srogie boje, potępiając, wyklinając cudzych; a często i między swoimi dla większej czystości, mnożyło sądy, wyroki, wywołania i niekrwawe egzekucje”⁷.

³ W. Kosiński, *Duch na czasie*, t. II, *Sł. B. O. Piotr Semenienko CR w pracy i walce o doskonałą wierność Bogu*, Rzym 1966, s. 65.

⁴ *Biesiady* za podstawę do rekonstrukcji poglądów filozoficznych Semenienki wzięli Franciszek Gabryl (*Polska filozofia religijna w wieku XIX*, t. 2, „Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich”, z. 158, Warszawa 1914, s. 209–221, nie poświęcił jednak uwagi Platonowi i filozofii antycznej. Poglądy filozoficzne Semenienki, opierając się na *Biesiadach*, Gabryl streszczył także w tekście: *O filozofii X. Piotra Semenienki*, w: *Kajsiewicz i Semenienko. Książka pamiątkowa z obchodu urzędzonego ku ich czci 7 X 1913*, Kraków 1913, s. 33–44. Wcześniej także nieco uwagi poświęcił im Smolikowski (*Ks. Piotr Semenienko...*, dz. cyt. oraz w serii czterech artykułów na łamach „Przeglądu Kościelnego” 1904 T. 5, nr 26–29), dokonując porównania filozofii Semenienki z filozofią scholastyczną, z tomizmem. O ile Smolikowski zasadniczo poprzestał na porównaniu, to Gabryl próbował odpowiedzieć na pytanie o wartość dokonanych przez Semenienkę modyfikacji scholastyki i stwierdził, że nie wszystkie zmiany były zmianami na lepsze (*Polska filozofia religijna w wieku XIX*, t. 2, s. 223). *Biesiady* można też uznać za najbardziej reprezentatywne dla dorobku Semenienki jako myśliciela, jakkolwiek uprawianie filozofii stanowi co najwyżej dopełnienie jego bogatej działalności na wielu polach (E. Jabłońska-Deptuła, *O. Piotr Semenienko*, „Znak” R. XVIII 1966, nr 6, s. 705). Działalność i personalne kontakty Semenienki można uznawać nawet za mające pewien wpływ na wydanie encykliki *Aeterni Patris* (1879) Leona XIII (T. Kaszuba, *Piotr Semenienko a odnowa filozofii scholastycznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1968 R. 4, z. 2, s. 219–223).

⁵ P. Semenienko, *Biesiady filozoficzne. Wstęp*, „Przegląd Poznański” T. XXVII 1859, s. 113.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 115.

W tym intelektualnym i ideologicznym zamęcie odbywały się dyskusje, wówczas to „zawiazywało się coś podobnego do rozmów, jakie tu wprowadzić zamierzamy”⁸. Samo słowo 'biesiada' zostało w języku polskim, wedle Semeneni, zubożone i ograniczone znaczeniowo do 'uczty'. Odwołał się więc do słownika Lindego, wedle którego biesiada oznacza spotkanie, gdzie 'obie strony siadają', 'biesiadują', „starzy ich wynalazcy dialogami je zwali”⁹. Tak więc i Semenenko, za niewymienionym jeszcze wprost Platonem, zauważył użyteczność tej formy. Forma dialogu wydawała mu się niezwykle przydatna do założonego celu: „Chcielibyśmy filozofię widzieć pełną życia, więc i formę dla niej wybraliśmy życia pełniejszą. Chcielibyśmy ją przystępną uczynić, tym sposobem zdaje nam się, że się stanie najbardziej przystępną. Chcielibyśmy ją nareszcie uczynić jasną, oczywistą, przekonywającą. Ten skutek tylko sama treść filozofii osiągnąć może, jeżeli ta treść będzie prawdą. Ale i forma może się i musi do tego przyczynić, a my sądzimy, że o ile dla powszechności, ta którą obieramy najwięcej tego zdolna”¹⁰. Formę dialogu można nawet uznać za wyraz charakterystycznej cechy myślenia Semeneni, której zamierzeniem jest ukazanie odbiorcy drogi, którą przeszedł twórca, aby pozwolić mu przeżyć to samo¹¹. Miejscem akcji tych dialogów uczynił Semenenko 'Babel nowożytną' w okresie po Powstaniu Listopadowym – czyli Paryż w okresie Wielkiej Emigracji¹². Nie bez znaczenia jest także fakt, że *Biesiady* Semeneni, a przynajmniej ich część, można odczytać przez pryzmat sporu Zmartwychwstańców z autorem innej *Biesiady*, a mianowicie z Andrzejem Towiańskim, owym 'siewcą kąkolu', jak określa się go w zmartwychwstańczej historiografii¹³.

⁸ Tamże, s. 117.

⁹ Tamże, s. 117. Dodać trzeba, że Linde podaje jeszcze przykłady użycia tego słowa, które Semenence zapewne mniej przypadłyby do gustu, a mianowicie wiążące biesiadę z miejscem, gdzie 'bies siada' (Samuel Bogumił Linde, *Słownik języka polskiego*, t. I, cz. 1 A.-F., Warszawa 1807, s. 107). Niewątpliwie jednak Semenenko gotów byłby uznać, że bies zamieszany był w powstanie *Biesiady* Towiańskiego.

¹⁰ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne. Wstęp*, dz. cyt., s. 117; Gabryl przypuszcza, że forma dialogu została przez Semenenkę wybrana ze względu na uroczysty charakter (*Polska filozofia religijna w wieku XIX*, t. 2, s. 210), sam język *Biesiad* uznał zaś, w porównaniu z innymi dziełami Semeneni, za piękny (s. 234).

¹¹ T. Kaszuba, *Semenenki koncepcja filozofii jako racjonalnego poznania*, Rzym 1985, s. 35.

¹² P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne. Wstęp*, dz. cyt., s. 118; nt. oceny emigracji oczyma Semeneni por.: W. Kosiński, *Duch na czasie. Sługa Boży P. Semenenko C. R., w młodości swojej*, Rzym 1961, s. 104–106.

¹³ Por.: W. Kosiński, *Duch na czasie*, t. II, zwłaszcza s. 21–57, 67–84.

Wśród osób dialogu jedna miała miejsce szczególne, była to też osoba, która odegrała wyjątkowo ważną rolę w biografii Semenienki, a mianowicie Bogdan Jański (1807–1840), „umysł prawdziwie wyższy, mąż ze wszech miar niepospolity, [...]. Co za miła i piękna to postać wśród owej biedy publicznej, i ciemności upadku! Dusza wielka, niezłomna, niczym niezachwiana, a jasna, czysta, pogodna, ona pierwsza od Boga zjawiła się publicznie ze światłem, z łaską z pokojem”¹⁴. Tak pisał Semenenko o swoim nauczycielu. „Wprowadzimy tedy to imię do naszych biesiad, jako główną osobę, jego weźmiemy na przewodnika. On będzie naszym Sokratesem”¹⁵. Mianując Jańskiego Sokratesem polskiej emigracji Semenenko osiągnął jeszcze jeden cel, a było nim upamiętnienie swojego nauczyciela. Stawiał się niemal w roli Platona. Określił jednak relację między swoimi poglądami a poglądami Sokratesa: „Dzieło jest nasze własne; ale istota jego i treść jest nam i jemu wspólna”¹⁶. Sam Jański natomiast w momentach zwątpienia w religię, w sens moralnego działania, notował, że filozofia Platowska go 'trochę idealizowała'¹⁷, zapewne i uwznioślała, przygotowywała do wyższych celów.

Treści w dialogach odzwierciedlają m.in. etapy duchowego dojrzewania Jańskiego (np. wspomniany w *Biesiadzie I* saintsimonizm) oraz własne doświadczenia Semenienki – jak np. fascynację religijnym racjonalizmem oraz filozofię niemieckiego idealizmu¹⁸, „jak sam o sobie opowiadał, co miesiąc wtedy innego mistrza się chwytał, raz był Kantystą, drugi Heglistą”¹⁹. Wszystko to wszakże porzucił pod wpływem Jańskiego, „poszcząc, modląc się i czytając książki katolickie, których mu Jański dostarczał dla sprostowania wyobrażeń jego, tylu błędnymi systematami skrzywionych”²⁰. Historiograf zgromadzenia Zmartwychwstańców

¹⁴ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne. Wstęp*, dz. cyt., s. 118.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 119.

¹⁷ P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Podług źródeł rękopiśmiennych*, t. 1, Kraków 1892, s. 6.

¹⁸ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne. I. Bogdan*, „Przegląd Poznański” T. XXVII 1859, s. 119–147.

¹⁹ P. Smolikowski, *System filozoficzny X. Piotra Semenienki*, „Przegląd Kościelny” T. 5 1904, z. 26, s. 106. Władysław Kosiński podaje, że po upadku powstania listopadowego Semenenko i inni powstańcy przebywali w okolicach Królewca. „Czytanie książek i polityka wypełniały im cały ten kilkumiesięczny pobyt” (*Duch na czasie*, dz. cyt., s. 27), być może Semenenko czytał wówczas jakieś prace filozofów niemieckich (s. 28).

²⁰ P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., t. 1, s. 65; dodajmy, że sam Jański, skądinąd wysoko ceniący Semenenkę, miał o nim wyrazić następującą opinię: „za duża głowa i równowagi nie utrzyma” (P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., t. 3, Kraków 1895, s. 182). W 1840 r., kiedy przypadło Semenence – po śmierci Jańskiego – przewodniczenie założonej przez niego wspólnoty, choć można co prawda powątpiewać

napisał o zasadniczej wspólnocie celów i poglądów Jańskiego i Semenienki, że ożywiał ich ten sam duch²¹, mimo początkowych trudności wspólnego życia. Można tę opinię o jedności odnieść i do *Biesiad filozoficznych* – Bogdan jest więc wyrazicielem poglądów autora. Sam Semenienko został w dużej mierze intelektualnie przez niego ukształtowany, pod wpływem Jańskiego odbyło się duchowe dojrzewanie Semenienki²². Filozofię, od starożytności, przez średniowiecze, po myśl nowożytną niemiecką, angielską, włoską i francuską zgłębiał podczas studiów w Rzymie, w Collegium Romanum w latach 1839–1842²³, wiedzę historycznofilozoficzną wykorzystywał później przede wszystkim w celach krytycznych²⁴. Semenienko i jego współtowarzysze tym gorliwiej oddawali się studiom, że mieli okazję spotkać kapłanów niedouczonej i niedbałych, których śladem nie chcieli podążać²⁵. Jeśli zaś idzie o krótki okres studiów w Wilnie w roku akademickim 1829/1830, to raczej trudno uznać go za istotny pod względem kształtowania się zainteresowań filozoficznych Semenienki²⁶, być może wpłynęło pozytywnie na jego patriotyzm, negatywnie zaś od strony religijnej²⁷. Wilno nie mogło także wpłynąć na zapoznanie się Semenienki z filozofią Platona, tym bardziej że propagujący tam neohumanizm Grodek nie żył już od pięciu lat.

W *Biesiadzie I* występują – prócz Bogdana – Ludwik i Sobiesław. Dialog ten zasadniczo dotyczy genezy religii²⁸. Temat saintsimonizmu zostaje już na początku uznany przez rozmówców za wystarczająco

w solidność jego formacji zakonnej, to intelektualnie był już ukształtowany: „Inteligentny, zdolny, obdarzony dużą łatwością do języków, mnóstwo czytał, poszerzając swoje horyzonty myślowe. Interesował się i pasjonował wielką ilością problemów” (E. Jabłońska-Deptuła, *O. Piotr Semenienko*, dz. cyt. s. 696–697).

²¹ P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., t. 1, s. 133; „wśród uczniów Jańskiego, [Semenienko] był tym, który najgłębiej pojął myśl mistrza i najwięcej uczynił wysiłku dla jej ratowania” (E. Jabłońska-Deptuła, *O. Piotr Semenienko...*, dz. cyt., s. 697).

²² Dlatego też w *Biesiadach* „wprowadza Bogdana Jańskiego jako główną osobę, jako Sokratesa, przewodnika, jako swego mistrza” (P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia...*, dz. cyt., t. 1, s. 142).

²³ T. Kaszuba, *Niektóre charakterystyczne elementy filozofii ks. Piotra Semenienki CR*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 10(2004), s. 21–22.

²⁴ P. Semenienko, *Listy*, t. I, Rzym 1980, s. 196 (list do Jańskiego z Rzymu, 9 III 1838 r.); P. Smolikowski, *System filozoficzny...*, dz. cyt., s. 108.

²⁵ Por.: W. Kosiński, *Duch na czasie*, dz. cyt., s. 213–214.

²⁶ T. Kaszuba, *Piotr Semenienko i jego rozumienie tomizmu*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne” 11(2005), s. 233–234.

²⁷ W. Kosiński, *Duch na czasie*, dz. cyt., s. 28.

²⁸ Streszczenie tej dysputy ze zwróceniem uwagi na zagadnienie religii i na formułę filozoficzną znajduje się u Gabryła (*Polska filozofia religijna w wieku XIX*, t. 2, s. 210–214).

obszernie potraktowany przy jakimś poprzednim spotkaniu²⁹. Myśl następców Henri de Saint-Simona została więc przedstawiona jako temat przeszły, któremu Bogdan – w domyśle Jański – w rzeczywistości już poświęcił wystarczająco dużo czasu. Dodać jednak należy, że Jańskiemu nie była obcą myśl stworzenia takiej doktryny socjalistycznej, która miałyby chrześcijańskie oblicze³⁰.

Ludwik z Sobiesławem przez większą część dialogu dyskutują o genezie religii. Ludwik początkowo jawi się jako darwinista³¹, następnie okazuje się heglistą³², Sobiesław zaś rozpoczyna od akceptacji ewolucji ducha³³, a następnie uznaje, że religia wynika z przecucia i natchnienia³⁴. Zdanie Ludwika jest radykalne, uważa, że religia została stworzona do manipulacji ludźmi³⁵, być może jest to uosobienie Feuerbacha. Później jednak jako wzory filozofowania przytacza Sobiesławowi nazwiska Spinozy, Kanta, Schellinga i Hegla³⁶. Kiedy wreszcie obaj, po serii wzajemnych zarzutów i doprowadzania stanowisk przeciwnika do absurdu, dochodzą do następującej konkluzji: „że rozum jest wszystkim, że nic nie ma prócz rozumu, że rozum to istnienie, to faktum, to prawda, to wiedza, to religia! Nieprawdaż? To trzeba powiedzieć”³⁷, która jednak całkowicie ich nie zadowala, jakkolwiek nie widzą dla niej alternatywy, wtedy do rozmowy wkracza przysłuchujący się Bogdan.

Rozmowę Ludwika z Sobiesławem Bogdan ocenia negatywnie, gdyż – wedle niego – nie o prawdę w niej szło, ale raczej o przekonanie przeciwnika co do własnych racji³⁸. Przejmując rolę Platońskiego Sokratesa, Bogdan zaczyna prowadzić rozmówców do właściwego punktu wyjścia dyskusji, czyli do zdefiniowania używanych pojęć: rozumu, myśli, prawdy³⁹. Wreszcie doprowadza do kluczowego zagadnienia, a mianowicie odkrycia pierwszej, fundamentalnej, istotnej myśli, z której wyprowadzone są wszystkie inne, tej, „która się w każdej innej myśli powtarza”⁴⁰. Proponuje poszukiwanie jej na dwóch drogach. Pierwszą

²⁹ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne. I*, dz. cyt., s. 119.

³⁰ W. Kosiński, *Duch na czasie*, dz. cyt., s. 82–83.

³¹ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne. I*, dz. cyt., s. 127.

³² Tamże, s. 128–130.

³³ Tamże, s. 120.

³⁴ Tamże, s. 126.

³⁵ Tamże, s. 124–125, 127.

³⁶ Tamże, s. 128.

³⁷ Tamże, s. 131.

³⁸ Tamże, s. 132–133.

³⁹ Tamże, s. 134–137.

⁴⁰ Tamże, s. 138.

jest prześledzenie historii dla znalezienia tego, co było w niej pierwszą istotną myślą człowieka, drugą – poszukiwanie myśli abstrakcyjnej na drodze filozoficznej, poszukiwanie samej formy myśli, wspólnej wszystkim. Tę drugą drogę Bogdan obiecuje wskazać swym rozmówcom od razu, poszukiwania historyczne odkłada na kolejne spotkania. Tą najważniejszą myślą, pierwszą, jest myśl o bycie. W nim zawiera się forma i istota będące jednością – *ens et forma sunt unum*. Za absolutne potwierdzenie tej teorii uznaje Bogdan zdanie: „ja jestem, który jestem”⁴¹.

Dla właściwego zrekonstruowania Semenienki – i pośrednio Jańskiego – oceny Platona należy dodać jeszcze kilka słów na temat owej drogi historycznej. Będzie ona zastosowaniem schematu myślenia zaproponowanego przez Bogdana do systemów historycznych, w tym do Platona: „przystosujemy naszą teorię do wszystkich teorii i systematów pojedynczych”⁴². Wcześniej bowiem Bogdan, pytając o pierwszą istotną myśl, sformułował metodę badania historii filozofii: „przebieżymy wszystkie znaczniejsze układy filozoficzne, dawniejsze, nowsze, i najnowsze, i zapytamy z nich każdego, jak on to pytanie rozwiązywał. Będzie to ciekawe śledzenie, nauczający widok. Każdy z tych systematów będzie musiał nam powiedzieć, co on kładł za pierwszą myśl, za pierwszą ideę, za początek, z którego wychodził, i zobaczymy najwyraźniej, że ten początek był przyczyną wszystkich błędów, albo niedokładności, albo zбочeń, albo fałszów zupełnych, jakie każdy systemat następnie popełniał. Będziemy, powiadam, wyraźnie to widzieli; bo nasze prawidłło stanie się jako klucz, którym otworzymy wszystkie zamki, i zajrzemy do środka, do głębi owych budynków”⁴³. W dialogu został więc zaproponowany pewien schemat, wedle którego będą mogły być wartościowane poglądy filozofów. Wartościowanie to, jak można słusznie przypuszczać, będzie wypadać negatywnie dla filozofów niekatolickich, skoro najdoskonalsze zastosowanie dla swego schematu odnalazł Semenienko w *Starym Testamencie*.

⁴¹ Tamże, s. 138–146; nt. formuły filozoficznej por.: W. Kwiatkowski, *Św. Tomasz i scholastyka w oświeceniu ojca Piotra Semenienki C. R.*, Kraków 1936, s. 141–149. Kwiatkowski następująco tłumaczy terminologię filozoficzną Semenienki: „To, co nazywa O. Semenienko formą, są to właśnie cechy jednostkowe rzeczy, przedstawione w wyobrażeniu: jest-stwo zaś (*ens*) jest to istota rzeczy przedstawiona przez postać umysłową [...]. Forma jest różnorodna, materialna, wielostronna, bo składa się z wielu cech jednostkowych, a jest-stwo jest czymś jednym, jednolitym, koniecznym i niezmiennym, choć samo może być złożone z materii i formy, lub potencji i aktu” (s. 147–148).

⁴² P. Semenienko, *Biesiady filozoficzne. I*, dz. cyt., s. 144.

⁴³ Tamże, s. 140.

W *Biesiadzie* drugiej do trzech dyskutantów dołączył rabin, który już na początku rozmowy zgodził się z nimi co do negatywnej oceny moralnej ówczesnych czasów, jako bezreligijnych, porównując Paryż do biblijnej Sodomy i Gomory⁴⁴. W tej rozmowie Bogdan rozwinął swoje poprzednie rozważania, wprowadził szereg łacińskich, scholastycznych terminów filozoficznych, które dla czytelnika objaśniał⁴⁵, wywiódł też konieczność troistości Boga⁴⁶ oraz wyraził żal, że nie udało się jeszcze w tej *Biesiadzie* dojść do analizy któregoś z systemów filozoficznych starożytności⁴⁷.

Wreszcie *Biesiada* trzecia przyniosła spełnienie nadziei na rozbiór filozofii antycznej. Prócz poprzednich rozmówców pojawił się na niej Ewaryst, znawca filozofii starożytnej, przedstawiony przez Sobiesława następująco: „jest surowym czcicielem wszystkiego, co wielkie, lub jak on sam mówi, co zacne i piękne; ale rozumie się tego, co jest takim na stary obyczaj. To mąż prawdziwie nie nowożytnego kroju: u niego tylko wielebna starożytność miała rozum do sądzenia zdrowego, i usta do nadobnego wysłowienia”⁴⁸.

Co ważne dla dalszej części dysputy, Ewaryst nie jest do antyku przywiązany bezkrytycznie. Sobiesław charakteryzuje jego postawę następująco: „Nie raz się zdarzyło, że swoich starożytnych szlachetnie opuścił, skoro mu się sami wydali nie dosyć szlachetnymi na polu obowiązków i cnoty; uczyni to niezawodnie i na polu rozumu, kiedy mu się wydadzą nie dosyć rozumnymi; a choćby nawet i o samego Platona chodziło, przed którym ledwie że lampki nie pali”⁴⁹. Bogdan wita nowego rozmówcę z radością, tym bardziej, że ten deklaruje: „*Amicus Plato, sed magis amica veritas*”⁵⁰.

Przy wyborze któregoś ze starożytnych systemów do omówienia, gdyż ze względu na ich bogactwo koniecznym było dokonanie wyboru,

⁴⁴ Piotr Semenenko, *Biesiady filozoficzne. II. Rabbi*, „Przegląd Poznański” T. XXVIII 1859, s. 42.

⁴⁵ Tamże, s. 51–52, 73.

⁴⁶ Tamże, s. 74.

⁴⁷ Tamże, s. 68; zagadnienia teoriopoznawcze z tej *Biesiady*, ze szczególnym uwzględnieniem prawdy, omówił Gabryl (*Polska filozofia religijna*, dz. cyt., t. 2, s. 214–221).

⁴⁸ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne. III. Platon*, „Przegląd Poznański” T. XXVIII 1859, s. 257. Oddanie do druku *Biesiad* poświęconych Platonowi odwlekało się, o czym Semenenko kilkakrotnie donosił Koźmianowi, dziękując za jego życzliwość (P. Semenenko, *Listy 1857–1863*, listy do Koźmiana z Mentorelli: 14 V 1860 r., s. 166; 17 V 1860 r., s. 171; 24 V 1860 r., s. 174; 22 VI 1860 r., s. 176), później także żalił się na błędy, z jakimi *Biesiady* drukowano (*Listy 1857–1863*, list do Koźmiana: Mentorella 2 VII 1860 r., s. 181).

⁴⁹ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne. III*, s. 258.

⁵⁰ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne. III*, dz. cyt., s. 258.

odrzucono te, o których niewiele wiadomo, oraz te, w których powtarzane są błędy systemów głównych. A za główne Bogdan uznał systemy filozoficzne Pitagorasa, Platona i Arystotelesa. Wybór ten został przez niego uzasadniony faktem powszechnej znajomości co najmniej samych imion tych filozofów⁵¹.

Przed właściwym przedmiotem *Biesiady* Bogdan proponuje współrozmówcom swoisty przewodnik po filozofii starożytnej w pigułce, która da im rozeznanie w historii tej filozofii, w jej 'geografii': „Dam wam klucz do tej filozofii, dam wam krajorys, z którym w rękę nie tylko historię tej filozofii, ale wszelkiej innej z góry znać i widzieć będziecie”⁵². Przydatność tego narzędzia wydaje się tym większa, że historia filozofii zdaje się im po prostu historią ludzkiego błędzenia⁵³.

Bogdan odwołuje się tutaj do schematu, który został umieszczony przed tekstem *Biesiady* jako swoiste drzewo genealogiczne filozofów greckich. Przedstawmy z niego to, co dotyczy Platona. Po Sokratesie pomiędzy *sceptici idei* a sceptykami materii umieszczono pięć szkół filozoficznych. W kolejności od lewej są to szkoły: megarejska, Akademia, Likejon, cynicy, cyrenajcy. Stanowisko Akademii opisane jest jako dualizm idealny, Likejonu – dualizm materialny. Od następców Platona wywodzą się tam sceptycy idei, Arkezylaos i Karneades, eklektycy (Cyceiron). Jeszcze dalej w lewo wiedzie linia rozwoju platonizmu przez Filona z Aleksandrii do szkoły Plotyna określonej jako „BEZROZUM”. Po Plotynie wymienieni są Porfiriusz, Jamblich i Proklos⁵⁴. Nawet Ewaryst, znawca filozofii starożytnej, jeszcze przed zapoznaniem się z tą mapą, przyznaje: „długo [żem] chodził po drogach starej filozofii, wiele z nich znalazłem pięknych i przyjemnych, ale prostej [...] nie znalazłem, i po całym tym długim chodzeniu dzisiaj nie wiem doprawdy, gdzie jestem”⁵⁵.

Dualizm idealistyczny, jak i wszystkie błędne doktryny filozoficzne, wynika z zaprzeczenia jednego z członów formuły filozoficznej podanej wcześniej przez Bogdana. Dualizm jest zaprzeczeniem jedności formy i jestestwa, kiedy „zaczniemy od formy i pójdziemy do jestestwa, mówiąc, że forma nie jest jedno z jestestwem, czyli innymi słowy: że jestestwo jest to, co prawdziwie jest, a forma jest to, co jest przeciwne

⁵¹ Tamże, s. 259–260.

⁵² Tamże, s. 260.

⁵³ Tamże, s. 261–262.

⁵⁴ Tamże, s. 256.

⁵⁵ Tamże, s. 260.

jestestwu; jestestwo jako idea będzie to, co zawsze jest, niezmiennie, piękne i dobre, a forma jako materia to, co przemija, niekształtne samo z siebie, ciemne i złe⁵⁶. Dualizm idealny zaprzecza jedności formy z jestestwem⁵⁷. Pozostałe błędne systemy to wspomniane wcześniej dualizm materialny oraz panteizm i materializm. Do nich dołącza sceptycyzm idealny – jako zaprzeczenie materii i jedności, czyli radykalizacja panteizmu, oraz sceptycyzm materialny – jako zaprzeczenie istnienia idei i materii, czyli radykalizacja materializmu⁵⁸.

Wszystkie te stanowiska Bogdan zamierzał przedstawić przyjacielom, biorąc za przykład filozofię starożytną, co do wartości której był przekonany i którą stawiał znacznie wyżej niż filozofie indyjską, chińską, arabską i egipską razem wzięte⁵⁹. Niestety, w skomplikowanych jej dziejach brak było owej najlepszej prostej drogi, gdyż „ta jeszcze nie była na ziemię zstąpiła”⁶⁰. Wśród całego zamętu greckiej filozofii pojawienie się Sokratesa uznał Bogdan za dzieło Opatrzności. Nie była to jednak Opatrzność po prostu kierująca narodami, ale taka, w której „prawda chrześcijańska i chrześcijańskie dobro jest pierwszą przyczyną i ostatnim celem wszystkiego”⁶¹. Wedle Bogdana tylko działaniem Opatrzności można wyjaśnić fakt, że filozofia taka, jaką była do czasów Sokratesa, nie przestała istnieć. Kolejnym cudem jest to, że Sokrates znalazł słuchaczy w osobach sokratyków, a przede wszystkim Platona, który następnie wraz z Arystotelesem zajął miejsce najważniejszych umysłów starożytności, obaj bowiem przejęli od Sokratesa myślenie dualistyczne, za rzeczywistość uznając bądź idee, bądź materię, zgodnie z uproszczonym schematem Bogdana. Obaj stworzyli najważniejsze systemy filozoficzne, doprowadzili je do najwyższego możliwego punktu rozwoju poza myślą chrześcijańską, jakkolwiek ich szkoły zostały rozbite, ich idee nie zostały następnie zlekceważone i odrzucone⁶², gdyż „tyle do ich składu wchodziło pięknych żywiołów, tyle części osobnych prawdy, że te od rozbicia uratowane, przeszły potem na własność chrześcijańskich pomysłów”⁶³. To, że chrześcijaństwo miało pełne prawo wykorzystać spuściznę filozoficzną starożytności, Bogdan potwierdza po

⁵⁶ Tamże, s. 260.

⁵⁷ Tamże, s. 264.

⁵⁸ Tamże, s. 265.

⁵⁹ Tamże, s. 265.

⁶⁰ Tamże, s. 266.

⁶¹ Tamże, s. 266–267.

⁶² Tamże, s. 267–268.

⁶³ Tamże, s. 268.

wtrąceniu Rabbiego, który uzasadniał prawowitość zagarnięcia przez Izraelitów 'łupów egipskich'⁶⁴ jako własności Bożej. Napominając Rabbiego, aby nie kierował dyskusji na obszar objawienia, Bogdan dodaje: „Wszystkie dobre pomysły, jasne idee, święte prawdy są bezpośrednio Bożą własnością, i pełnym prawem do tych należą, którym Bóg dał cały skład swojej prawdy do strzeżenia; do nas mówię Chrześcijan, którzy jesteśmy posiadaczami i stróżami prawdy Bożej objawionej”⁶⁵. Posiadając więc prawdę ostateczną, myśl chrześcijańska mogła inkorporować filozofię starożytną, zwłaszcza to, co z niej niesprzeczne z objawieniem, a tym samym prawdziwe.

Szkoły posokratejskie, megarejska, cynicka i cyrenejska, zostały przez Bogdana skrytykowane ze względu na ich materializm, a także na jego konsekwencje moralne. Epikur został uznany za synonim moralnego upadku, podobnie oceniono Lukrecjusza, niewiele lepiej stoicyzm. Sceptycyzm to, wedle Bogdana, jednoznacznie zaraza filozofii, ściągająca ją w dół, a jedynym jej ratunkiem z tego położenia mogła być interwencja Boża. Rzymski sceptycyzm, mimo początkowej niechęci Rzymian do filozofii, okazał się jednak pełen błędów, z wyjątkiem pewnych szlachetnych i wzniosłych spraw, podnoszonych np. w eklektycznej twórczości Cycerona⁶⁶.

Upadek szkół neoplatonickich i ich radykalnie negatywna ocena wynikały natomiast z dwóch czynników. Jednym był odziedziczony po Platonie skrajny dogmatyzm, drugim – brak akceptacji dla chrześcijaństwa. Plotyna i innych neoplatoników ocenił Bogdan następująco, przytoczmy dłuższy fragment: „Były to niepospolite umysły, ale się chwyciły sprawy zrozpaczanej. Bronić wiedzy prostego rozumu wbrew prawdzie chrześcijańskiej to zamach już z góry potępiony! Udać się nie mógł. [...] byli to najwięksi dogmatyści, jacy się kiedykolwiek w filozofii zjawili. Ale ten ich właśnie nieograniczony dogmatyzm wpędził ich musiał w sen, w ułudę, w szaleństwo, w bezrozum. Kiedy chrześcijaństwo podawało człowiekowi wiadomości tak jasne, tak ściśle opisane, tak pewne o prawdzie najwyższej [...]. Platon bowiem wprowadzając Ideę, wprowadził

⁶⁴ Tamże, s. 268. Idzie tu o fragment z *II Księgi Mojżeszowej* (rozdz. 3); por.: „Niech więc każda kobieta wyprosi od sąsiadki swojej i od współmieszkanki domu swego przedmioty ze srebra i złota oraz szaty; włożycie je na synów i na córki wasze i tak złupicie Egipt” (3, 22; cytata wedle wydania: *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Warszawa 1994).

⁶⁵ P. Semenienko, *Biesiady filozoficzne. III*, dz. cyt., s. 268.

⁶⁶ Tamże, s. 268–271.

najwyższy przedmiot do filozofii; ale nie dał żadnego sposobu zniesienia się i zetknięcia z tymże. Plotinus bierze ten przedmiot, który Platon daje, ale przynosi nadto ów nigdy nie miany sposób zbliżenia się do niego, i owszem posiadania go. Ten sposób jest zachwycenie, ekstaza, a w niej bezpośrednie widzenie i wpatrywanie się w Boga. [...] pomimo wszelkiego twierdzenia Plotina i jego następców, którzy poważnie zapewniali, że mieli to widzenie istoty Bożej raz lub parę razy w swym życiu, nikt pewno nie przypuści, aby to widzenie było prawdziwej istoty Bożej. My przynajmniej wiemy z góry z wszelką pewnością, że to jest wprost niemożliwym. Cóż tedy oni widzieli w tych ekstazach swoich, ci Mistycy Idei? Bo że coś widzieli, to musimy w każdym razie przypuścić, kiedy w tym dają nam swoje słowo. Widzieli tedy niezawodnie, jeżeli coś widzieli, swojej fantazji utwór, omamienie wyobraźni, mrzonkę [...]; jeżeli nie chcemy zstępować do dalszych źródeł podobnych uwidzeń, które głębiej z podziemiów wychodzą. W każdym razie to, co widzieli, był fałszywy przedmiot widzenia, a fałsz wzięty za prawdę, i jeszcze z ogniem zachwyty, to iste zabójstwo rozumu, to isty bezrozum i to jeszcze w szale. Tak skończyła filozofia Idei, [...] również samobójstwem"⁶⁷. Nawet zaproszony na biesiadę znawca filozofii starożytnej, Ewaryst, z uznaniem odniósł się do powyższych ocen⁶⁸. Błąd Plotyna był więc podwójny. Nie tylko sprowadził Platonizm na manowce, lecz także nie zrozumiał, a nawet nie dostrzegł kluczowego momentu historycznego, w którym się znajdował. Jego filozofia tym bardziej więc była skazana na porażkę.

Zachęcony tym Bogdan uznał cały rozwój filozofii za logiczny i konieczny, jakkolwiek dodał, że „*fatum* nie jest naszym bogiem"⁶⁹. Konieczność ta nie była jednak – wbrew Heglowi – wynikiem praw historii, ale logicznego rozwoju wynikającego z założonego początku, a ten jest skutkiem działania Opatrzności⁷⁰.

Jak już powiedziano, największe znaczenie przypisane zostały systemom Platona i Arystotelesa, ze względu na ich znaczenie i na fakt, że zdawały się rozmówcom być podstawą innych szkół filozoficznych. O przedstawienie platonizmu Bogdan prosi Ewarysta, za podstawę dyskusji służyć im wydanie dialogów Immanuela Bekkera⁷¹. Hamując nieco

⁶⁷ Tamże, s. 272.

⁶⁸ Tamże, s. 272–273.

⁶⁹ Tamże, s. 273.

⁷⁰ Tamże, s. 273.

⁷¹ Tamże, s. 273–274. *Platonis Dialogi graece et latine, ex recensione Immanuelis Bekkeri*, t. 1–8, Berolini 1816–1818. Wydanie to oceniane jest jako „pomnikowe” (Wincenty

oratorskie popisy Ewarysta, Bogdan kieruje rozmowę na zagadnienia teoriopoznawcze, pyta o podstawę myśli Platona, o „akt, czyli czyn pierwotny i istotny”⁷².

Ewaryst krótko podsumowuje Platoński dualizm w sferze metafizycznej, z czego wynika dualistyczna teoria poznania. Za najważniejsze uznał jednak przytoczenie kilku ustępów z dialogów, „bo te rzeczy nieskończenie zyskują, kiedy się je w samym źródle widzi”⁷³. Wybrał VII księgę *Państwa* i znany opis więźniów w jaskini. W tekście *Biesiad* pominięto fragmenty mówiące o cierpieniu i bólu oczu więźniów, którzy zdołali wyrwać się z kajdan, oraz o ich wątpliwościach co do prawdziwości świata poza jaskinią (515 c–d, 515 e), brak również opisu stopniowego poznawania tego świata, od cieni i odbić, po samo światło (516 a–c), jakkolwiek stwierdzona została sama konieczność istnienia stopni poznania. Dalej przytoczona zostaje wypowiedź Sokratesa, wyjaśniającego ową niezwykłą opowieść (517 a–c)⁷⁴, której najważniejszy fragment przytoczmy: „w tym, co umysłowe na końcu (jest) Dobrego Idea, i zaledwie widzieć ją można, ale kiedy się zobaczy, ma być tak osądzona, że dla wszystkich jest iście *wszystkiego*, co *prawe i co piękne*, przyczyna, ona w widomym (świecie) światło i jego władcę (słońce) utworzyła, a w umysłowym ona sama jest *panią, prawdy i rozumu sprawczynią*, którą potrzeba znać każdemu, ktokolwiek chce rozsądnie, czy prywatnie czy publicznie działać”⁷⁵.

Na prośbę Bogdana Ewaryst streszcza przeczytane fragmenty, akcentując wspomniany na początku dualizm, rozwija również podział na mniemanie i wiedzę, zauważając niekonsekwencję terminologiczną Platona w tym względzie (γνώσις bądź νόησις). Aby w całości zrekonstruować podział dokonany przez Platona, przytoczono kolejny fragment *Państwa* (509 e – 510 a; 511 a–e), przetykany streszczeniami

Lutosławski, *O logice Platona*, cz. 1, *O tradycji tekstu Platona*, Kraków 1891, osobne odbicie z t. XXVII „Rozpraw Wydziału filozoficzno-historycznego Akademii Umiejętności w Krakowie”, s. 41). Cytując fragmenty dialogów w dalszych partiach *Biesiady*, Semenenko powołuje się jednak na wydanie Didota (*Platonis opera*, t. 1–3, Parisii 1846–1873; *Biesiady filozoficzne. III*, s. 278, przyp.), podając przy tym paginację Stephanusa. Pamiętać jednak należy, że to ostatnie wydanie pochodzi z okresu pomiędzy pobytem Semeneni w Paryżu a czasem pisania *Biesiad*. Być może więc rozmówcy wspominając w nich wydanie Bekkera mieli, w mniemaniu Semeneni, dodawać *Biesiadom* autentyczności, przywoływali bowiem tylko to dzieło, które wówczas było dostępne.

⁷² P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne. III*, s. 274.

⁷³ Tamże, s. 275.

⁷⁴ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne. III*, s. 275–277.

⁷⁵ Tamże, s. 277.

i objaśnieniami Ewarysta⁷⁶. Fragment dotyczący wiedzy nie został przez słuchaczy wystarczająco zrozumiany, wyręczył ich Glaukon, jak stwierdzają, mówiąc: „To [...], co powiedziałaś, nie dosyć rozumiałem”⁷⁷. Dla nich Ewaryst dokonuje streszczenia: „Jedna tedy część umysłowego wiedzenia jest ta, która z przypuszczeń wznosi się nie do początku i zasady, ale do końca i do celu. Chce tu Platon mówić o matematyce, która według niego z przypuszczeń wychodzi [...]. Matematyk tedy z przypuszczeń idzie do końca i celu, tj. do tego, czego szuka, to jest przyszedłszy do jakiegoś końca za pomocą tych form, nie wznosi się do początku, do najwyższej zasady”⁷⁸. Po raz kolejny musiał Ewaryst zwrócić uwagę na terminologiczną niefrasobliwość Platona, który w kolejnym cytowanym przezeń fragmencie do tego samego podziału wprowadza jeszcze termin ἐπιστήμη (534 a)⁷⁹. Za wiążący terminologicznie dla dalszej dysputy uznany został jednak fragment z księgi VII (533 b – 534 b), zacytowany z niewielkimi pominięciami tekstu i przerywany objaśnieniami Ewarysta⁸⁰. Terminologiczne niezdecydowanie Platona zrzuca Ewaryst na karb trudności z doborem słów, nie zaś z poznaniem istoty rzeczy⁸¹.

W przytaczanych fragmentach warto zwrócić uwagę na tłumaczenia najważniejszych terminów. Semenenko poprzez 'formę' oddaje εἶδος (511 c)⁸², natomiast τὸ ὄν (533 c) przekłada imiesłowowo jako 'będące'⁸³, sam zaś tytuł dzieła, prócz tradycyjnego *Rzeczpospolita*, znajduje się jeszcze w wersji: *Miastorządztwo*⁸⁴.

Najważniejsza z wypowiedzi Ewarysta podsumowuje i porządkuje teoriopoznawczy materiał zaczerpnięty wprost z dialogów, dla wygody słuchaczy został on schematycznie przedstawiony następująco:

„istnia (οὐσία)	= rodzenie się (γένεσις)
rozumienie (νόεσις):	= mniemanie (δόξα):
1. umiejętność (ἐπιστήμη)	= 1. wiara (πίστις)
2. myślenie (διάνοια)	= 2. wyobrażenie (εἰκασία)” ⁸⁵ .

Po tym podsumowaniu stanowiska Platona Bogdan, na wzór Sokratesa Platońskiego, przystępuje do zadawania Ewarystowi pytań.

⁷⁶ Tamże, s. 278–281.

⁷⁷ Tamże, s. 280.

⁷⁸ Tamże, s. 280.

⁷⁹ Tamże, s. 281.

⁸⁰ Tamże, s. 281–282.

⁸¹ Tamże, s. 282–283.

⁸² Tamże, s. 281.

⁸³ Tamże, s. 281.

⁸⁴ Tamże, s. 283.

⁸⁵ Tamże, s. 282.

Rozmowa rozpoczyna się od najniższego ze stopni poznania: ustalone zostaje, że Platon nie przywiązywał do niego większej wagi, a wprowadził je – być może – jedynie dla symetrii⁸⁶. Wątpliwości co do nazewnictwa sprawia dział kolejny: „Wiara zresztą sama w sobie, tak jak ją Platon kładzie, nie ma i nie może mieć znaczenia, jakie my jej dajemy, lecz znaczy tylko przekonanie, przypuszczenie, jednym słowem to samo, co mniemanie”⁸⁷. Wiara bowiem, w znaczeniu współczesnym, była po prostu objawieniem prawdy. Ostatecznie rozmówcy dochodzą do wniosku, że podział dokonany w sferze mniemania nie ma wielkiego znaczenia w filozofii Platona, a mniemanie w ogólności to „widzenie i wiedzenie, jakie ma człowiek rzeczy widomych, nie mające jednak nigdy pewności w sobie”⁸⁸.

Przeciwno temu protestuje Bogdan na sposób sokratejski. W serii krótkich pytań doprowadza Ewarysta do konieczności przyznania, że świadomość własnego ciała, jego stanów, jest związana z pewnością, dotycząc równocześnie sfery widzialnej, a tym samym przeczy powyższemu określeniu mniemania. Miłośnik antyku broni jednak Platona, zarzucając rozmówcy, że ten chce rozprawiać o kwestiach filozoficznych, używając 'chłopskiego rozumu'. Wskazuje, że pewność w platonizmie musi wiązać się z niezmiennością, a tej brak wszelkim orzeczeniom dotyczącym ciała⁸⁹. Na potwierdzenie przywołuje kolejne fragmenty *Państwa*, tym razem z księgi V (476 e – 477 b, 478 a–e, 479 c – 480 a), gdzie Platon oddziela mniemanie od wiedzy (umiejętności) i przedstawione jako coś pośredniego między wiedzą i niewiedzą, gdyż dotyczy tego, co jest „i będące razem i niebędące, że to pośrodku leży między czysto będącym, a ze wszystkim niebędącym”⁹⁰; fragmenty te uzupełnione są wyjaśnieniami terminologicznymi⁹¹. W końcowej części przekładu słowo φιλόσοφος zostaje oddane jako 'mądrołub' (filozof), a φιλόδοξος – jako 'marolub'⁹² bądź dalej – jako 'snowidz'⁹³.

Bogdan rozpoczyna 'badanie' Ewarysta, pytając go o istotę pewności. Dochodzą wspólnie do wniosku, że pewność to po prostu wiedza o jakimś przedmiocie. Analogicznie do podziału Platońskiego drugą

⁸⁶ Tamże, s. 283.

⁸⁷ Tamże, s. 284.

⁸⁸ Tamże, s. 284.

⁸⁹ Tamże, s. 284–285.

⁹⁰ Tamże, s. 287.

⁹¹ Tamże, s. 285–288.

⁹² Tamże, s. 288.

⁹³ Tamże, s. 290.

skrajnością jest niewiedza, a niepewność, brak pewności, wątplenie, uznają za termin środkowy – Platońskie mniemanie. Bogdan dowodzi, że należy mu konsekwentnie odmówić wszelkiej pewności, skoro jest wątpleniem, dotyczy rzeczy, a o tych można tylko wątpić. Na poparcie swojego stanowiska Bogdan przytacza fragment *Fedona* (65 a–b), w którym Sokrates odmawia poznaniu zmysłowemu pewności, dokładności, wiarygodności, w którym pyta, czy zmysły mogą w ogóle dać jakąś wiedzę. Semenenko w tym fragmencie zawierającym wątplenie Sokratesa w to, że zmysły mogą dać poznanie określone jako ἀκριβής i σαφής, przekłada te słowa jako szczerze i pewne⁹⁴.

Dalej Semenenko poprzez Bogdana dokonuje radykalizacji rozważań Sokratesa, który mówiąc, że zmysły nie dają rzeczywiście wiedzy niezmiennej, pewnej, nie odmawia im całkowicie jakiegoś poznania. W interpretacji Bogdana wniosek brzmi następująco: „zmysłowe widzenie jest zupełnie zwodnicze, [...] samo widzenie i słyszenie są zmysły nieszczerze i niepewne, które nam *nic szczerego* to jest *prawdziwego* nie donoszą, i że przez nie *żadnej prawdy* dojść nie możemy”⁹⁵.

Ewaryst zdaje sobie sprawę, że Bogdan poszedł nieco dalej niż Platoński Sokrates, toteż wyraża pewne wątpliwości. Te są rozwiewane przez Bogdana, wymawiającego się koniecznością pośpiechu, wynikającą z chęci zapoznania się z całością filozofii Platona. Bogdan początkowo nie argumentuje na drodze filozoficznej, tylko poprzez odwołanie się do sfery emocjonalnej, do zachwyty nad dialogami. Stwierdza on, że estetyczna strona dzieła Platona czy też niektóre głębokie myśli etyczne przesłaniają chrześcijańskiemu czytelnikowi szereg błędów. Przytoczmy w tym miejscu dłuższy obrazowy fragment, gdyż wyrażone są w nim wątpliwości i wartościowania charakterystyczne dla myślicieli chrześcijańskich, którzy ulegali czarowi Platona: „W Platonie jest tyle pewnej zacności w myśli, a w moralnej części tyle pewności, we wszystkim zaś tyle rozsądku, że na wniosek jakiś ostateczny, i z prawdą rozminiony, który by z jego nauki wypływał, trudno jest przystać. Czytając jego dzieła z uczuciem tylko, ale bez umiejętnego rozbioru i sądu, zdaje się nam zawsze iść wygodną ścieżką, prowadzącą do uczciwej gospody; a ponieważ wtedy oczy mamy zamknięte, więc nie widzimy mnóstwa zakrętów, i mostów, i podpór, i dźwigni, które zły grunt tej drogi co chwila poprawiają, i nie pozwalają, żebyśmy za każdym trzecim lub

⁹⁴ Tamże, s. 288–290.

⁹⁵ Tamże, s. 290.

dziesiątym krokiem wpadli do przepaści. Lecz takie wszystkie skądinąd naniesione pomoce na drodze filozoficznej nazywają się niekonsekwencjami; droga, gdyby była sobie zostawiona i prosto wyciągnięta, wtrąciłaby nas do jamy. To ci właśnie chcę pokazać Ewaryście. I dlatego to żądam, abys otworzył oczy, i razem ze mną patrzył jasnym okiem na te platońskie drogi, abys także zobaczył i owe przepaście, i owe jamy, które są koniecznym ich końcem”⁹⁶.

Ważnym argumentem Bogdana jest stwierdzenie, że skoro Platon włączył świat materialny do poznawczej sfery mniemań, wyłączył go ze sfery filozofii, a tym samym zubożył jej problematykę przynajmniej o połowę⁹⁷. Bogdan dalej przystępuje do wykazania Platonowi sprzeczności. Zostało stwierdzone, że przedmiotem mniemań jest to, co jest i nie jest równocześnie, czy też – jak pisze Semenenko – „jest razem będące i niebędące”⁹⁸, jednakże poznając to, człowiek zdobywa wiedzę o tym, co w rzeczy jest będące i niebędące, odróżnia jedno od drugiego. Gdyby człowiek nie był w stanie dokonać tego rozróżnienia, wtedy konsekwentnie, powie Bogdan, nie wiedziałby również, że poznawany przedmiot jest połączeniem będącego i niebędącego – a to przecież wie. Tak więc i o przedmiotach materialnych istnieje wiedza, okazuje się więc, że mniemanie, jako poznanie będącego i niebędącego, jest wiedzą o będącym, pozwalającą na odróżnienie go od niebędącego. Ostatecznie zatem mniemanie jest wiedzą – czemu Platon wprost przeczył. Błąd Platona, wedle Bogdana, polega na tym, że możliwość połączenia będącego z niebędącym ze sfery metafizyki analogicznie odniósł do teorii poznania, uznając możliwość połączenia, zmieszania wiedzy i niewiedzy w mniemaniu⁹⁹.

Kolejnym skrytykowanym w filozofii Platona brakiem jest nieuwzględnienie przezeń następującego zastrzeżenia: „tylko, co jest, czyli że *tylko będące może być przedmiotem wiedzy*. Ale dodaję: *o ile się jednak objawia, i my je mamy*. Tego zapomniał czy nie chciał dodać Platon [...]. Azali będące, choćby i najbardziej będące, jeżeli się nam nie objawi, a my go nie ujmiemy może być przedmiotem jakiegokolwiek wiedzy nowej?”¹⁰⁰ Konieczne jest więc ujęcie w filozofii momentu objawienia, tego Platon nie uczynił¹⁰¹.

⁹⁶ Tamże, s. 291.

⁹⁷ Tamże, s. 291–292.

⁹⁸ Tamże, s. 293.

⁹⁹ Tamże, s. 292–294; podobnie w podsumowaniu dyskusji: s. 302–303.

¹⁰⁰ Tamże, s. 294.

¹⁰¹ Tamże, s. 294.

Ze względu na różne stopnie objawienia oraz możliwości jego ujęcia Bogdan wprowadza do dyskusji stopniowanie wiedzy. Stopniem najniższym jest, paradoksalnie, niewiedza: „przedmiot wiedzy, to jest będące, jest wprawdzie przed nami, lecz albo się nam zgoła nie objawił, albo myśmy go nie ujęli zgoła”¹⁰². Na potwierdzenie tego, że i niewiedza jest stopniem wiedzy, Bogdan dodaje: „przedmiot wiedzy w całej tej drodze był zawsze jeden i ten sam, było nim będące”¹⁰³. Zróżnicowanie stopni poznania nie wynika więc ze zróżnicowania przedmiotów, ale stopni objawienia i możliwości jego ujęcia przez człowieka. Niewiedza jest zawsze niewiedzą czegoś.

Ostatnim zupełnym stopniem wiedzy jest poznanie „dokładne i dorównane”¹⁰⁴. Między nim a niewiedzą istnieją inne stopnie poznania o zróżnicowanej jasności. Bogdan nazwie je terminologią Platońską, ale nada im odmienne znaczenie. Przytoczmy dłuższy fragment: „*Wątpliwość* będzie taki stopień wiedzy, w którym ona nie wie z pewnością, to jest nie ujęła dosyć znaków z objawiającego się przedmiotu, aby wiedzieć, czy to ten jest, czy inny; więc właściwie jest to pewien rodzaj niewiadomości; *mniemanie* zaś znowu taki stopień, w którym dosyć znamion ujęła, aby przypuścić, że to ten jest przedmiot, chociaż jeszcze nie bez obawy czego przeciwnego; *przekonanie*, w którym się jej samej zdaje zupełnie, że ich dosyć ma, aby być pewną, choć jednak w rzeczy samej może być inaczej; *pewność* dopiero, i następnie *wiedza doskonała*, kiedy nie tylko w zdaniu, ale w rzeczy samej wiedza dosyć znaków trzyma, aby być pewną, albo nawet i wszystkie znaki ujęła, pod jakimi się przedmiot objawia. [...] To wszystko bynajmniej nie zależy od mieszanki będącego lub niebędącego w przedmiocie wiedzy, to zależy od mieszanki jego objawienia i naszego ujęcia i rozmaitych stąd stopniów w samejże wiedzy powstałych”¹⁰⁵. Ewaryst zdaje się być przekonany co do takiej interpretacji Platońskich pojęć, dodaje: „Wszakem od początku powiedział, że prawda przede wszystkim, nawet przed Platonem”¹⁰⁶.

Dotychczasowa krytyka Platona była w większej części krytyką immanentną, ukazano sprzeczności w filozofii Platońskiej. Dalsza krytyka miała być prowadzona ze stanowiska filozoficznego Semenki, aby wykazać, że Platon „nie odgadł prawdziwej natury myśli ludzkiej i owej jej

¹⁰² Tamże, s. 295.

¹⁰³ Tamże, s. 295; podobnie w podsumowaniu dyskusji: s. 304–305.

¹⁰⁴ Tamże, s. 295.

¹⁰⁵ Tamże, s. 296; podobnie w podsumowaniu dyskusji: s. 305–306.

¹⁰⁶ Tamże, s. 296.

formuły, którąśmy dali”¹⁰⁷. Wracając do zarysowanego wcześniej obrazu jaskini, Bogdan z Rabbim dokonują porównania własnego rozumienia idei – jako formy w umyśle – z tym, czym jest pojęcie u podmiotu poznającego w filozofii Platona. Dochodzą do wniosku, że w platonizmie jest ono jedynie cieniem idei, podczas gdy dla nich owa forma w umyśle to rzecz sama. Platon ‘złamał’ więc zasadę podaną wcześniej przez Bogdana, wedle której rzeczywistością jest jedność formy i jej jestestwa. Tego drugiego Platon światu odmówił. Cieniem okazuje się więc cały świat rzeczy, któremu Platon – z powodu niemożliwości uznania go za przedmiot wiedzy – przypisuje jedynie mniemanie, osobną władzę. Rabbi podejmuje jeszcze próbę obrony Platona, skazaną oczywiście na niepowodzenie. Proponuje bowiem przyjąć, nie bezzasadnie, pewną relację między cieniem w jaskini a formami, a następnie – pośrednio – związać je z jestestwem, a tym samym niejako ‘uratować’ świat rzeczy, nadać mu istnienie i pozostać w zgodzie z Platonem¹⁰⁸.

Bogdan nie przystaje na tę obronę, powiada bowiem: „Cień zostaje cieniem, i do niczego się odnosi. Wprawdzie powiada [Platon], że te cienie pochodzą od osób przechodzących, ale zarazem i to powiada, że owi więźniowie rozprawiają nad nimi jako nad cieniami, nie odnosząc ich do żadnych osób rzeczywistych. Więc myśl ludzka podług niego, w tym co on nazywa mniemanie, tylko do cieniów się odnosi”¹⁰⁹. Zerwana więc zostaje, wedle Semeneki, więź łącząca świat z ideami.

Na poparcie tej tezy Bogdan przytacza jeszcze fragment 476 c *Państwa*, w którym Sokrates stwierdza, że żyje we śnie ten, kto „piękne rzeczy myśli, ale samo piękne nie myśli, że jest”¹¹⁰. Bogdan dodaje, że między rzeczą a ideą jest – wedle Platona – jakieś podobieństwo, ale nie jest to relacja istotna¹¹¹.

Akcentując istotny charakter świata jako przedmiotu filozofii, Bogdan przestrzega rozmówców, aby nie uważali tego za powtórzenie błędu ówczesnej filozofii – czyli heglizmu i jego dialektyki – która za przedmiot wiedzy uznaje jedynie mieszaninę będącego i niebędącego: „To byłoby spaść z wysokości, do której wzniósł się Platon, w najpłytsze mielizny sofistów, których on tak nielitościwie smagał przez usta Sokratesa,

¹⁰⁷ Tamże, s. 297.

¹⁰⁸ Tamże, s. 298–300.

¹⁰⁹ Tamże, s. 300.

¹¹⁰ Tamże, s. 300.

¹¹¹ Tamże, s. 301.

to byłoby zejść z szerokiego i pięknego gościńca dialektyki platońskiej w ciemne i brudne zaułki sofizmatów heglowskich¹¹².

W podsumowaniu rozmowy podniesiono skrótowo dotychczasowe wątki rozważań¹¹³. Pomimo wcześniejszej zgody na konkluzje Ewaryst podnosi jednak wątpliwości co do możliwości aż tak licznych i głębokich Platońskich błędów. Zmusza to Bogdana do wygłoszenia swoistej apologii Platona. Wobec wielości zarzutów przytoczmy dłuższy jej fragment, w którym podkreślona została także rola historycznych ograniczeń Platona w genezie jego błędów: „Wieczną jego [=Platona] zaletą będzie ten jego wysoki zmysł moralny, to głębokie jego uczucie harmonii dusz, które mu we wszystkich jego teoriach naukowych i obyczajowych, jakby domysłem jakim wyższym, kazały trzymać się szczęśliwego środka, dochodzić do pewnej stosownej miary; środka mówię i miary jak można najbliższych tej prawdy, której rozum przez Boga nieoświecony sam odkryć nie może. Ach! jaki mi żal serdeczny, że i ten mąż nadzwyczajny, i mistrz jego Sokrates, którzy zdawali się nauką swoją samej piękności i czystości dosięgać w obyczajach swoich, wpadli w owe smutne i opłakane zgorszenia, które tylko Grecja znała, i tak się nie domyślali nawet ich ckliwej szpetności, że jeden w mowach swoich, a drugi w pismach wspominają o nich, a nawet rozprawiają za zdarzoną sposobnością, jak o rzeczy pospolitej i zgoła niewinnej. Boże wielki! Jaki to smutny a uczący widok, czym jest człowiek, nawet kiedy najpiękniejszą, najrozumniejszą i najszlachetniejszą duszę otrzyma, nawet kiedy będzie Platonem albo Sokratesem, [...] bez pomocy zbawiającego, i bez łaski uświęcającego Boga! Lecz odwróćmy oczy od tej nędzy ludzkiej, tym posępniejszej, kiedy usiądzie na jasnym czole geniuszu [...]. Tak i w Platonie [...] wolę patrzeć na to, co jest pięknego, jasnego, zdrowego, wielkiego”¹¹⁴. Apologia ta zasadniczo kończy *Biesiadę III*. Kosmologię, teologię i antropologię Platońską rozmówcy odkładają do następnego spotkania, a Ewaryst obiecuje dokonać próby 'ratowania' ateńskiego filozofa¹¹⁵.

Rzeczywiście, kolejna *Biesiada* rozpoczyna się od powitania Bogdana i Ewarysta, który dla lepszej obrony Platona przyniósł ze sobą plik notatek i wypisów z dialogów. Inni słuchacze poprzedniej rozmowy, którzy nie brali czynnego udziału w dyskusji Bogdana i Ewarysta

¹¹² Tamże, s. 303.

¹¹³ Tamże, s. 302–307.

¹¹⁴ Tamże, s. 307–308.

¹¹⁵ Tamże, s. 308–309.

nad Platonem, także nie próżnowali. Głos zabrał Ludwik, który uznał, że krytyka Bogdana była możliwa dzięki temu, że Ewaryst zgodził się uznać Platona za dualistę, przez co zerwana została łączność między wiedzą a mniemaniem, ciągłość zachodząca między stopniami poznania oraz łączność między ideami a światem¹¹⁶.

Ludwik dokonuje obrony Platona przed zarzutami Bogdana, podważając podnoszony przezeń skrajny dualizm Platoński. Obrona ta została sformułowana na podstawie stanowiska Hegla: „świat zmysłowy jest tylko stroną odwrotną idei, nie żadnym niepogodzonym z nią nieprzyjacielem, jak to jest w dualizmie. Owszem, świat wchodzi w połączenie z ideą, czyli raczej idea w połączenie ze światem; stąd wypływa stawianie się tego, co istnieje, i to jest przedmiotem wiedzy. Wiedza tedy zaczyna się od mniemania, które jest prostym wyobrażeniem (co Niemcy nazywają *Vorstellung*), ale potem przechodzi do czystej myśli (*der reine Gedanke*) i kończy zupełną wiedzą”¹¹⁷. Autorytet Hegla jednak na nic się nie zdał, gdyż Ewaryst odrzuca jego interpretację jako niewystarczająco opartą na samych dialogach oraz niezgodną z konkluzjami poprzedniej *Biesiady*¹¹⁸.

Ewaryst zaleca jednak czytanie oryginalnych tekstów filozoficznych, a nie opracowań czy interpretacji. Krytykuje zapoznawanie się z systemami filozoficznymi z drugiej ręki, przez źródła pośrednie: „to wasza zasada i wasza praktyka, moi filozofowie na własną rękę! U was nie Platon wie, co Platon mówił, ale za Platona wie to pan Fryderyk albo pan Wilhelm, lub jak się tam będzie taki wszystkowiedz nazywał”¹¹⁹. Sobiesław włączywszy się do dyskusji, także dołożył ironiczne uwagi krytyczne o metodzie idealistycznego i systematycznego myślenia Hegla: „jeśli chcę być prawdziwym filozofem, muszę wszelkie fakta za góry i za morza przetrzucić, a trzymać się własnego systematu: przyjmować tylko te fakta, które system przyjmuje, wszystkie inne tłumaczyć po swojemu, tłumaczyć póki się dadzą; a jeżeli się nie dadzą, dać im odprawę”¹²⁰.

Zatem autorytet Hegla jako znawcy Platona zostaje całkowicie odrzucony, staje się on wręcz przedmiotem drwin, po zacytowaniu przez

¹¹⁶ P. Semenienko, *Biesiady filozoficzne. IV. Platon. Część druga*, „Przegląd Poznański” T. XXX 1860, s. 137–138.

¹¹⁷ Tamże, s. 138–139; rozmówcy przytaczają następnie ustęp z *Wykładów Hegla*, których powyższy fragment jest parafrazą (por.: G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, przełożył Ś. F. Nowicki, przypisami opatrzyli Ś. F. Nowicki i M. Szumański, przekład przejrzał Adam Węgrzecki, Warszawa 1996, s. 67).

¹¹⁸ P. Semenienko, *Biesiady filozoficzne. IV*, s. 139

¹¹⁹ Tamże, s. 140.

¹²⁰ Tamże, s. 140.

Ewarysta jednego ważnego zdania: „weiß man aber, was das Philosophische ist, so kümmert man sich um solche Ausdrücke nicht und weiß, was Platon wollte”¹²¹. Ewaryst nie powstrzymuje kpiny: „A co, czy nie przednio? Jak mi dźwięcznie w uszach brzęczą te ostatnie słowa: *kiedy się wie, co to jest filozoficzne* (rozumie się moje, heglowskie: bo alboż jest jakie inne?) *kiedy się to wie, tedy się nie dba o podobne wyrażenia*, o wyrażenia najoczywistsze, najjaśniejsze, własnymi najwyraźniejszymi słowami Platona powiedziane, i w sposób najdobitniejszy; wtedy się o to nie dba (co za wyrażenie mistrzowskie: nie dba!); a dlaczego się nie dba? *bo się wie, czego Platon chciał*; wie się za samego Platona i przeciwko samemu Platonowi, to, czego Platon nie wiedział i co Platon inaczej wiedział, i o czym inaczej mówił. Tak, tak, nie dba się, i wie się! A co, czy nie przednio?”¹²²

Odrzucając interpretacje filozofów, zrezygnowano także z opracowań historycznofilozoficznych. Za przykład wzięto książkę Heinricha Rittera, którego główną tezę w omawianej kwestii uznano za zgodną z Heglem i na tej podstawie odrzucono i jego wiarygodność¹²³. Mimo iż Ritter nie oceniał Platona przez pryzmat własnego systemu filozoficznego, to jego opracowanie powstało w czasie dominacji heglizmu: „W całym tedy tym czasie przeciągu każdy co zacznie śpiewać piosnkę filozoficzną, będzie ją śpiewał na nutę heglowską, a nawet kiedy ją na inną rozpocznie, mimowolnie na tej ostatniej skończy. [...] Hegel [...] oczarował ludzi jakimś tumanem uroczym”¹²⁴. Nawet wynikające z ostrożności historyka filozofii zdania Rittera wyrażające przypuszczenia bądź wątpliwości zostały przez rozmówców uznane za słabości tej pracy¹²⁵.

Po rozprawieniu się z pozornie słusznymi ujęciami Platona dyskutanci tym chętniej przystępują do skrytykowania jego samego. Do oceny Platońskiej teorii poznania umysłowego Ewaryst żąda wyznaczenia sprawiedliwego i bezstronnego sędziego, uważa bowiem, że Bogdan

¹²¹ Tamże, s. 140–141; G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, w: tenże, *Werke*, Neu ed. Ausg. Red. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970, t. XIX, s. 31; por.: G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, dz. cyt., s. 27.

¹²² P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne. IV*, s. 141; dodajmy, że ten fragment i wyrażona w nim przez Hegla ogromna pewność co do słuszności własnej opinii do dziś budzi zdumienie historyków (por.: E. N. Tigerstedt, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. An Outline and Some Observations*, „Commentationes Humanarum Litterarum” 52, Helsinki-Helsingfors 1947, s. 69).

¹²³ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne. IV*, s. 142; rozmówcy przytaczają tu książkę Heinricha Rittera, *Geschichte der Philosophie*, t. 2, Hamburg 1837.

¹²⁴ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne. IV*, s. 143.

¹²⁵ Tamże, s. 145.

jest zbyt do Platona uprzedzony. Za zgodą Bogdana wybór pada na Rabbiego¹²⁶. Ewaryst zdaje się zapominać, jak Rabbi przytakiwał na krytykę Platona przeprowadzoną przez Bogdana oraz jak sprawnie streszczał jego argumenty.

Na początek ustalone zostały dwa warunki prawdziwości teorii poznania: musi podawać pewny przedmiot oraz proponować wiarygodne jego poznanie¹²⁷. Rozpoczynając od zagadnienia pierwszego, Ewaryst z Rabbim potwierdzają, że idea ma obiektywne istnienie: „idea Platona jest to, co jest najbardziej przedsobnego; ma istnienie i to jej istnienie jest jej własne; nie w umyśle tylko, ale sama w sobie istnieje; ma najistotniejszą rzeczywistość”¹²⁸.

Na potwierdzenie tego przytoczony jest fragment *Timajosa* (51 b–c), gdzie mowa jest o istnieniu rzeczy αὐτὰ καθ' αὐτά, samych przez siebie, w sobie. To jest dla rozmówców wystarczającym argumentem za tym, że mylił się Hegel, nie ma bowiem żadnej łączności między nimi a rzeczami materialnymi¹²⁹. *Timajos*, na co warto zwrócić uwagę, jest świadomie przytaczany jako dialog ostatni bądź jeden z ostatnich – a więc tym bardziej wiarygodny jako źródło rekonstrukcji platonizmu. Dodajmy, że w tym akurat względzie Semenienko miał zaufanie do Rittera¹³⁰.

Wracając do tego, co rzeczywiście istnieje, Ewaryst kontynuuje cytowanie i komentowanie dalszych ustępów *Timajosa* (51 c–e), w których pojawiają się terminy: νοῦς i δόξα ἀληθής. Nacisk zostaje położony na ich odrębność, z czego wynika odrębny charakter ich przedmiotów. Rabbi wyraża pewne zastrzeżenia do formy liczby mnogiej: „bogowie”, co do reszty zgadza się z Ewarystem. Tym samym dowiódł on, że Platońska teoria poznania spełnia warunek pierwszy: podaje przedmiot¹³¹. Jest nim: „Postać [...] niewidzialna (oczywiście) ani inaczej zmysłom podpadła, ona to, która rozumieniu (albo rozumowi) jest wystawiona do widzenia (do zapatrywania się)”¹³². Z dalszych fragmentów *Timajosa* rozmówcy

¹²⁶ Tamże, s. 146–147.

¹²⁷ Tamże, s. 148.

¹²⁸ Tamże, s. 149.

¹²⁹ Tamże, s. 150–151.

¹³⁰ Tamże, s. 149, przyp. 1; dalej można o *Timajosie* przeczytać, że jest „większej od innych [dialogów] powagi, bo późniejsze, dojrzalsze i ustaloną już naukę dające” (s. 156).

¹³¹ P. Semenienko, *Biesiady filozoficzne. IV*, s. 152–154.

¹³² Tamże, s. 154; *Timajos* 52 a; by dać próbkę stylu tłumaczenia Semenienki zacytuje trudniejszy fragment 52 c: „ponieważ ono samo (wzór przez się będący), dla którego to istnieje (tj. to co jest obrazem) nie jego jest (to jest ponieważ wzór nie należy do obrazu), ale innego czegoś nosi na sobie zawsze wyobrażenie (to co jest obrazem), dlatego wypada aby (to ostatnie) w czymś innym istniało, bytu sobie jakąś częśćkę przywłaszczając, albo żeby zupełnie nie było” (*Biesiady filozoficzne. IV*, s. 156–157).

wyciągają wniosek, że bytowi idei nie może być przeciwstawiony niebyt, ale świat. Tym zaś, co między nimi pośrednie, co jest przedmiotem działu poznania określonego jako $\delta\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$, jest trzeci rodzaj – $\chi\acute{o}\rho\alpha$. Ten rodzaj wiąże Ewaryst z geometrią, czego uzasadnieniem będzie tłumaczenie *chory* jako przestrzeni. Niespodziewanie na ten pomysł interpretacyjny Ewarysta zareagował Sobiesław, przypominając tradycyjne rozumienie jej jako materii¹³³.

Ewaryst skupił się na ukazaniu odrębności idei od świata, czym – jak sądził – odżegnywał się od interpretacji Heglowskiej, uważał nawet, że cytowane z Platona dobitne fragmenty dowodzące odrębności idei świadczą o tym, że już sam Platon przewidywał nadejście sofistów w rodzaju Hegla¹³⁴. W dalszej części rozmowy z Rabbim Ewaryst wprowadza do platonizmu jeszcze czwarty element, a mianowicie materię, o której mówi: „dnem i źródłem jego [=tego, co się rodzi] jest materia; ale materia nie ta widzialna, nie która w rodzeniu się już jest ukształconą; lecz materia pierwsza, bez formy, bez widomej postaci, coś jak bez idei tak i bez imienia. I dlatego niezawodnie Plato nie daje jej imienia żadnego: lękał się pewno uczynić z niej ideę”¹³⁵. Przyjęcie materii wydaje się koniecznym dopełnieniem Platońskiego systemu, zwłaszcza kiedy omawiane wcześniej cztery stopnie poznania znajdują swoje uzupełnienie w czterech przedmiotach, zostaje to uznane przez rozmówców za potwierdzające harmonię platonizmu. $\chi\acute{o}\rho\alpha$ została zinterpretowana dwojako, z jednej strony jako przestrzeń będąca przedmiotem geometrii, z drugiej zaś – jako tworzywo, jako Arystotelesowskie $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$. To drugie rozumienie zostało wsparte cytatami z *Timajosa* (52 d – 53 a; później też 51 a). Słusznie Ewaryst wyrażał wątpliwości co do własnego rozróżnienia dwóch znaczeń *chory*, różnica semantyczna stała się dla niego odróżnieniem ontycznym¹³⁶. Kończy jednak uznaniem istnienia materii, która jest: „czymś nieopisanym, niewidzialnym, bezkształtnym, nieprzystępnym dla myśli i rzeczą najniezbadańszą dla pojęcia”¹³⁷. Tym samym, wedle rozmówców, podtrzymał zarzut o dualizmie filozofii Platona. Pojawiły się też nowe kwestie. Rabbi wyraził zainteresowanie zagadnieniem relacji między ideami a Bogiem. Zanim jednak doszło do wyjaśnienia tej kwestii, to – ku zniecierpliwieniu Rabbiego – Ewaryst

¹³³ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne. IV*, s. 155–157.

¹³⁴ Tamże, s. 157–158.

¹³⁵ Tamże, s. 158.

¹³⁶ Tamże, s. 158–160.

¹³⁷ Tamże, s. 160.

kontynuował potwierdzanie niezależnego, obiektywnego charakteru idei, cytując przy tym *Parmenidesa* (133 c–d)¹³⁸.

Cytat ten stał się argumentem za tym, że Platon już znał filozoficzną formułę podaną przez Bogdana. Fraza: „αὐταὶ πρὸς αὐτὰς τὴν οὐσίαν ἔχουσιν” (133 c), przełożona jako „same dla siebie samych istnie mają”¹³⁹, stała się potwierdzeniem tego faktu: „*Same*: to znaczy one, idee, formy; *dla siebie samych*: to znaczy ich jestestwo; *istnie mają*: to znaczy jedność obojga”¹⁴⁰. Bogdan nie wydał się tym jednak zaskoczony, formuła bowiem jest wedle niego odwieczna, „chcąc bowiem stanowczo i ostatecznie rzeczywistość jakiejś rzeczy zatwierdzić, trzeba powiedzieć, że ma swoją własną formę, swoje jestestwo i że to jest w jedności z sobą, a tym samym stanowi rzecz. Tak Platon uczynił tu względem idei”¹⁴¹.

Zniecierpliwiony Rabbi doszedł tymczasem do wniosku, że z nacisku kładzionego na niezależność i samoistność idei wynika brak ich relacji z Bogiem. Wreszcie Ewaryst przytacza fragment *Fileba* (30 c–d), z którego wynika, że mądrość i rozum znajdują się w królewskiej duszy Zeusa, zatem idee, będąc mądrością i rozumem, znajdują się w tej królewskiej i boskiej duszy. Rabbi jednak po zastanowieniu doszedł do wniosku, że ów rozum to nie same idee, ale jedynie władza służąca do ich poznania. Jego wątpliwości poparł Bogdan, przytaczając cytaty z dalszych partii *Fileba* (59 d), wyrażający stanowisko Rabbiego¹⁴². Zagadnienie podsumowano następująco: „Idee jak poza ludzkim, tak i poza Jowiszowym mieszkają rozumem, same w sobie, istnie z niczym nie zmieszane; a rozum, czy ludzki czy Jowiszowy, musi na te istnie patrzeć, żeby cokolwiek mógł pojąć i cokolwiek rozumieć i o sobie, i o innych rzeczach”¹⁴³.

Ewarysta próba obrony Platona w tym względzie upadła. Wydaje się jednak, że był świadom wątlej argumentacji, zna bowiem dalsze przypominane przez Bogdana fragmenty z *Timajosa* – „w nauce Platońskiej jakoby jej *Księgi Rodzaju*”¹⁴⁴ – potwierdzające niezależny charakter idei. Rozmówcy dochodzą do wniosku, że Platon podjął się zadania niezwykle trudnego, które wyraził właśnie w *Timajosie* (28 e)¹⁴⁵. Przekład Seme-

¹³⁸ Tamże, s. 160–163.

¹³⁹ Tamże, s. 163.

¹⁴⁰ Tamże, s. 163.

¹⁴¹ Tamże, s. 164.

¹⁴² Tamże, s. 164–166; por.: P. Smolikowski, *System filozoficzny X. Piotra Semenki (Dokończenie)*, „Przegląd Kościelny” T. 5, 1904, z. 29, s. 352.

¹⁴³ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne. IV*, s. 166.

¹⁴⁴ Tamże, s. 166.

¹⁴⁵ Tamże, s. 166–168.

nenki brzmi: „Zaiste, prawi, sprawcę i ojca tego wszechświata i znaleźć trudno, i znalezionego pospółstwu odkryć niemożebna”¹⁴⁶. Mimo więc oczywistych błędów, Platon zasłużył przynajmniej na to, aby docenić jego wysiłki: „dość i wiele zaiste, że kiedy świat cały siedział w ciemności i błocie, on szukał i kogo szukał? Sprawcę i ojca tego wszechświata! To wielkie w Platonie i szlachetne zaiste!”¹⁴⁷ Kolejne przytaczane fragmenty zachwycają Ewarysta, ale i dają do ręki broń jego przeciwnikom, wyraźnie bowiem jest w nich zaznaczona odrębność i niezależność idei, jakkolwiek w pięknej formie. Przytoczmy jeszcze jeden przekład (*Timajos* 29 a): „jeżeli piękny ten świat, a dziełca dobry, niewątpliwie na wieczne patrzył, a jeżeli nie, co i mówić nie godzi się, tedy na zrodzone. Otóż jawna każdemu, że na wieczne: tamten bowiem (tj. świat) najpiękniejszy ze zrodzonych, a ten najlepszy ze dziełców”¹⁴⁸.

Próba odparcia argumentacji Bogdana, że Platon rozdzielał idee od istoty Boga, spełzła na niczym. Nawet przytoczenie fragmentu *Państwa* (ks. X, 597 b), w którym Sokrates na przykładzie łóżek podaje, że 'twórcą' łóżka w jakimś sensie jest Bóg, stolarz i malarz. Jedyne ten pierwszy tworzy wieczny, niezmienny wzór – ideę¹⁴⁹.

Zarówno niezależność idei od Boga, jak i ostatnia propozycja, koncepcja stworzenia ich przez Boga, spotkały się z krytyką Bogdana, który uważa, że Platon popada w skrajności, nie znalazłszy pośredniego, prawdziwego rozwiązania, które brzmi następująco: „Prawdziwa filozofia [...] powie, że te wieczne, niezmiennne idee należą do samejże istoty Bożej, stanowią treść jego wiedzy i tak mało są przez Boga utworzone, jak mało utworzona jest przez niego jego własna istota. Widzisz tedy błąd Platona i w jednym i w drugim przypadku. Kiedy idee stawia osobno, za Bogiem, tedy czyni Boga bez idei, a tak nie dościga do kresu; kiedy znów twierdzi, że Bóg same idee tworzy, wtedy kres daleko prześciga, bo wtedy i idee przestają być ideami, bo nie są wiecznymi, i Bóg przestaje być Bogiem, bo przed utworzeniem idei musiał być bez idei. A ciekawa rzecz, podług jakich innych idei, on przedtem bez idei, utworzył idee?”¹⁵⁰. Ostatecznie nawet Bogdan sprowadza tę drugą

¹⁴⁶ Tamże, s. 167.

¹⁴⁷ Tamże, s. 167.

¹⁴⁸ Tamże, s. 167.

¹⁴⁹ Tamże, s. 167–168.

¹⁵⁰ Tamże, s. 169. Idea w systemie filozoficznym Semenienki jest bowiem, mimo wieloznaczności tego terminu, przede wszystkim „formą rzeczy w umyśle” (T. Kaszuba, *Koncepcja poznania naukowego według Piotra Semenienki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1969, R. 5, z. 1, s. 68). Krytyka Platona we względzie relacji między Bogiem a ideami

koncepcję przedstawioną przez Ewarysta do pierwszej, cytując dalszy ciąg fragmentu o łózkach, gdzie wykazane zostaje, dlaczego Bóg może stworzyć tylko jeden egzemplarz wzoru (597 c): „Albowiem, prawi, gdyby dwa tylko uczynił, znowu by się jedno pokazało, którego by oba one obraz na sobie nosiły, a tak tamto by było to co jest łóżko, a nie te dwa”¹⁵¹. Wynika z niego, że Boży proces tworzenia jest uzależniony od pewnej konieczności, w ostateczności więc natura rzeczy, czyli idee, są od niego w dużym stopniu niezależne. Bogdan próbuje jednak obronić Platona, zrzucając wytknięte mu sprzeczności i błędy na karb niedoskonałości słownictwa. Wedle Bogdana Platon konsekwentnie stosował to samo wyrażenie 'tworzenia' w odniesieniu do rzemieślnika czy artysty, a także do Boga. Była to 'niewłaściwość mowy', 'niewłaściwe wystąpienie się', że „nazwał Boga twórcą a owo łóżko myślnie jego utworem. Ale to nic innego nie ma znaczyć tylko że ona istota myśląca jest obecna w myśli bożej, że Bóg zawsze na nią patrzy i podług niej działa”¹⁵². Tym samym Bogdan przypisał Platonowi egzemplaryzm, do czego przyzwolenie dały mu niejednoznaczne wypowiedzi samego Platona.

Idee, wedle Platona, nie należą więc do Bożej istoty, a takie rozwiązanie problemu podał Bogdan jako prawdziwe, są jednak w Bożej myśli obecne. Nawet to minięcie się z prawdą zostaje następnie przez Rabbiego, pod wpływem Ewarysta, uznane za 'wzniosłe, szczytne i prawdziwe', zwłaszcza że Platon filozofował w epoce przedchrześcijańskiej¹⁵³.

Po zwieńczeniu długiej dygresji dotyczącej relacji między Bogiem a ideami Ewaryst z Rabbim powrócili do głównego toku rozmowy. Ewaryst wskazał bowiem istnienie przedmiotu poznania umysłowego, pozostało jeszcze omówienie jego dostępności poznawczej dla człowieka. Wobec faktu, że idee nie są poznawalne bezpośrednio, pozostało wskazanie jakiegoś środka ich poznania. W ten sposób Ewaryst przystąpił do omówienia Platońskiej dialektyki, czyli 'sztuki rozprawiania'¹⁵⁴. Stwierdził, że poznanie idei jest dostępne każdemu człowiekowi, jednak ta możliwość tkwi w człowieku uspiąca, do jej przebudzenia potrzebny jest „jaki przyjaciel bogów, jaki człowiek boski, to jest filozof, albo mądrołub po naszymu”¹⁵⁵. Takim niewątpliwie był Sokrates. Na po-

wzmiankowana jest w: M. Piątkowski, *Koncepcja życia moralnego w pismach ks. Piotra Semeneni*, „Studia i Materiały Wydziału Teologicznego UAM” 68, Poznań 2004, s. 289.

¹⁵¹ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne*. IV, s. 170.

¹⁵² Tamże, s. 170–171.

¹⁵³ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne*. IV, s. 171–173.

¹⁵⁴ Tamże, s. 173–174.

¹⁵⁵ Tamże, s. 174.

twierdzenie tego Ewaryst przytoczył znane fragmenty *Teajtetu* (149 a–b, 150 b–c), w których opisana jest metoda położnicza. Sokratejska metoda pytań była punktem wyjścia Platońskiej dialektyki, tej zaś działaniem jest: „oczyszczając myśl o tych [=zmysłowych] przedmiotach i używając tychże przedmiotów za bodźców niejako i za szczeble, już nie zmysłami, ale czystym rozumem obraca się do tego, co jest, i na nie patrzy nareszcie”¹⁵⁶. Po *Teajtecie* Ewaryst przypomina fragmenty ks. VII *Państwa*, w których omawiane są kolejno umiejętności przydatne wojskowemu, fragmenty te przerywa komentarzami, aż dochodzi do omówienia dialektyki. Z cytatów i samych jego wywodów wynika, że dialektyka jest umiejętnością wykorzystującą materiał ze wszystkich innych, dzięki czemu może osiągnąć poziom abstrakcji dla nich niedostępny¹⁵⁷. Jest to metoda postępowania wedle owego 'rozprawniczego sposobu', jak nazywana jest metoda dialektyczna. Ów sposób „przypuszczenia podnosi do samego początku, aby je utwierdził i iście w błocie barbarzyńskim oko duszy zanurzone z wolna ciągnie i do góry wiedzie, za pomocniczki i współnawrócicielki tych sztuk używając, któreśmy wystawili, a które umiejętnościami często nazywamy ze zwyczaju”¹⁵⁸. Dalej zaś przytoczymy jeszcze kilka tłumaczeń z ks. VII: „Czyż nie dialektykiem nazywasz tego, który rację istni każdej rzeczy trzyma? A który jej nie ima, o ile ani sobie ani komu innemu sprawy zdać nie może, o tyle rozumu mu w tej rzeczy odmówisz? [...] Kto nie może określić rozumem, od wszystkiego innego oddzielając, idei dobrego i jakoby w potyczce przez wszystkie zarzuty przedzierając się nie według mniemania, ale według istni starając się udowodnić, nie postępuje w tych wszystkich razach niezachwianym rozumowym dowodem, o tym nie powiesz, że zna dobro samo ani że co inne jest dobrem, ale jeśli snadź widmo jakie (dobrego) dosięgnął, (powiesz) że mniemaniem, a nie wiedzą dosięgnął i że w tym życiu śniący jest i śpiący [...]. [...] nam jako szczyt innych nauk dialektyka przedstawia się i że żadna inna nauka słusznie wyżej nad nią nie może być postawiona”¹⁵⁹.

Z zachwyków Ewarysta i przytoczonych przezeń fragmentów Rabi nie zdołał sobie wyrobić pojęcia o istocie dialektyki, prosząc więc o jej streszczenie w dwóch słowach, usłyszał w odpowiedzi: „nazywa się po grecku *ἐπακτικὸς λόγος*, po łacinie *inductio*, a po polsku można by

¹⁵⁶ Tamże, s. 175.

¹⁵⁷ Tamże, s. 175–178.

¹⁵⁸ *Państwo* 533 c–d; P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne*. IV, s. 178.

¹⁵⁹ *Państwo* 534 b–e; P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne*. IV, s. 178–179.

to wyprowadzeniem nazwać”¹⁶⁰. Dialektyka została więc sprowadzona do wnioskowania indukcyjnego, którego wynalazcą był – wedle świadectwa Arystotelesa – Sokrates, a Platon je rozwinął i udoskonalił. W słowach Ewarysta Rabbi nadal nie znajduje jednak satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie o to, jak na podstawie danych ze świata zmysłowego można formułować wnioski dotyczące tego, co idealne, „trzeba abym patrząc na zrodzone, które jest odbiciem i obrazem będącego, mógł widzieć zarazem i będące; abym patrząc na obraz idei, widział tym samym ideę”¹⁶¹. Związku tego jednak Rabbi nie widzi, gdyż wystarczająco – jego zdaniem – zostało wykazane, że między światem zmysłowym i umysłowym nie ma łączności. Jeden od drugiego został oddzielony, a interpretacje wykazujące ich połączenie – odrzucone. Podaje też Rabbi kontrprzykład, który przypomina o miejscu akcji *Biesiad*. Przechadzając się bowiem po Luwrze, musiałby analogicznie dojść do wniosku, że każdemu z portretów, które widział, odpowiada żywy człowiek jako model artysty. Można więc przypuścić, że między światem rzeczy a ideaми brak odpowiedniości, a poznawane abstrakcje są jedynie wytworami umysłu, nie zaś prawzorami rzeczy. Ewaryst, aby obronić możliwość poznania idei, wprowadził w miejsce wnioskowania – widzenie. Do rozmowy wtrącił się Bogdan, który postanowił uporządkować dyskurs i widzenie, o którym mówił Ewaryst, nazwał intuicją, a najlepszy odpowiednik tego terminu w języku polskim – to wpatrywanie¹⁶².

Ewaryst w celu opisanego platońskiej teorii intuicji rozpoczyna opis platońskiej teorii *anamnezy*, jakkolwiek czyni to z pewnymi oporami związanymi z odbiorem jej przez Rabbiego¹⁶³. Zanim została ona przedstawiona, konieczne okazały się jednak pewne uwagi dotyczące roli mitu u Platona, uwagi polemiczne wobec 'berlińskiego filozofa', który nie dbał o teorię uczenia jako przypominania¹⁶⁴. Z tego powodu konieczna okazała się ogólniejsza refleksja dotycząca funkcji mitu w dialogach: „do mitologii [Platon] nie ucieka się dla igraszki i zabawienia ucznia swego lub wyobraźni. [...] mógł się do mitu uciekać naprawdę i poważnie, a to tam, gdzie w kwestiach trudnych nie znajdował rozwiązania filozoficznego,

¹⁶⁰ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne*. IV, s. 180.

¹⁶¹ Tamże, s. 180.

¹⁶² P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne*. IV, s. 180–182.

¹⁶³ Tamże, s. 182.

¹⁶⁴ Hegel uważał, że teoria *anamnezy* nie ma filozoficznego znaczenia, skoro została wyrażona w *Menonie* w formie mitu. Wywodził z etymologii *die Erinnerung*, że „poznawanie tego, co ogólne, nie jest niczym innym niż przypomnieniem, wchodzeniem w siebie” (G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, dz. cyt., s. 42).

a mit przedstawiał mu rozwiązanie takie właśnie, jakie uważał za prawdziwe i do jakiego chciałby był przyjść filozoficzną drogą, tylko tej drogi nie wiedział. Owoż tak rzecz ma się istotnie, ile razy Platon udaje się do mitu. Szczerze to czyni i poważnie; podania święte kładzie jako założenia naukowe, rezultata mitu jako postulata filozofii¹⁶⁵. Mit jest więc uzupełnieniem filozoficznych rozważań, jako uzupełnienie posiada filozoficzną wymowę i sens. Odgrywa w filozofii Platona niebagatelną rolę.

Dalej następuje tłumaczenie fragmentu *Menona* (81 c–d), w którym Sokrates stwierdza istnienie w duszy wiedzy, czego konsekwencją jest koncepcja uczenia się jako przypominania. Następnie Ewaryst opisuje eksperyment, jaki Sokrates przeprowadził na jednym ze sług Menona. Ze względu na związek *anamnezy* z nieśmiertelnością duszy Ewaryst przypomina także *Fedona*, dodając kilka uwag o jego ważnych czytelnikach: Katonie i Cyceronie. Podaje fragment, w którym Kebes i Simmiasz opisują Sokratejską naukę o *anamnezie* (72 e – 73 b), i dalej, przykład Sokratesa z równością (75 c–d). Z teorii *anamnezy* wynika nieśmiertelność duszy, z niej z kolei – pociecha w obliczu śmierci¹⁶⁶. Wszystkie te elementy łączy Ewaryst w pojęciu dialektyki, którą nazywa na koniec „przewodniczką żywota i zbawicielką duszy”¹⁶⁷.

Ewaryst postanowił dalej nie dyskutować z Rabbim o Platonie, nie chce osądzać prawdziwości jego filozofii, nie zamierza nawet nad tym się zastanawiać, co wynika z jego zachwyty Platonem i uniesienia, z jakim prezentował ostatnie Platońskie fragmenty. Ewaryst zamierza jednak przysłuchiwać się rozmowie o Platonie, jaką będzie dalej prowadził Bogdan z Rabbim¹⁶⁸. Ten ostatni ocenia treść wywodów Ewarysta następująco: „Przedistnienie dusz jest w religii [...] nieznośną herezją, w filozofii zdaje mi się być musi wierutnym bezmysłem”¹⁶⁹. Bogdan zasadniczo zgadza się z tą opinią, odróżniając wprawdzie preegzystencję od metempsychozy. Na te słowa wtrącił się Sobiesław, przywołując nazwisko Towiańskiego, jako zwolennika krytykowanych koncepcji: „utrzymywał, że siedzący dzisiaj na najpotężniejszej stolicy świata, przed dzisiejszym życiem swoim był wprzód duchem niedźwiedzia”¹⁷⁰.

¹⁶⁵ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne. IV*, s. 184.

¹⁶⁶ Tamże, s. 184–188.

¹⁶⁷ Tamże, s. 188.

¹⁶⁸ Tamże, s. 188–190.

¹⁶⁹ Tamże, s. 190.

¹⁷⁰ Tamże, s. 190; por.: „i duch niedźwiedzia, opuściwszy stopy polarne, może być na szczycie górowania w pierwszej Świata [...] Stolicy” (A. Towiański, *Biesiada*, w: Tenże, *Wybór pism i nauk*, opracował S. Pigoń, „Skarby Biblioteki Narodowej”, Wrocław-Warszawa

To staje się okazją do dygresji na temat emigracji. Rabbi wskazuje, że w Towiańskiego koncepcji wędrówki duchów są elementy zbieżne z żydowską kabałą, ale tę on sam już odrzucił. Towiański oceniony został jako robiący wrażenie proroka i natchnionego, a przez to tym bardziej niebezpieczny¹⁷¹. Bogdan uznaje jego ideę metempsychozy za daleki spadek po Platonie, a jeszcze dalej – „echo pierwszego głosu kusiciela. Ona się przebija we wszystkich pierwszych filozofiach, ona stanowi treść nauki Magów, ją pochwycił Plato [...]; ją nareszcie po Platonie w spadkobierstwie przejęli Aleksandryjczycy, tam się jej dotknęli Żydowie i ukradkiem, mimo wiedzy Mojżesza, przenieśli do swojej kabały; a potem rozmaitymi kanałami przepłynęła ona przez średnie wieki, i dziś oto spod ziemi na różnych miejscach wytryska, często nie wiedzieć, od jakich źródeł. To, to lichy dziś do nas przychodzi”¹⁷².

Jako że Semenienko znał nauki Towiańskiego i był ich krytykiem¹⁷³, a nawet uznano go za 'pogromcę Towiańskiego'¹⁷⁴, przytoczmy jeszcze cytaty ukazujące podobieństwa, jakie dostrzegał między filozofią Platona a poglądami Towiańskiego; kwestię tę w *Biesiadach* wypowiada Bogdan: „Jak u Platona idee, tak u twego znajomego Sobiesławie [=u Towiańskiego] są kolumny światła, jak u tamtego obrazy i widma na tym świecie fałszywe i złe, tak u tego kolumny ciemne. Za ideami jest u Platona Bóg, tak i u tego będzie Bóg za kolumnami światłymi; ale jak u tamtego za postaciami tuświatowymi jest materia rodzicielka i karmicielka, tak u twojego musi być koniecznie za kolumnami ciemnymi coś na kształt materii coś surowego, bezkształtnego, z którego się wszystko tworzy. U Platona dziełcą tego świata z materii jest Bóg, i u tego Bóg nim będzie, ale jak u Platona Bóg materii nie stwarza z niczego, tak i u tego pewno jej także nie stwarza: On ją tylko obrabia i w postaci obleka”¹⁷⁵. O ile jednak zgodność Towiańskiego z Platonem doty-

2004, s. 28). Dzieje sporu między zmartwychwstańcami a Towiańskim i Mickiewiczem kreśli Krzysztof Rutkowski (*Stos dla Adama albo kacerze i kapłani. Studium w czternastu odsłonach o sporze Zmartwychwstańców z towiańczykami*, Warszawa 1994), ukazując skomplikowaną drogę od początkowej przyjaźni po ostateczne zerwanie i potępienie tych ostatnich.

¹⁷¹ P. Semenienko, *Biesiady filozoficzne*. IV, s. 190–192.

¹⁷² Tamże, s. 192.

¹⁷³ Polemika z Towiańskim zyskała nawet Semenence uznanie papieża Piusa IX (F. Gabryl, *Polska filozofia religijna w wieku XIX*, t. 2, dz. cyt., s. 207–208). *Biesiada* Towiańskiego była dla Semenienki po prostu pismem heretyckim (P. Semenienko, *Listy 1842–1845*, t. VII, „Studia Zmartwychwstańcze”, Rzym 2001, list do gen. Skrzyneckiego, 18 IV 1845).

¹⁷⁴ F. Gabryl, *O filozofii X. Piotra Semeneńki*, dz. cyt., s. 35.

¹⁷⁵ P. Semenienko, *Biesiady filozoficzne*. IV, s. 192; porównanie neoplatonizmu z *Biesiadą* Towiańskiego daje Dobrochna Dembińska-Siury (*Idee neoplatońskie w „Biesiadzie”*

czyła tylko najważniejszych zasad, to jeśli idzie o neoplatonizm, powie Bogdan, będzie to także zgodność w szczegółach. Powtarza bowiem Towiański stare błędy pod nową postacią¹⁷⁶.

Po skrytykowaniu *Biesiady* Towiańskiego Bogdan z *Biesiad* Semeneni powraca do tematu wędrówki dusz. Teorię tę uważa za egzemplifikację całościowo dualistycznego systemu Platona. Rabbi natomiast podnosi zdroworoządkowe argumenty przeciwko niej, jak np. fakt, że dotychczas żaden człowiek niczego się nie nauczył metodą Platońską, samym przypominaniem. Niedorzeczność tej teorii potwierdza Bogdan, podając przykłady nowożytnych idei filozoficznych zbieżnych z Platońskimi – natywizmu, intuicjonizmu – z którymi późniejsi filozofowie nie wiązali metempsychozy. Upadła więc możliwość poznania idei, a tym samym cała Platońska teoria poznania. Ostatecznej z nią rozprawy dokonuje przywołanie Arystotelesa i jego krytyki Platona z *Metafizyki* (987 b)¹⁷⁷.

Wniosek o odrzuceniu Platońskiej teorii poznania Ewaryst uznał jednak za przedwczesny, wedle niego fałszywość anamnezy nie dowodzi fałszywości Platońskiej teorii. Pozostały w niej bowiem dwa nienaruszone obszary: wnioskowanie indukcyjne i intuicja. Zagadnienie indukcji zostało już skrytykowane wcześniej, a samej zasadności indukcji w platonizmie przeczy stanowisko Arystotelesa (*Metafizyka*, 1078 b – 1079 a), który przyznawał jej odkrycie Sokratesowi. Ten jednak nie wyciągał z niej wniosku o istnieniu realnym tego, co ogólne. Natomiast ciemnej intuicji, jak określa ją Bogdan, zupełnie u Platona brak¹⁷⁸. Platońska teoria wiedzy musi zatem upaść: „przedmiotem prawdziwym prawdziwej wiedzy są idee przez się istniejące. Tych żaden człowiek na tym świecie wprost widzieć nie może, a jednak nie inaczej może o nich wiedzieć jedno je widząc. Platon wprawdzie przypuszcza, że je człowiek kiedyś widział i dziś sobie przypomina. Ale to jest przypuszczenie nie tylko nieumiejętne, ale i fałszywe i u Platona żadnego prawdziwego środka myśl ludzka nie ma, aby mogła widzieć idee”¹⁷⁹.

Towiańskiego, w: *Wybrane zagadnienia z historii filozofii polskiej na tle filozoficznej umysłowości europejskiej*, praca zbiorowa pod redakcją J. Legowicza, „Materiały Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego, Lublin, 20–23 VI 1977”, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1979, s. 119–123). Z powyższego krótkiego zestawienia podobieństw między platonizmem a towianizmem Dembińska-Siury wymienia metaforę światła, ciemną materię i metempsychozę.

¹⁷⁶ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne. IV*, s. 192–193.

¹⁷⁷ Tamże, s. 193–195.

¹⁷⁸ Tamże, s. 195–196.

¹⁷⁹ Tamże, s. 197.

Sama filozofia Platowska okazała się wewnętrznie sprzeczna, Platon wskazał idealny przedmiot poznania, ale brak było metody, która by do niego wiodła. Jeszcze gorzej wypadł platonizm w konfrontacji z jedyną prawdziwą filozoficzną formułą. Z jednej strony ideom Platon nie przyznał prawdziwego istnienia (jestestwa), gdyż niewystarczająco związał je z jedynym rzeczywistym istnieniem, jakim jest Bóg. Idee same nie posiadają własnego istnienia, gdyż wtedy każda byłaby samoistnie żyjącą i działającą. Konsekwencje tego stanu rzeczy – naturalnie, przy założonym przez Bogdana określeniu prawdziwego istnienia – są aż nadto absurdalne. Są więc idee formami bez jestestwa, a zatem idee Platowskie nie istnieją. Rzecz ta wydaje się Bogdanowi bezdyskusyjna, gdyż jedyna prawdziwa czysto intelektualna, tj. pozbawiona elementu nadprzyrodzonego, intuicja – przekładana tym razem na język polski jako 'wgląd' – może dotyczyć właśnie uznanej przezeń filozoficznej formuły¹⁸⁰. Z drugiej strony, ze względu na ludzkie poznanie, Bogdan uznał idee za jestestwa bez formy, gdyż w żaden sposób nie są człowiekowi dane, przy uznaniu ich za wieczne, niezmiennie i absolutne, nie mają żadnej formy, pod którą człowiek mógłby je poznać. Nie przyznając im formy, nie mógł Platon podać żadnego środka do ich poznania. Podsumowując dychotomiczne podziały przedmiotów poznania, Bogdan skrytykował sam dualizm: „każdy z przedmiotów wiedzy Platona i sam w sobie i we wzajemnym między sobą stosunku łamie się i kruszy, wojuje jeden z drugim i niszczy, czyli raczej wszystkie rozdwarzają się i w tym rozdwojeniu na zawsze tężeją: martwe kości, których duch nie ożywił!”¹⁸¹ Bogactwo myśli Platowskiej nie pozwoliło jednak Bogdanowi ogłosić rozstania z nią i zaproponowania nowego przedmiotu rozważań na kolejną z *Biesiad*. Nie potrafił nawet wskazać, od którego z aspektów platonizmu mogłaby się ona rozpocząć. Z pewnością nie będą to idee, gdyż o nich powiedziano już, że „nie objawiają się, nie pokazują, nie dają znaku życia; [...] nie żyją i że ich być nie może”¹⁸².

Podsumowaniem *Biesiady* była metafora filozoficznej łodzi Platona, która nie dość, że nie ominęła Scylli ani Charybdy, to roztrzaskała się i to nie o jedną z nich, ale obie. Z jednej bowiem strony Platon uznał, że

¹⁸⁰ Intuicja taka spełnia więc warunek bezpośredniości, receptywności i konieczności (por.: T. Kaszuba, *Koncepcja poznania naukowego według Piotra Semeneni*, dz. cyt., s. 77–78), ze względu na brak przedmiotu nie mogła ich spełnić intuicja w przedstawionym w *Biesiadach* platonizmie w odniesieniu do idei, którym odmówiono realnego istnienia.

¹⁸¹ Tamże, s. 203.

¹⁸² Tamże, s. 204.

świat nie może być przedmiotem wiedzy, z drugiej zaś – jako jej przedmiot wskazał coś, co nie istnieje realnie¹⁸³. W ten sposób rozbił swą łódź i utonął jako filozof. Przytoczmy końcową wymianę zdań między Ewarystem a Bogdanem: „Ew. To jednak dziwna: że przez tak długie wieki ludzie siedzą nad tym miejscem, gdzie im sprzed oczu zniknął, i skrzętnie łowią szczątki, które im po nim przypływają do brzegu i tak długo nimi żyją! Musiał być ładunek bogaty! / Bog. A czemu zapominasz dodać, Ewaryście, że to tylko na wierzch wypłynęło i to tylko ludziom na dobre się obróciło, co tam było z prawdy starszej od Platona, co było z Boga?”¹⁸⁴.

Kolejna *Biesiada* nosi tytuł, który pozornie mógłby zapowiadać odejście od problematyki platońskiej. Tytułowy sofista nie oznacza jednak przedstawiciela tego nurtu greckiej myśli, ale nawiązuje do Platońskiego dialogu. Już na wstępie spotkania Bogdan oznajmił jego temat, nawiązujący do problemów poruszanych w Platońskim *Sofiście*. Tematem tym miały być pojęcia nicości i negacji: „Co to jest zaprzeczenie, i co zaprzeczone? Czyli mówiąc prościej i dobitniej: „Co to jest Nie, i co to jest Nic?”¹⁸⁵ Dalsze wątki dyskusji wskazują na dodatkowe znaczenie tytułu. Za sofistę we wcześniejszych *Biesiadach* uznano bowiem Hegla, którego pojęcie negacji także stało się przedmiotem analizy.

Bogdan zamierza w tej *Biesiadzie* dokonać ostatecznej rozprawy z Platonem, tym razem od strony negatywnej. Na uwagi Sobiesława, że krytyka Platona będzie zapewne szła w parze z krytyką Hegla, Bogdan obrazowo porównał systemy obu filozofów: „ja bym chętnie przyrównał z jednej strony filozofię platońską do pięknego, rosnącego drzewa, ściętego wprawdzie i bez korzeni, bez życia; a z drugiej strony heglowski system wprost do kupy wiórów. [...] W Platonie widać samorodność, w Heglu tylko sztukę. Tam dzieło przyrody ze wszystkimi swymi nierównościami, naroślami, wydrążeniami, próchnami nawet, i zgnilizną; ale które świadczy dziś jeszcze o jakimś dawnym istnieniu pełnym życia, co po tym ciele krążyło. Tu zaś natomiast suche szczepy, wióry bez życia, poobciosywane wprawdzie, poobstrugiwane, porżnięte w kwadraciki i w trójkąciki, i ułożone w mozaikę dziwaczną a niby foremną. Platońska filozofia to organizm przecie, heglowska mechanizm czysty; w jednej podziwiam rodzimość natury, w drugiej widzę tylko rękę

¹⁸³ Tamże, s. 204–205.

¹⁸⁴ Tamże, s. 205.

¹⁸⁵ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne. V. Sofista. (Dodatek do Platona)*, „Przegląd Poznański” T. XXXI 1861, s. 131.

kuglarza”¹⁸⁶. Ów kuglarz popełnił, wedle Bogdana, fundamentalny błąd w samej metodzie, źle bowiem rozumiał negację i pojęcie nicości. Platon również był w tej kwestii w błędzie, jednak jego twierdzenia o wiele mniej przeczą rozsądkowi niż opinia Hegla¹⁸⁷. Porównanie ich wypada następująco: „owo Platona: To co nie jest, jest; jest prawdziwą sprzecznością; a owo Hegla: Nic jest to samo co byt, daleko więcej jeszcze od tamtego sprzecznością jest; i jeśli tamto pokaże się względną sprzecznością, tedy to absolutną; tamto będzie wprawdzie odurzeniem rozumu, ale to zabójstwem zupełnym”¹⁸⁸.

Bogdan, aby dowieść powyższego twierdzenia, będzie musiał najpierw omówić własną koncepcję negacji i nicości. Przywołuje w tym celu formułę filozoficzną jedności formy i istnienia (*ens et forma sunt unum*). Negacja jest ich myślowym rozłączeniem. Nie można zaprzeczyć bowiem samej formie, gdyż byłoby to zanegowaniem zasady tożsamości, podobnie nie można zaprzeczyć jedności i tożsamości jestestwa. Na obiekcje Ewarysta, który nie zauważył logicznej niemożności orzeczenia o będącym, że jest niebędące, Bogdan odpowiedział kwalifikując jedno i drugie jako formy, które zaprzeczone być nie mogą. Można natomiast o czymś innym orzekać jako o niebędącym (bądź będącym), bez łamania ustalonej przezeń filozoficznej formuły. Błąd Platona polegał więc na zaprzeczeniu formy. Przyczyną tego błędu była fałszywa teoria wiedzy, co do której już wcześniej rozmówcy wykazali, że świat nie jest w niej przedmiotem poznania¹⁸⁹. Pogląd Bogdana brzmi następująco: „Przedmiotem wiedzy, i wszelkiej wiedzy, jest forma rzeczy, forma wszelako należąca do zawartego pod nią jestestwa; aktem zaś wiedzy jest ta sama forma rzeczy w umyśle”¹⁹⁰. Umiarkowanie realistyczny pogląd, o arystotelesowsko-tomistycznej proveniencji, został więc przeciwstawiony idealizmowi i dualizmowi Platona. Ten bowiem odłączył formy od świata.

Ewaryst, zrozumiawszy wywody Bogdana dotyczące odróżnienia formy od jestestwa, wykrzykuje: „Będący, będąca, będące! A jużciż przymiot

¹⁸⁶ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne*. V, s. 132–133; por.: „strukturalnie i metodologicznie filozofowanie Semeneni jest podobne do heglizmu. Chyba jednak najbardziej podobna się Semenence u Hegla jego »trójkowość«” (T. Kaszuba, *Niektóre charakterystyczne elementy...*, dz. cyt., s. 28); wcześniej zauważył to też F. Gabryl (*O filozofii X. Piotra Semeneni*, dz. cyt., s. 43); podobnie, Semeneni pojęcie 'absolutu' ma źródło w filozofii niemieckiego idealizmu (T. Kaszuba, *Niektóre charakterystyczne elementy...*, dz. cyt., s. 29–30).

¹⁸⁷ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne*. V, s. 133–134.

¹⁸⁸ Tamże, s. 135.

¹⁸⁹ Tamże, s. 135–137.

¹⁹⁰ Tamże, s. 138; por.: T. Kaszuba, *Niektóre charakterystyczne elementy...*, dz. cyt., s. 23.

tylko, tylko forma. Jestestwo będzie dopiero Ten, ta, to, który, która, które, jest będącym, będącą, będącym!"¹⁹¹. W świetle powyższego odróżnienia postawiono następnie pytanie o nicość, czy jest formą czy jestestwem. Biorąc pod uwagę fakt, że nicość jest brakiem formy, Ewaryst orzekł, że nicość jest jestestwem. Bogdan uściśla tę opinię, mówiąc, że nicość nie może być uznana za jestestwo, jedynie w zdaniu może zajmować jego miejsce, tj. podmiotu. Nie można jednak o niej orzekać, że jest będącą, gdyż nie można o niej orzekać żadnej formy. Gdyby można było orzec o nicości jakąś formę – wykazuje Ewarystowi Bogdan – nie byłaby nicością, lecz stałaby się czymś. Rozwiązanie Platońskie, przy którym obstawał Ewaryst, zostało odrzucone .

Podobny los spotka stanowisko Hegla, ujęte przez Bogdana jako utożsamienie nicości z bytem. „Nic i Będące godzą się z sobą. To było z pewnej strony to samo co Platon twierdzi. Ale Hegel powiada, że Nic i Byt są jedno i to samo”¹⁹². Wokół krytyki tego 'dziwomysłu', czyli tożsamości nicości z bytem, obracać się będzie dalsza dyskusja. Krytyka będzie dokonana przy pomocy aparatu pojęciowego wypracowanego wcześniej w dyskusji przez Bogdana. Jeśli uznać, że byt i nicość oznaczają to samo, to nie może między nimi być żadnej relacji. Jeśli oznaczałyby coś innego, wtedy odróżniałaby je forma, a i czysty byt, i nicość są brakiem formy. Hegel zatem uczynił wielki błąd już w założeniach swego systemu, a porównanie jego filozofii z wypracowanymi przez Bogdana zasadami przyniesie oczywistą klęskę niemieckiego filozofa . Hegel bowiem, uważając nicość za równorzędną z bytem, „Filozofię przekręca na Sofistykę, a filozofa przedzierzga na Sofistę”¹⁹³. Określenie sofisty zostało wzięte z Platońskiego dialogu pod tym właśnie tytułem: „jest to rodzaj ludzi, który zmusza do mówienia sprzecznych rzeczy, a słowami dziwotwornymi innych oszukuje”¹⁹⁴. Wedle tego określenia 'ojcem i królem wszystkich sprzecznorzeczników', czyli dziewiętnastowiecznych sofistów, został obwołany Hegel. Nawet wątpliwości Sobiesława dotyczące zasadności utożsamienia nicości z 'nie' i bytu z 'tak' nie zostały uznane przez Bogdana. Zajęcie Heglem, mimo deklarowanego tematu Biesiady – filozofii starożytnej, Bogdan usprawiedliwił doskonałością sofistyki w wydaniu Heglowskim¹⁹⁵.

¹⁹¹ Tamże, s. 139.

¹⁹² Tamże, s. 140.

¹⁹³ Tamże, s. 146.

¹⁹⁴ Tamże, s. 146; jest to parafraza zakończenia *Sofisty* (268 c).

¹⁹⁵ Tamże, s. 147–149.

Bogdan spowodował zdziwienie rozmówców, stwierdzając, że i Platon nie całkiem uniknął sofistyki. Przypisywanie Platonowi pokrewieństwa z sofistami nie zostało jednak przez Bogdana uznane za zarzut wobec Ateńczyka. Był to bowiem „jak najlepszy umysł i najnieprzyjaźniejszy temu co sofistyczne”¹⁹⁶, ale i on ‘pokalał się’ z powodu nieznamości prawdziwej formuły filozoficznej. Natomiast jeśli za istotę sofistyki uznać nieznamość właściwego pojęcia nicości i negacji – to i Platonowi trzeba przypisać przynależność do tego nurtu myśli, tak jak odmalował go Bogdan. Z pewnością jednak w tej mierze nie należy go stawiać na równi z Heglem¹⁹⁷. Aby usprawiedliwić po raz kolejny swoją krytykę Platona, Bogdan wygłosił następujący pean na jego cześć: „[Platon] będzie zawsze niepospolitym umysłem nawet w swoich zboczeniach, [...] będzie umysłem szlachetnym, który nie dla igraszki prawdy szuka; dla którego prawda jest zawsze prawdziwą świętością, a oglądać choć z daleka, choć z ubocza, jej dostojne oblicze, największym pożądanym. Będzie on sam czuł, że do niej nie doszedł, i raczej głośno to powie, wzywając innych, jeśli są jacy, aby go lepszego nauczyli, aniżeli miałby, podobny do naszych mędrków, głosić siebie za nieomylnego, i raczej z nierozumem się ożenić, aniżeli się nauczyć rozumu i prawdy od tych, których straży Bóg Najwyższy te świętości powierzył”¹⁹⁸. Na potwierdzenie Platońskiej pokory przytoczył Bogdan dwa fragmenty z *Sofisty* (254 c, 259 b–c), które skomentował: „Ma dla mnie coś nader ujmującego ta pokora jakoby już chrześcijańska umysłu tak znakomitego”¹⁹⁹.

Głównym ‘grzechem’ Platona, który umożliwił zakwalifikowanie go do sofistów, było uznanie niebędącego za będące. Aby właściwie naświetlić to zagadnienie, Bogdan rozpoczął rozważania od przedstawienia rozmówcom różnych znaczeń i funkcji, w jakich Platon używa τὸ ὄν. Pierwszym z wyróżnionych sposobów użycia ‘będącego’ jest forma, taka jak rozumiał ją Bogdan, czyli ‘ogólna i wszystkobjemna’²⁰⁰. Drugim znaczeniem τὸ ὄν jest byt, jakaś bliżej nieokreślona myśl bytu, „mglista i niewyraźna”²⁰¹. Trzecim – jestestwo, jakakolwiek istniejąca rzecz. Błąd Platona wynikał z tego, że używał jednego terminu w wielu znaczeniach, mieszając je ze sobą, nie odróżniając ich należycie²⁰². „Już z góry

¹⁹⁶ Tamże, s. 150.

¹⁹⁷ Tamże, s. 150–152.

¹⁹⁸ Tamże, s. 152.

¹⁹⁹ Tamże, s. 152.

²⁰⁰ Tamże, s. 152–154.

²⁰¹ Tamże, s. 154.

²⁰² Tamże, s. 154–155.

możecie sobie wyobrazić, co się to z tego rodzić musi: ile niesklejności, ile zamieszania, ile przeciwieństw, ile sprzeczności; aby się nareszcie wszystko skończyło na jednej wielkiej, owej największej sprzeczności: że niebędące jest będącym"²⁰³.

Na potwierdzenie przypisywanego Platonowi pomieszania Bogdan przywołuje *Sofistę* (236 e – 238 b, z niewielkimi skrótami)²⁰⁴, którego fragmenty przetyka komentarzem. Argumentem za tym, że Platon uważał będące za jestestwo, jest zdanie: „to słowo Coś zawsze się mówi o Będącym”²⁰⁵. Mimo iż Platon był daleki od uznania, że byt jest tożsamy z nicością, a tym samym daleki od sofistyki Hegla, w kolejnych fragmentach zmieniał znaczenie 'będącego'. Że uznał je za formę, wynikało dla Semeneni z pytania: „Będącemu wszak może Coś przybyć od innych będących?”²⁰⁶, na które zostaje w *Sofiście* (238 a) udzielona odpowiedź pozytywna. Zmiana jest zaś właściwością formy. Na wątpliwości Ewarysta Bogdan odpowie przykładem: „Do twojej formy należą twoje zmysły, twoje ciało, ta postać zewnętrzna itd. [...] Ta postać była kiedyś małą, teraz jest większą: więc jej przybyło. Masz tedy to, co Platon nazywa przybywaniem. Powiedzże mi, czy ci zarazem jestestwa przybyło?”²⁰⁷. O trzecim rozumieniu τὸ ὄν u Platona świadczy kolejne pytanie Gościa z Elei: „Liczby wszystkie kładziemy wśród Będących?”²⁰⁸, na które pozytywnie odpowiada Teajtet. Jeżeli liczby są bytem, to – wedle wywodów Bogdana – jedno jest tym, co będące. Za jedność Platon uważał idee, ale jednością jest także każde jestestwo. Dzięki 'jednemu' i jego związkowi z bytem Bogdan mógł wyjaśnić mglisty – wedle niego – charakter wywodów Platona o będącym jako najwyższej jedności jestestwa i formy. W ten sposób dopełnione zostało zadanie wykazania niekonsekwencji terminologicznej Platona, której jedną z przyczyn była nieznamość formuły filozoficznej²⁰⁹.

Dalsza krytyka Platońskiego rozumienia τὸ ὄν jest prowadzona w odniesieniu do głównego tematu *Sofisty* – czyli określenia do jakiego rodzaju działalności należy sofistyka. Przytoczone z dialogu rozważania

²⁰³ Tamże, s. 155.

²⁰⁴ Tamże, s. 156–159.

²⁰⁵ Tamże, s. 157; *Sofista* 237 d: τὸ τὶ τοῦτο ῥῆμα ἐπ' ὄντι λέγομεν ἐκάστοτε (P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne*. V, s. 157, przyp. 2).

²⁰⁶ Tamże, s. 158; jako 'przybyć czemuś', 'być dodanym do czegoś' tłumaczy Semenenko προσίγνομαι.

²⁰⁷ Tamże, s. 158.

²⁰⁸ Tamże, s. 159; *Sofista* 238 a.

²⁰⁹ Tamże, s. 159–161.

o tym, czym jest obraz, εἶδωλον, (240 a–b), zostały przerwane przez Ewarysta w momencie, gdy Teajtet mówi: „Co się to pokazuje: zmieszane jest i splecione niebędące z będącym, i to dziwnymi sposobami”²¹⁰. Ewaryst, który z obrońcy Platona zdążył się już przedzierać w rzecznika poglądów Bogdana, zgodnie z jego formułą stwierdza, że obrazowi nie można przypisywać żadnego bytu: „jest formą bez żadnego jestestwa, a to czego obraz jest obrazem jest formą mającą jestestwo swoje; a zatem to ostatnie jest prawdziwie będącym, a obraz nie można nazwać prawdziwie będącym”²¹¹. Dla istoty obrazu, podobizny, doda Bogdan, nie ma znaczenia, że forma zostaje odwzorowana w jakimś materiale, tworzywie. Teajtet został więc przez Gościa z Elei sofistycznie zmanipulowany²¹².

Wprowadzony w pojęciowy zamęt Teajtet pozwala następnie Gościo wi z Elei „wywrócić ów uroczysty wyrok Parmenidesa, że Niebędącego nawet pomyśleć nie można”²¹³. Po przytoczeniu fragmentu tzw. 'ojcóbóstwa Parmenidesa' (241 d): „Ojca Parmenidesa twierdzenie trzeba nam będzie odtrącając zbadać, i utrzymywać jakoby Niebędące pod pewnym względem było, i znowu przeciwnie jakoby Będące nie było”²¹⁴. Bogdan zamierzył przeanalizować to sofistyczne w swej istocie twierdzenie, jako wynikające z błędnego pojęcia negacji. Podąża on za tekstem dialogu, streszczając fragmenty dotyczące presokratyków (242 b – 245 e), których jednak nie nazywa z imienia, przetykając je cytatami, w których wykazuje różne znaczenia tego co będące. Celem rozmowy Bogdana z Ewarystem jest ocalenie założenia szkoły Eleatów, co czynią – jak sądzą – uznając, że całość i będące nie są tożsame, to drugie zaś jest najogólniejszą z form, która „może być uważana sama w sobie, odrębnie od tych, obok nich niejako, a nie nad nimi, i wtenczas razem z nimi należy do tego co nazywamy Wszystkim”²¹⁵. Rozprawę z Eleatami Bogdan odkłada na później, będzie to bowiem rozprawa z panteizmem, podąża zaś dalej za tekstem Platońskim (245 e – 246 c) w krytyce materialistów, aż wreszcie wraz z Gościem z Elei dociera do 'postaciolubów' (τῶν εἰδῶν φίλους, 248 a)²¹⁶.

²¹⁰ Tamże, s. 162.

²¹¹ Tamże, s. 162.

²¹² Tamże, s. 162–163.

²¹³ Tamże, s. 163.

²¹⁴ Tamże, s. 163–164.

²¹⁵ Tamże, s. 167.

²¹⁶ Tamże, s. 167–168.

Rekonstruując polemikę Gościa z Teajtetem, broniącym przyjaciół idei, rozmówcy Semenenci docierają do pojęcia najdoskonalszego bytu ($\tau\acute{o}$ παντελῶς ὄν, 248 e – 249 a), któremu przyznane są najdoskonalsze ruch, życie, dusza i rozum²¹⁷. Gdyby uznać, przypuszcza Bogdan, że nie była to wypowiedź polemiczna Gościa, a szczerze twierdzenie Platona, wtedy – ku radości Ewarysta – można by je dla obrony Platona przyjąć, „ku czci Platona, ku czci rozumu ludzkiego, który i w najgłębszych ciemnościach miał swoje chwile jasne, i raz przez Boga zażegnany, choć pod popiołami, iskrę świętą przechowywał”²¹⁸. Pojęcie Boga jako najdoskonalszej z idei, form, nie przeczy dowiedzionemu we wcześniejszej *Biesiadzie* egzemplaryzmowi Platona, gdyż pojęcie obecnie analizowane – tj. Boga jako najdoskonalszej z idei – jest przyjęte jedynie instrumentalnie. A skoro w dialogach znajdują się takie sprzeczności, to sofistyka, w rozumieniu Semenenci, była Platonowi nieobca. W celu uwydatnienia tej Platońskiej 'sofistyki', Bogdan następująco streszcza rozmowę Teajteta z Gościem z Elei (248 e – 249 d): „Będące się rusza. A więc ruch jest Będącym? – Jest. – Gdyby był nieruchomy, nie byłoby myśli (pojęcia)? – Nie byłoby. – Hola! Patrz na drugą stronę: Czy to, co się rusza, może być będącym? – O co pytasz? – Czy będące może się ruszać, to jest być bez spoczynku, czyli raczej bez stanu (στάσις) to co jest według tego samego tak samo około tego samego zawsze? – Nie może? – I bez tego ostatniego (tj. niezmiennego), czy może być myślenie? – Nie może. – A więc patrz, co następuje; trzeba nam jak dzieciom przypuścić, że i wszystko i Będące zarazem i rusza się i stoi! [...] I zaczyna dalsze rozumowanie podobne do pierwszego, tylko odwrotne, zaprzeczne, którego zamknięciem jest odwrotny wniosek: A więc Będące z przyrodzenia swego ani stoi, ani się rusza!”²¹⁹. Nagromadzenie sprzecznych wniosków doprowadziło Semenenkę do uznania sofistycznego kunsztu Platona, ale nie obwiniał go o stosowanie sofistyki w złej wierze, w celu siania intelektualnego zamętu. Przyczyną zaś, dla której Teajtet prowadzony przez Gościa zgadza się na uznanie sprzeczności, jest wzmiankowany już przez Bogdana zamęt pojęciowy i różne znaczenia 'będącego' używane przez Platona wymiennie. Podobnie dalej, prawdą jest, że będące może być w spoczynku bądź w ruchu, czy to będące jako jestwo, czy jako forma, ale nie można uznać, że będące jest ruchem bądź spoczynkiem .

²¹⁷ Tamże, s. 168–169.

²¹⁸ Tamże, s. 170.

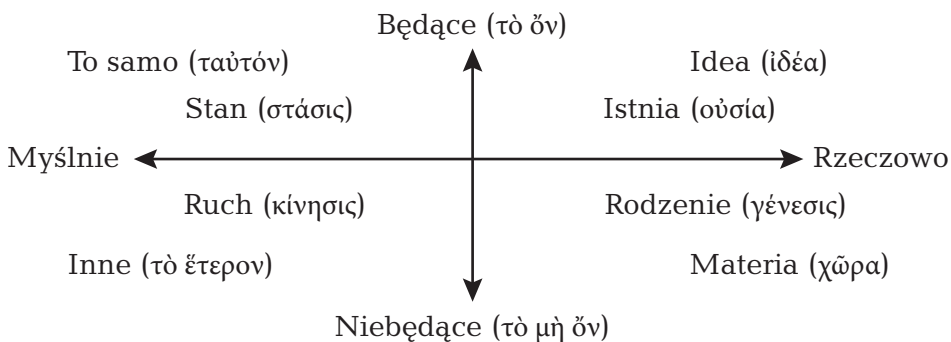
²¹⁹ Tamże, s. 170–171.

Kolejny analizowany fragment *Sofisty* (254 b–d) dotyczy zmieszania będącego ze spoczynkiem i ruchem, skoro oba ostatnie w jakiś sposób są. I tutaj Bogdan wytyka Platonowi ten sam błąd. Platon dokonuje przesunięcia kategoryjnego między trzema obszarami formuły logicznej, tj. formą, jestestwem i ich jednością. Będące jako jestestwo wchodzi w relację z formą ruchu, o ile jestestwo to jest w ruchu. Z drugiej zaś strony, skoro o ruchu orzeka się, że jest, to jego relacja z będącym staje się odwrotna, a będące w tym wypadku jest potraktowane jako forma.

Podobne błędy znajdują się w dalszych fragmentach dialogu (254 d – 255 c) dotyczących tożsamości i różności. Wreszcie na koniec *Biesiady* Bogdan mógł przystąpić do podsumowania dyskusji i ukazania całości filozofii Platonskiej. Potwierdziwszy wielokrotnie dualistyczny charakter platonizmu, odróżnia świat rzeczywisty od idealnego, 'myślnego'. Po stronie tego ostatniego wymienia: będące, ruch, spoczynek ('stanie'), tożsame i inne. W świecie rzeczywistym początkowo wymienia jedynie cztery: rodzenie się, istnienie ('istnia'), idea oraz materia. W dalszym porządkowaniu okazuje się, że po przeciwnej stronie będącego znajduje się niebędące²²⁰.

Bogdan w trakcie rozważań stwierdził: „w takich jak tu razach Estetyka jest Logiką”²²¹, harmonia systemu u Platona determinowała więc do pewnego stopnia rozstrzygnięcia filozoficzne.

Przedstawmy długie wywody Bogdana i Ewarysta na temat Platona w formie schematycznej:



²²⁰ Tamże, s. 174–177.

²²¹ Tamże, s. 175.

Przedstawienie relacji między pojęciami, ułożenie ich w przejrzysty system²²², „dokładnie uszykowany, logiczny, absolutny”²²³, Bogdan uważa za sukces. Na ile jednak jest ów system zgodny z zamierzeniami Platona? Bogdan odpowiada: „moje to powyższe wystawienie systematu platońskiego rzeczywiście nie jest jego systematem; tylko że byłoby nim jak najrzeczywiście, gdyby Platon pozostał był zgodny z przyjętymi przez siebie zasadami, gdyby był z surowością logiczną wyprowadził z nich następstwa, gdyby jednym słowem nie był wpadł do szczęśliwych niekonsekwencji zbawiających nieraz prawdę”²²⁴. Myśl Platona nie jest jednak tak ścisła terminologicznie, jak życzyłby sobie tego Bogdan. Platon bowiem na pierwszym miejscu stawiał prawdę, przejrzystość ewentualnego systemu zajmowała miejsca dalsze. Gdyby Platon znał filozoficzną formułę, uniknąłby wszystkich błędów, gdyż byłby w stanie doprowadzić swoją myśl do pojęciowej przejrzystości, dzięki czemu dostrzegłby jej konsekwencje, a tym samym – odrzucił. Bogdan zwrócił uwagę na jeszcze jedną ważną cechę Platońskiego filozofowania. Był nią szacunek dla języka i przekonanie o ważności słów odnoszących się do rzeczy. Z tego też względu Platońskie 'niebędące' nie oznacza nicości, ale inne, inaczej będące²²⁵. Podsumowując rolę zaprzeczenia w filozofii, Bogdan stwierdza: „to *Nie*, o którym mówiliśmy, a które zawsze pada na połączenie, nie odmawia jestestwu wszelkiej formy, tylko jakąś szczegółową, jedną z wielu; zostają inne, a szczególnie zostaje mu ostatnia, najogólniejsza, to jest forma Będącego. Ale kiedy zaprzeczenie padnie na tę formę właśnie najogólniejszą, ostatnią, mówiąc: *Niebędące*, i kiedy tej właśnie formy mu odmówi, to jest odłączy ją od jakiegokolwiek jestestwa, [...] wtedy, po odjęciu ostatniej, to jest wszelkiej formy, cóż zostaje, jeśli nie *Nic*?”²²⁶ Tę operację do końca przeprowadził Hegel, ale nie Platon: „Uratowała go wyższość jego umysłu, i to którym wspominał uszanowanie dla mowy, a tym samym dla zdrowego rozsądku, nieodstępne od tej wyższości”²²⁷. Wskazując bowiem na rodzaje niebędącego, Platon w istocie rozprawiał o będącym.

²²² Być może dążenie do systematycznego ujmowania zagadnień filozoficznych zawdzięczał Semenenko wpływowi idealistycznej filozofii niemieckiej, a więc i krytykowanemu przezeń Heglowi (K. A. Wojcieszek, *Antropologia Piotra Semeneki*, „Zarządzanie i Edukacja” R. VI 2002, nr 31, s. 66).

²²³ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne*. V, s. 177.

²²⁴ Tamże, s. 177–178.

²²⁵ Tamże, s. 178–181.

²²⁶ Tamże, s. 181–182.

²²⁷ Tamże, s. 182.

Odnosząc zaś przedmiot *Sofisty* do ontologii Parmenidesa: „jeśli [Platon] nie jest ojcobójcą, jak się lękał, tedy ledwie że się nie stał samobójcą rozumu; a przynajmniej zostawił miecz szaleńcowi, który za dni naszych wyostrzył go tylko na dwie strony, i bez żadnej obawy lub wahania się, rozumowi ludzkiemu łeb uciął”²²⁸. Krytyka Platona po raz kolejny stała się więc pretekstem do uwag pod adresem Hegla.

W kolejnej *Biesiadzie*, mimo iż jej tytuł nie zapowiadał problematyki Platońskiej, Platon odgrywa ogromną rolę. Na prośbę Bogdana Ewaryst miał przygotować prezentację szkoły megarejskiej. Rozpoczął ją od naszkicowania sytuacji, w jakiej znaleźli się uczniowie Sokratesa po śmierci mistrza. Przybici podjęli decyzję o opuszczeniu Aten, Ewaryst relacjonuje: „Na końcu, po długim milczeniu zdaje mi się widzieć, jak powstaje jeden z obecnych, kto wie, może to był mój Platon, i głosem przytłumionym mówi do innych: Przyjaciele! Nie ma Sokratesa: opuszczajmy Ateny! Na ten głos, jakoby z własnej każdego piersi wydobyty, każdy przychodzi do siebie, i jeden po drugim powtarza: Opuszczajmy Ateny! I już wszyscy wstali, podali sobie ręce, i jednym głosem zawołali: Tak, opuszczajmy Ateny: Sokratesa w nich nie ma, są tylko potępiciele!”²²⁹. Hegłowska ocena śmierci Sokratesa stała się przedmiotem docinków pod adresem berlińskiego mędrca: „dowodzi że Ateńczycy najśluszniej Sokratesa zabili, tak koniecznie być musiało i nie mogło być inaczej. Inaczej postąpić Ateńczycy żadną miarą nie mogli i nie powinni byli”²³⁰. Ocena dokonana przez Hegla nie powinna dziwić w obliczu wniosków z poprzedniej *Biesiady*, że był to sofista: „I to jaki jeszcze: herszt wszystkich! Cóż tedy dziwnego, że dostawszy Sokratesa do rąk swoich, nie wypuścił go cało, że nawet do czary cykuty Sofista jeszcze swój sofizm przymieszał?”²³¹.

Wracając jednak do tematu *Biesiady*, Bogdan prosił Ewarysta o przedstawienie panteizmu szkoły megarejskiej w związku z dualizmem Platońskim. Miłośnik antyku miał przedstawić platonizm jako punkt wyjścia dla panteizmu. Bogdan pochwalił jego wstęp dotyczący śmierci

²²⁸ Tamże, s. 182.

²²⁹ Tamże, s. 2.

²³⁰ Tamże, s. 2; Hegel rzeczywiście wywodzi, że Ateńczycy mieli słuszość, iż uznali Sokratesa winnym, jednak to nie oni skazali go na śmierć, tylko Sokrates sam wybrał dla siebie tę karę. Hegel jednak podkreśla tragizm całej sytuacji i procesu, bowiem – wedle niego – Sokrates także miał słuszość w swoim postępowaniu (por.: G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Ś. F. Nowicki, przekład przejrzał A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 544–545, 617–625).

²³¹ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne*. VI, s. 3.

Sokratesa, jakkolwiek byłby raczej skłonny uznać Euklidesa za tego z uczniów, który poddał pomysł wyjazdu z Aten do Megary, gdyż to on właśnie musiał tęsknić za rodzinną Megarą. Ewaryst już na wstępie uczynił deklarację, że dokonując rozbioru filozofii megaryjskiej, będzie posługiwał się teorią filozoficzną Bogdana jak 'pochodnią w ręku'. Używając za inspirację jej światło, poprzednie *Biesiady* i dialogi Platona, Ewaryst stworzył dialog pt. *Szkoła megarska*, który odczytał zebrany²³². Semenenko prezentuje więc dialog w dialogu, spotkanie i dialog. Rozmowę uczniów Sokratesa w antycznej Megarze relacjonuje postać stworzona w *Biesiadach* przez polskiego filozofa XIX w.

W dialogu Ewarysta występują: Euklides, Platon, Fedon, Kriton, Eubulides oraz niewidzialny 'geniusz filozofii', który filozofię prawdziwą zaniósł w odległą epokę antyku. Na początku Platon wychwala gościnność Euklidesa, zalety jako filozofa, obaj wspominają Sokratesa. Euklides wyraża myśl, że warunkiem koniecznym, acz niewystarczającym, odkrycia prawdy przez filozofów w dialogu jest ich obopólna zgoda na jakieś twierdzenie. Z Sokratesem zaś on sam, Euklides, nie zawsze mógł się zgodzić, a więc tylko jeden z nich, być może, znał prawdę. Do rozmowy wtrąca się Kriton, który proponuje Platonowi – jako spadkobiercy Sokratesa – użycie dialektyki i obronę jego zdania²³³. Euklides na to przystaje, zwracając się do Platona: „Wiem ci ja wprowadzić, że z ciebie rozprawiacz nie niski, i że sam Sokrates dziwował się nieraz, jak pięknie jego słowa pod twoim piórem się układają”²³⁴. Platon i Euklides przystępują do filozoficznej dyskusji, tę już na wstępie Semenenko opatrzył następującym przypisem: „Nie potrzebujemy uprzedzać, że te zwroty w dialogu nie są dowolne, ale służą do historycznego i ile można ścisłego wystawienia nauki, o którą chodzi”²³⁵.

Rozpoczynają od określenia, czym jest filozofia. Jest to więc wiedza o prawdzie, ta z kolei jest czymś będącym, jest dobrem, „ostatnim dnem Wszystkiego”²³⁶, czymś prawdziwym i niezmiennym. Będące jest wszystkim, jest całością, wywodzi Euklides przy słabnącym oporze Platona, który postanawia w milczeniu przeczekać jego wykład. Dalej, będące jest jednym, jednym i wszystkim: $\acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$. Filozofia zatem jest wiedzą o jednym i wszystkim. Skoro tak, to nie można przypuścić, aby

²³² Tamże, s. 3–5.

²³³ Tamże, s. 5–7.

²³⁴ Tamże, s. 7.

²³⁵ Tamże, s. 7, przyp.

²³⁶ Tamże, s. 7.

wiedza była dwojaka, bądź nawet czworaka. Tu wreszcie protestuje Platon, potwierdzający koncepcję dwóch rodzajów wiedzy i dwóch odpowiadających im przedmiotów. Dwa jednak, przerywa Euklides, są niepotrzebne, gdyż jeden jest wystarczający: „Kiedy ja widzę to co jest, tedy już nie potrzebuję widzieć tego co się zdaje że jest; owszem nie mogę go już widzieć tak jak kiedy patrzę na światło, nie mogę już widzieć ciemności w tym świetle, ani pół ciemności”²³⁷. To, co zmienne, więc nie istnieje. Kto zatem jest prawdziwym filozofem? Czy ten, kto miesza będące z niebędącym, czy może raczej ten, kto wyklucza świat z obszaru badań filozoficznych? Platon i Euklides są zgodni co do tego, że nie mogą razem być filozofami – ten, który nie ma racji, będzie sofistą²³⁸.

Impas w rozmowie przerwany zostaje nagłym objawieniem geniusza filozofii, którego słyszy tylko Platon. Stawia mu zarzuty, które są w istocie streszczeniem argumentacji z poprzednich *Biesiad*, jak np. niekonsekwencja terminologiczna, dodaje jednak: „choć w zamieszaniu i ciemności, bliżej jednak niż inni łowisz prawdę i trzymasz ją. [...] nie jest danym człowiekowi siłą własnych oczu móc tu na ziemi prawdę oglądać, i rozróżnić jej święte oblicze; że nawet wzrok twój temu nie podoła, i że wam wszystkim nic innego nie zostaje tylko tego oczekiwać za czym przyjaciel Sokrates tak pobożnie wzdychał: aby Bóg zstąpił z nieba, i prawdy ludzi nauczył”²³⁹. Ta nadprzyrodzona ingerencja budzi w pozostałych uczestnikach dialogu zdziwienie, wedle nich w tym momencie objawienia Platon „wyglądał jak Pythia na trójnogu”²⁴⁰. Z całej przemowy geniusza Platon zapamiętał jedynie tyle, że dopiero Bóg zstąpiwszy na ziemię poda ludziom prawdę, oraz to, że ma uważnie słuchać krytyki dokonywanej przez Euklidesa. Ten więc kontynuuje krytykę dualizmu, przywołując Parmenidesa i Zenona z Elei, co uważa za wystarczające. I choć Platon nie ma racji, to Euklides przyznaje: „Chwałę twoją przezorność, twój dowcip, twój głęboki wgląd w rzeczy: bo tego wszystkiego ten twój wymysł dowodzi”²⁴¹. Jemu także objawia się geniusz, przestrzega przed nieznaną koncepcją jestestwa i formy, to jej nieznaną bowiem sprawiła, że Euklides wyrażał panteizm. Jemu również nie będzie wiele dane do zapamiętania z tego objawienia, gdyż geniusz na koniec zastrzega: „wróć do swojego, bo filozofowie mu-

²³⁷ Tamże, s. 9.

²³⁸ Tamże, s. 10.

²³⁹ Tamże, s. 10.

²⁴⁰ Tamże, s. 11.

²⁴¹ Tamże, s. 12.

szą ulegać losom filozofii swojego czasu; myśl znowu po swojemu, i pokazuj Platonowi że błądzi"²⁴².

Euklides z nakazu zamierza się wywiązać, zaprzestał jednak wykładania własnej nauki, skoro dowiedział się o jej niepełnowartościowości. Dowodzi Platonowi, że skoro ten przyjął za Sokratesem, że wiedza o będącym istotnie jest możliwa do osiągnięcia za pośrednictwem tego, co przemijające, to w gruncie rzeczy zamknął tym samym drogę do poznania będącego, gdyż z przemijającego nie można wyprowadzać wniosków o nieprzemijającym. Możliwości takiej nie powinien zwłaszcza przyjmować dualista. Platon protestuje, uważa bowiem, że Sokrates wynalazł, a on sam udoskonalił narzędzie, które jest w stanie dokonać tego poznawczego przejścia – jest nim dialektyka. Tę uznaje Euklides wprost za narzędzie do niczego. Uzasadnia tę tezę na dwa sposoby: wprost-twierdząco i pośrednio-przecząco²⁴³. Pierwsze uzasadnienie jest następujące: „Żeby wiedzieć o jakiejś rzeczy, trzeba ją widzieć. To już pokazuje samo pokrewieństwo słów, których używamy: *widzieć* i *wiedzieć*, czyli raczej ich tożsamość (εἶδω, od którego: ἰδεῖν widzieć, εἰδέναι wiedzieć). Bo i jakież mogę mieć wyobrażenie o rzeczy, której nie widzę? [...] Zapatrywanie się na rzecz samą, intuicja, jest jedynym sposobem wiedzy"²⁴⁴. Skoro jedyną metodą poznania prawdy jest bezpośredni ogląd – dialektyk musi błądzić.

Drugi sposób uzasadnienia bezcelowości dialektyki wynika z jej rozumienia jako 'sztuki syllogizowania', ta zaś zostaje zredukowana do porównywania terminów i orzekania o ich tożsamości, co Euklides wykazuje na przykładzie w trybie *Barbara*. Skoro każdy z członów sylogizmu zawiera dwa terminy, które są porównywane, to aby można było je porównać, trzeba je znać. Aby je poznać – trzeba więc zastosować intuicję²⁴⁵. Dzięki tej redukcji dialektyki do sylogizmu została ona sprowadzona do intuicji.

Euklides wytknął także dialektykom niekonsekwencję. Otóż porównanie w takim sylogizmie, aby było właściwe, nie może pozwalać na wystąpienie różnic. Jeśli te zaś okażą się fundamentalne – sylogizm taki i cała dialektyka muszą być fałszywe. Muszą więc być fałszywe, skoro w postępowaniu dialektycznym formułowane są wnioski dotyczące tego, co niewidoczne, na podstawie widocznego, tego, co bezcielesne, na

²⁴² Tamże, s. 13.

²⁴³ Tamże, s. 13–15.

²⁴⁴ Tamże, s. 15.

²⁴⁵ Tamże, s. 15–16.

podstawie cielesnego – porównanie ich jest niemożliwe. Człony tego rozumowania pochodzą z różnych porządków i nie mogą być porównane ani uznane za tożsame. Kiedy dialektyka upadła, do rozmowy włączył się geniusz filozofii, objawiając się Euklidesowi. Krytykuje jego brak pojęcia o sylogizmie, wyklada jego podstawy, wedle Arystotelesa. Dalej, mówi o tym, że sylogizm nie jest żadnym porównaniem, ale orzekaniem o przynależności formy do jestestwa. Geniusz krytykuje też metodę intuicji, gdyż popełnia się w niej błąd, uznając formę za jestestwo. Pojęcia i formy istnieją bowiem w umyśle, wywodzi geniusz, a argumentem za tym jest każde sensowne zdanie wypowiedziane o świecie. Euklides, zachwycony objawioną mu przez geniusza filozofią, zwraca się do niego per „święty duchu”²⁴⁶. Obaj z Platonem są pod wrażeniem tego filozoficznego objawienia. Euklides chciałby wszystko zapamiętać, jednak geniusz odpowiada mu na tę prośbę odmową. Przytoczmy dłuższy fragment tej wypowiedzi, gdyż obrazuje ona stosunek Semeneni do filozofii przedchrześcijańskiej: „Tę zasłonę, którą teraz przed tobą spuszczę, tę zasłonę będę trzymał zwieszoną przez długie wieki, przed wszystkimi czcicielami filozofii, co będą wtedy przed jej świątynią przechodzili; i chociaż ta prawda, którą ta zasłona kryje, jest tak prosta tak jasna, tak przystępna, jakkolwiek wielka i żywotna, że zdaje się każdy by ją odgadł; filozofowie jednak przez długie czasy jej nie odkryją. [...] nie domyślą się, czym jest ona, nie podniosą oczu na jej jasne oblicze, i nie poznają, że ona jest jedynym zakonem i wszelkiego myślenia i wszelkiego istnienia. I jakże by mieli poznać, kiedy oni zwykle nie patrzą przed siebie naprawdę; ale w siebie samych, na czczy rozum swój? Chociaż i ci, co naprawdę patrzą, nie mogą przeskoczyć poza czas swój, jeżeli jeszcze czas nie przyszedł widzenia prawdy ze wszystkich stron jej. I ci tedy całej prawdy nie ujrzą, chociaż oną niezmierną korzyść mieć będą nad tamtymi, że jednak prawdę zobaczą i że w tym, co zobaczą, fałszu nie będzie. – To się zaś stanie na upokorzenie rozumu ludzkiego, a szczególnie na zawstydzenie filozofów, butnie w sobie przekonanych, że wszystkich rozumem przechodzą; bo właśnie w tym samym, w czym myślą, że innych przeszli, w tym się pokaże, że byli od innych niżsi; i że w tym tylko coś rozumnego mieli, w czym się od innych nie odróżniali. Przyjdzie albowiem kiedyś w końcu ta chwila, w której mi będzie dane tę zasłonę odjąć, a wtenczas wszystko się wyświeci”²⁴⁷. Platon i Euklides są rozczarowani, że niewiele

²⁴⁶ Tamże, s. 20.

²⁴⁷ Tamże, s. 21.

zostało im z objawień geniusza filozofii. Kończą więc spór, zdają sobie bowiem sprawę z tego, że żaden z nich nie poznał prawdy. Pozostają jednak przy własnych koncepcjach. Euklides proponuje Platonowi, aby do rozmowy wprowadzić Eubulidesa, sam zaś chce się wycofać. Platon odpowiada podobną propozycją – ustępując miejsca Fedonowi. Rozmowa tych dwóch będzie powtórzeniem argumentów z dyskusji ich mistrzów, jak i z poprzednich *Biesiad*²⁴⁸. Ten zabieg miał zapewne, wedle Semeneni, dać czytelnikowi do zrozumienia, że ciągłość starożytnych szkół filozoficznych i powielanie ich koncepcji miałyby miejsce nadal, gdyby nie przyszło objawienie. Następcy mistrzów rozwijali bowiem te same stanowiska, mając słuchaczy pozorami prawdy.

Rozmowę młodych adeptów filozofii kończy geniusz filozofii, objawiający się ostatecznie wszystkim i stwierdzający bezużyteczność i próżność dalszej dyskusji, skoro żaden z obecnych filozofów nie zdołał przekonać swojego przeciwnika do własnych racji²⁴⁹. Euklides pragnął jednak zakończyć rozmowę jakimś wnioskiem godnym dyskusji, w którą włączyło się bóstwo, wnioskiem, na który zgodzą się wszyscy: „Ale wszdy jest jedna prawda dla wszystkich oczywista, i droga do niej wszystkim dostępna. Tą prawdą jest: że Najwyższym Będącym jest *Dobro*, a tą drogą do niego jest *Cnota*. Przyjaciele! To jedno pewne! A więc ten z tego wniosek: poświęćmy nasz umysł, o ile zdołamy, zapatrywaniu się na Dobro samo; ale poświęćmy szczególnie nasze życie na wypełnianie cnoty, tego najpewniejszego, co tu mamy na tym świecie!”²⁵⁰. Wynika z tego wniosek aktualny i ważny. Uprawianie filozofii w dobrej wierze, a nie na modłę sofistyczną, nawet jeśli prawda jest w danych warunkach nieosiągalna, niesie ze sobą wartości moralne. I filozofia przedchrześcijańska służyła doskonaleniu duchowemu starożytnych.

Na tym kończy się dialog w dialogu. Dzieło fantazji Ewarysta, będącego tworem Semeneni. Wszyscy uczestnicy *Biesiady* chwalą Ewarysta, niedawnego miłośnika Platona i antyku, który na skutek uczestnictwa w cyklu *Biesiad* stał się zwolennikiem filozofii Bogdana²⁵¹.

Jak Platon w dialogach umieszczał Sokratesa, tak Semenenko w swoich *Biesiadach* umieścił Bogdana. Podobną funkcję w dialogu Ewarysta pełni geniusz filozofii. Jeśli idzie o rolę w dialogu, to różnica między Bogdanem, czyli Sokratesem Semeneni, a Sokratesem Platońskim jest

²⁴⁸ Tamże, s. 22–29.

²⁴⁹ Tamże, s. 29–30.

²⁵⁰ Tamże, s. 30–31.

²⁵¹ Tamże, s. 31–32.

fundamentalna. Sokrates prowadził rozmówców w pewnym określonym kierunku, Bogdan wykłada swój tok rozumowania, ale dość chętnie wchodzi się w dygresje wynikające ze zdań rozmówców, bywa nawet, że ci mu przerywają. Stąd pewne nieuporządkowanie *Biesiad*, z czego zdawał sobie sprawę ich autor, mówiąc przez Bogdana: „w rozmowie nie można wszystkiego zupełnie systematycznie układać”²⁵². Różnice filozoficzne są ewidentnie jeszcze głębsze.

W *Biesiadach* mamy do czynienia z kilkoma zarzutami wobec Platona. Za zarzut nie wprost można uznać pochwały dotyczące estetycznej strony i filozoficznego kunsztu Platona, które – niestety – są zwodnicze i są jedynie zasłoną dla szeregu błędów, utrudniającą ich odkrycie. Kolejne błędy, wytknięte już wprost, to sprzeczność, w jaką – wedle Semeneni – uwikłał się Platon uznając, że świat nie może być przedmiotem wiedzy, a w konsekwencji wyrugował z granic filozofii ważny przedmiot filozoficznej refleksji. Filozofia Platona była także błędna metodologicznie, gdyż ani dialektyka, ani intuicja nie pozwalały na rzeczywiste ujęcie najważniejszego z przedmiotów poznania.

Wizerunek Platona w *Biesiadach* służy wyraźnie ówczesnym polemikom z filozofią niemiecką. Jednak Semeneni starał się, oceniając Platona poprzez przyrównanie jego filozofii do gotowej filozoficznej formuły, aby ukazać platonizm takim, jakim mógłby być w najlepszym wypadku. Najlepszym w tym wypadku znaczy – z perspektywy myśli chrześcijańskiej. Świadczy o tym chociażby próba uporządkowania w schemat najważniejszych pojęć platonizmu i relacji między nimi. Unicestwiła ona żywy charakter myśli Platonskiej, ale miała tę zaletę, że systematyzowała platonizm.

Bogdan jest *alter ego* Semeneni piszącego *Biesiady*, Ewaryst jest entuzjastą antyku, jakkolwiek nie jest głuchy na argumenty Bogdana. Ludwik i Sobiesław są przedstawieni jako umysły wychowane na filozofii niemieckiej, znają ją, ale nie są jej wyznawcami. Rabbiego natomiast interesują kwestie z pogranicza filozofii i teologii, nie ma orientacji w filozofii i kulturze greckiej, dzięki czemu daje Bogdanowi okazję do kilku dygresji, np. na temat ruchu sofistycznego. Bogdan, jak powiedziano, wygłasza poglądy piszącego *Biesiady* Semeneni. Z pewnym prawdopodobieństwem jednak można przyjąć, że Ewaryst to Semeneni w czasie, gdy spotkał Jańskiego. Nie dał się uwieść filozofii niemieckiej, jakkolwiek ją znał, pociągała go natomiast filozofia antyczna.

²⁵² Tamże, s. 141.

W przeciwieństwie do wcześniejszych o pół wieku *Rozmów Platona z uczniami swoimi* Franciszka Karpińskiego w *Biesiadach* Semeneni rozmówcy posiadają swoje indywidualne cechy, jakkolwiek czytelnik nie może ich jednoznacznie zidentyfikować na podstawie imion, prócz Bogdana. Dialogi te są też o wiele bardziej dynamiczne. Oczywiście jest również znajomość filozofii Platona, znajomość będąca wynikiem lektury dialogów, która w przypadku Karpińskiego była mocno wątpliwa. W porównaniu więc z tym późnoświeceniowym tworem poetyckim, *Biesiady* stanowią w polskiej filozofii i literaturze platońskiej nową jakość. Spotkał je jednak niesprawiedliwie los podobny do *Rozmów* Karpińskiego: nie cieszyły się zainteresowaniem historyków.

Semenenko sam zastosował formę dialogową w swoim dziele, jednak negatywnie oceniał to, że Platon w swoich dialogach nie zastosował ciągłości wywodu, tzn. że kolejne dialogi nie są prostą kontynuacją poprzednich, że przyjmuje różne punkty widzenia, że jego zdanie wypowiadają różne postaci, które nie zachowują terminologicznej konsekwencji. *Biesiady* – wedle ich autora – w przeciwieństwie do dialogów stanowiły pewną całość i powinny być czytane po kolei, o czym zresztą sam napisał: „przypuszczamy, że czytelnicy każdej biesiady pamiętają dobrze, co się w poprzednich zamykało. Każda bowiem następna biesiada opiera się koniecznie na tym, co w poprzednich było już wystawione i dostatecznie wyłuszczone”²⁵³. Autor *Biesiad* uważał więc, że udoskonalił Platońską formę. Platon jednak ułatwił mu prowadzenie filozoficznych wywodów. Semenenko wyrażając bowiem własne poglądy filozoficzne, czynił to na kanwie dialogów Platońskich, były dla niego literackim i filozoficznym punktem wyjścia.

To wszystko, a zwłaszcza niekonkluzywny charakter dialogów, dało Semenence asumpt do oskarżenia Platona o sofistykę, jakkolwiek Platon sofista tym różni się od Hegla sofisty, że ten drugi popadł w błędy rozmyślnie, podczas gdy Ateńczyk zbłądził podczas szczerego i żarliwego poszukiwania prawdy. W wypadku Semeneni, mimo formalnego zastosowania dialogu, mamy do czynienia z systematycznym wykładem i 'zarejestrowanymi' reakcjami słuchaczy.

Aż nadto widoczne jest wartościowanie, jakiego poprzez Bogdana dokonuje Semenenko. „Semenenko był nie tylko filozofem, ale i teologiem. Wprawdzie odróżniał obie dyscypliny, jednak jego wizja świata filozoficzna i teologiczna wzajemnie się uzupełniały i warunkowały. Zwornikiem

²⁵³ Tamże, s. 12, przyp.

obu wizji jest Bóg chrześcijański. [...] Semenenko zarówno w deklaracjach, jak i faktycznie chce być filozofem chrześcijańskim. Wprawdzie w filozofii nie posługuje się argumentacją zaczerpniętą z Objawienia, mimo że je zakłada, liczy się z nim i czerpie zeń inspirację²⁵⁴. Pochwała Platona dokonywana jest zawsze z zaznaczeniem, że osiągnął on wprawdzie najwyższy punkt w filozofii, ale tylko jako filozof niechrześcijański. Zadaje pytanie o granice możliwego wpływu Platona na filozofię chrześcijańską, odpowiada nie zasadniczo negatywnie. „Scholastykę uważał za jedyną prawdziwą filozofię²⁵⁵, a przyczyną tego było jedynie prawdziwe wyjaśnienie przez nią aktu wiedzy²⁵⁶. Platońska teoria wiedzy – wedle Semeneni – nie wyjaśniała wystarczająco natury tej ostatniej, a nawet ją uniemożliwiała.

Na pytanie o wiarygodność Platońskiego wizerunku Sokratesa nie można odnaleźć w *Biesiadach* jednoznacznej odpowiedzi. Obraz Sokratesa z *Menona* został jednak opisany jako niekoniecznie prawdziwy, jednak prawdopodobny²⁵⁷. Semenenko posługiwał się popularnym wydaniem Didota, podaje jego numery stron, przytacza też paginację Stephanusa, ale wydaje się nieświadomy jej pochodzenia, gdyż podaje ją z zaznaczeniem: „inaczej²⁵⁸.

Na uwagę zasługuje tłumaczenie początkowego fragmentu księgi VII *Państwa* (514 a – 516 c), dokonane przez Semenenkę z niewielkimi skrótami na długo, zanim dzieło to wyszło drukiem w całości w języku polskim w przekładzie Antoniego Bronikowskiego²⁵⁹, podobnie jak i inne przełożone fragmenty, w większości po raz pierwszy w języku polskim (fragmenty *Timajosa*, *Sofisty* czy *Parmenidesa*)²⁶⁰. Semenenko nie korzystał

²⁵⁴ T. Kaszuba, *Piotr Semenenko i jego rozumienie tomizmu*, dz. cyt., s. 248.

²⁵⁵ P. Smolikowski, *System filozoficzny X. Piotra Semeneni*, „Przegląd Kościelny” T. 5 1904, z. 26, s. 108.

²⁵⁶ T. Kaszuba, *Niektóre charakterystyczne elementy...*, dz. cyt., s. 22.

²⁵⁷ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne*. IV, s. 185.

²⁵⁸ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne*. III, s. 278, przyp., *passim*. Semenenko miał trudności ze skompletowaniem wydania dialogów, wielokrotnie prosił przyjaciół w Paryżu o ich zakup i wysyłkę (P. Semenenko, *Listy 1857–1863*, list do Aleksandra Jełowickiego, Rzym 28 V 1859 r., s. 72; Rzym 16 VII 1859, s. 85).

²⁵⁹ Platon, *Dzieła*, t. 3, przekładał z greckiego Antoni Bronikowski, Poznań 1884. Tom ten w całości zawiera pośmiertne wydanie *Państwa*, które do końca doprowadził syn tłumacza.

²⁶⁰ O Semeneni znajomości filozofii i języków obcych Stefan Pawlicki pisał: „z tą samą łatwością wykladał prawdy teologiczne i metafizyczne, co problemy logiczne lub fizyczne, a mniej więcej celował we wszystkich dziedzinach filozofii i znakomicie umiał po łacinie i po grecku, a z hebrajskim językiem także dawał sobie radę. Oczywiście po francusku, po włosku i niemiecku mówił jak po polsku” (*Przemówienie X. Dr. Stefana Pawlickiego C. R. b. rektora Uniw. Jagiell. dnia 7 października 1913*, w: *Kajsiewicz i Semeneńko...*, dz. cyt., s. 85).

także z przekładu tych dialogów, które już były polskiemu czytelnikowi znane, jak np. z *Fedona* w tłumaczeniu Felicjana Antoniego Kozłowskiego²⁶¹. Być może powodem dla zlekceważenia dzieła tego ostatniego był jego wstęp do wydania dialogów, w którym najczęściej bezkrytycznie przytaczane są Heglowskie opinie o Platonie, a duże partie tekstu są po prostu parafrazą bądź streszczeniem z Hegla *Wykładów z historii filozofii*. Semenenko korzystał natomiast krytycznie z literatury niemieckiej, przede wszystkim z wymienionego tutaj Hegla, Rittera oraz Alberta Stöckla (*Die spekulative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte*, t. I, Würzburg 1858)²⁶². Z ich dzieł przytaczał odpowiednie oryginalne fragmenty w przypisach, najwięcej można ich znaleźć w *Biesiadzie IV*. Można więc uznać, że ta szczególna seria dialogów pełniła rolę informacyjną i popularyzatorską ze względu na brak tłumaczeń i prac o Platonie. Opinia Gabryła głosi: „co się zaś tyczy dorobku na polu filozofii, już same *Biesiady filozoficzne* powinny Semenence zapewnić trwałe imię na kartach jej dziejów u nas”²⁶³. Jeśli idzie o trwałe znaczenie *Biesiad*, to zdanie Gabryła jest niewątpliwie przesadzone, zgodzić się jednak należy, że na tle ówczesnej polskiej literatury *Biesiady* wyróżniały się znajomością filozofii Platona.

Semenenko w *Biesiadach* dążył do osiągnięcia kilku celów. Dokonywał rozrachunku z filozofią niemiecką, a zwłaszcza z heglizmem, a także z mesjanizmem Towiańskiego. Tym samym daje wyraz pogładowi, że filozofia niechrześcijańska była wartościowa tylko w okresie przedchrześcijańskim, jako wyraz ludzkiego rozumu naturalnego będącego Bożym darem. Po Chrystusie bowiem myśliciele chrześcijańscy stali się depozytariuszami prawdy, nie negując pogańskiej filozofii antycznej, która stała się przygotowaniem dla filozofii chrześcijańskiej. I tylko w tej perspektywie antyczna myśl może być oceniana jako ważne wydarzenie w intelektualnej historii świata. W porównaniu zaś z innymi współczesnymi nieortodoksyjnymi nurtami filozofii, filozofia grecka była odkrywczą i autentyczną, wyrażała nowe idee. To, co okazało się w niej wartościowe i prawdziwe – tj. niesprzeczne z myślą chrześcijańską – można w formie o wiele doskonalszej znaleźć właśnie w niej. Wszystko, czego

²⁶¹ Platon, *Dzieła*. 1. *Apologia* czyli *Obrona Sokratesa*, 2. *Kriton*, 3. *Phedon* czyli *O nieśmiertelności duszy*, przekład F. Kozłowskiego, Warszawa 1845.

²⁶² Tego ostatniego, 'pisarza bardzo dokładnego i dobrze piszącego', Semenenko przywołuje, krytykując pobocznie interpretację relacji między Bogiem a ideami u Platona jako relacji emanacyjnej, wprost przez Platona nie wyrażonej, a jedynie 'ukrytej' (P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne*. IV, s. 170, przyp. 1).

²⁶³ P. Gabryl, *Polska filozofia religijna w wieku XIX*, t. 2, dz. cyt., s. 234.

ta ostatnia nie mogła przyjąć i włączyć do systemu myśli, znalazło dla siebie miejsce w nurtach współczesnych Semenence, jak np. w krytykowanym przezeń heglizmie i w towianizmie. Były to nurty fałszywe, „a wszelkiego fałszerstwa powodem jest zabicie prawdy, i to tej jedynej prawdy, która nazywa się katolicką”²⁶⁴. Filozofia bowiem jest dziedziną wiedzy, w której istnieje wyraźny postęp ujawniania prawdy. Nowsze filozofie, czerpiące z dawniejszych, nie przekreślają ich ważności. W owej linii rozwoju koniecznym jest jednak ujęcie prawdy katolickiej i filozofii scholastycznej. Nie licząc się bowiem z przeszłością ludzkiej myśli, filozofowie unieważniają sami siebie²⁶⁵ – to uczynił m.in. Hegel.

Filozofia starożytna jest w całości taką, jak geniusz filozofii z ostatniej *Biesiady* określił Sokratesa teorię uczenia się przez przypomnienie: „Mylił się tedy Sokrates, i niewinnie zapewne, ale mamił i siebie i innych tą grą rozumową”²⁶⁶. Filozofia przedchrześcijańska jest więc pewną intelektualną grą toczącą się dookoła prawdy, ale nie mogącą jej osiągnąć.

Wydaje się więc, że Semenenko wyznaczył w Polsce sposób recepcji filozoficznej Platona przez innych myślicieli katolickich. W dużej mierze wzorzec ten zastosowany będzie w pracach Stefana Pawlickiego, także w tej części jego historycznofilozoficznej pracy, którą poświęcił Platonowi. Wobec chrześcijaństwa myśl starożytna nie przedstawiała dla nich, co rozumiały, wielkiej wartości. Pamiętali jednak, że Platon był bliski niektórym ideom chrześcijańskim, a to czyniło go wyjątkowym na tle jego epoki. Co więcej, jak po latach wspominał Pawlicki, kiedy po raz pierwszy w 1868 r. spotkał Semenenkę, sam będąc już od kilku lat wykładowcą filozofii greckiej w Szkole Głównej, rozprawiał z nim – wśród wielu innych zagadnień filozoficznych – także o Platonie. Doszli wówczas obaj do zgody, że studiowanie Platona i Arystotelesa przynosiło i zawsze będzie przynosić ludzkości pożytek²⁶⁷.

²⁶⁴ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne*. V, s. 147.

²⁶⁵ Por.: P. Smolikowski, *System filozoficzny X. Piotra Semeneni*, „Przegląd Kościelny” T. 5 1904, z. 26, s. 109–110.

²⁶⁶ P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne*. VI, s. 27.

²⁶⁷ S. Pawlicki, *Moje pierwsze spotkanie z O. P. Semenenką. Kartka ze wspomnień*, „Czas” nr 463, 7 X 1913, s. 3.

Plato in Peter Semenenko's „Philosophical Dialogues”

Semenenko wrote „Philosophical Dialogues” in Italy and published between 1859–1861 in Polish Catholic Magazine „Przegląd Poznański”. The dialogues are dedicated mainly to Greek philosophy, especially to Plato. They have also platonic form – the form of dialogues and refer to „The Symposium”. Moreover, they are unique in all Semenenko’s writings, both because of form and subject. In his dialogues Semenenko tried to show similarities and differences between Plato’s and Christianity’s views. He was able to reach a compromise, which was later accepted by Polish thinkers.

Słowa kluczowe: *Platon, Piotr Semenenko, Biesiady filozoficzne, filozofia, platonizm, chrześcijaństwo, Uczta, dialogi, Bogdan Jański*

DAMIAN KORCZ CR
MENTORELLA

TAJEMNICA ZMARTWYCHWSTANIA W ŻYCIU DUCHOWYM WEDŁUG O. PIOTRA SEMENENKI CR

Wstęp

O. Piotr Semenenko¹, polski zmartwychwstaniec oraz współtwórca polskiej szkoły duchowości, pełen zachwytu nad tajemnicą Zmartwychwstania Pańskiego pisał: „Zmartwychwstanie, najdrożsi, to moja w szczególności nadzieja, to w przykrości nadzieja nasza, nadzieja, dla której żyjemy, słowo, pod którym walczymy dla Boga, chorągiew, pod którą nam iść kazał, znak, który na nas położył”². Przypomnijmy,

¹ Piotr Semenenko urodził się 29.06.1814 r. w Dolistowie k. Tykocina. W młodości utracił wiarę i odzyskał ją dopiero pod wpływem Bogdana Jańskiego. Wstąpił też do wspólnoty założonej przez Jańskiego w Paryżu, która stała się załączkiem Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. W 1836 r. rozpoczął studia teologiczne w Collège Stanislas, a następnie kontynuował naukę na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, gdzie uzyskał tytuł doktora teologii. Świecenia kapłańskie przyjął w 1841 r., a rok później złożył śluby zakonne w nowej Wspólnocie Braci od Zmartwychwstania. Po śmierci Jańskiego napisał pierwszą regułę i został wybrany przełożonym. W 1873 r. podczas kapituły przyjął urząd generała Zgromadzenia i piastował go aż do śmierci. Umarł w Paryżu 18.11.1886 r., a jego doczesne szczątki złożono w Rzymie. W 1956 r. rozpoczęto proces beatyfikacyjny Semeneki. Był on jednym z najwybitniejszych polskich teologów XIX w. oraz filozofem, duszpasterzem, kaznodzieją oraz rekolekcjonistą. Zasłynął również jako spowiednik i kierownik duchowy oraz orędownik sprawy polskiej przy Stolicy Apostolskiej. Założył w Rzymie Kolegium Polskie i zainspirował powstanie kilku żeńskich zgromadzeń zakonnych, m.in.: niepokalanek i zmartwychwstaniek. Pozostawił wiele pism, zwłaszcza z dziedziny teologii.

² Por. ON, s. 209.

że ten hymn na cześć zmartwychwstania wygłaszał ten, który w młodości utracił wiarę i błędził z dala od Boga. Semenenko osobiście doświadczył przejścia przez duchową śmierć do nowego życia mocą łaski Zmartwychwstałego Pana, który w swym miłosierdziu przemienił go w apostoła zmartwychwstania. Tajemnica paschalna zdominowała życie duchowe i twórczość teologiczną o. Piotra Semeneki. Doświadczenie osobistego zmartwychwstania stało się podstawą stworzonej przez niego paschalnej doktryny życia duchowego, którą charakteryzuje paschalna dynamika umierania sobie i powstawania z martwych we współpracy z łaską Bożą. Rozważanie tej tajemnicy ożywiało jego osobistą wiarę, rozpalało nadzieję i umacniało miłość, dlatego w swych pismach i kazaniach ukazywał chrześcijanom blask tajemnicy paschalnej, uczył, jak przeżywać ją w całej pełni i jak współdziałać z łaską Zmartwychwstałego Pana. Niniejszy artykuł przedstawia ogólną wizję tajemnicy zmartwychwstania w ujęciu Autora, sposób jej interioryzacji w życiu chrześcijańskim oraz owoce duchowego zmartwychwstania w zjednoczeniu z Bogiem³.

1. Tajemnica zmartwychwstania

Zmartwychwstanie jest największą tajemnicą chrześcijańskiej wiary, ponieważ ogłasza ostateczne zwycięstwo nad śmiercią, przynosi dar życia wiecznego, a wraz z nim najwyższe dobro: obecność i panowanie Boga w człowieku. Chrystus Zmartwychwstały nadaje w ten sposób ludzkiej egzystencji zupełnie nową jakość: wieczność, która jest nieskończonym posiadaniem Boga w miłości i kontemplowaniem Jego Oblicza na wieki. Istotą zmartwychwstania Wcielonego Syna Bożego jest więc zjednoczenie z Bogiem oraz przemiana ludzkiej natury Jezusa przez całkowite ubóstwienie jej. Zmartwychwstały Pan żyje nowym życiem w obecności Boga Ojca, w wiecznym objęciu miłości Ducha Świętego⁴.

Zmartwychwstanie to stan prawdziwego błogosławieństwa i źródło szczęścia dla całego wszechświata. Stanowi ono ostateczne zwycięstwo Bożej prawdy, dobra i miłości, ponieważ odtąd żadna siła, ze śmiercią włącznie, nie jest w stanie ich unicestwić. W Zmartwychwstałym Panu Bóg-Stworzyciel manifestuje w sposób kategoriyczny i ostateczny

³ Por. D. Korcz, *Życie w rytmie Paschy*, Kraków 2010.

⁴ Por. ON, s. 204–205, 209, 212–214, 235; *Ćwiczenia*, s. 172, 232, 392; *Credo*, s. 241; *Kazania I*, s. 401.

swoją wszechmocną obecność oraz przejmuje pełną władzę nad całym stworzeniem. W Chrystusie Zmartwychwstałym zostaje objawiony i ofiarowany ludziom dar synostwa Bożego, czyli dostęp w zjednoczeniu z Synem Bożym do nieskończonej miłości Ojca niebieskiego, do Boga w Trójcy Świętej Jedynego. W ten sposób Zmartwychwstały Pan na nowo wiąże człowieka z Bogiem węzłem miłości, zerwanym przez grzech pierworodny, podnosząc go do godności Syna Bożego⁵.

Autor stawia w centrum swych rozważań nad tajemnicą zmartwychwstania osobę Chrystusa, przez którego i w którym śmierć przestaje być wyłącznie końcem ludzkiej egzystencji, stając się paschalnym przejściem do zmartwychwstania, do nowego życia, które cechuje nieśmiertelność. W Chrystusie Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym umiera i kończy się ludzkie życie, a jednocześnie rozpoczyna się nowe życie Boże, życie wieczne. Paschalne przejście przez śmierć i wyniszczenie Wcielonego Syna Bożego są początkiem nowego, zmartwychwstałego stworzenia oraz nowej epoki w dziejach wszechświata⁶.

Semenenko ukazując znaczenie zmartwychwstania Chrystusa przedstawia elementy charakteryzujące nową jakość życia po zmartwychwstaniu. W tym celu Autor analizuje trzy ewangeliczne znaki: grób, postać anioła i pieczęć umieszczoną na kamieniu nagrobnym (por. Mk 16, 1–8; Mt 28, 1–8; Łk 24, 1–12)⁷. Kamień zamykający grób Chrystusa symbolizuje śmierć Jego ciała spowodowaną ludzkim grzechem nieczystej miłości do stworzeń, które człowiek postawił na miejscu należnym Bogu. Grób przywalony głazem stanowi metaforę ciężkiego jarzma niewoli człowieka spętanego więzami namiętności i nieczystego przywiązania do stworzeń oraz przytłaczającego duszę ciężaru zmysłowości. Kamień odsunięty od grobu przez anioła jest symbolem działania łaski Bożej, która dokonuje cudu wskrzeszenia ludzkiego ciała Chrystusa. Wskutek działania paschalnej łaski Bożej ciało Jezusa wraz ze sferą uczuciową zostaje uświęcone, przemienione i przebóstwione, doświadczając stanu pełni wolności i swobody. Zmartwychwstałe ciało Chrystusa żyje i staje się niewyczerpanym źródłem dóbr duchowych, które przepełniają Jego serce i sprawiają, że emanuje On dobrem, pokojem i radością⁸. W interpretacji Autora, postać anioła jasności oznacza paschalną łaskę Bożego

⁵ Por. ON, s. 205–206, 209, 215–217, 235; Ćwiczenia, s. 172, 233, 392; Credo, s. 243; Kazania I, s. 406.

⁶ Por. Męka, s. 190, 193, 203–208; Ćwiczenia, s. 221–227; Kazania I, s. 10; Kazania II, s. 298–299; ON, s. 241.

⁷ Por. Ćwiczenia, s. 229–230.

⁸ Por. Ćwiczenia, s. 229; Kazania II, s. 309.

światła, które wskrzesza władzę poznawczą Jezusa i oświeca ją Bożym światłem. Po ukrzyżowaniu i śmierci rozumu spowodowanej ludzką pychą umysł Zmartwychwstałego Pana przechodzi pod Boże panowanie. Zmartwychwstały rozum Jezusa, wypełniony Bożą światłością i miłością staje się Boskim źródłem, z którego wypływa Boża Prawda. Całkowicie przemieniony i przebóstwiony rozum Chrystusowy zawiera pełnię wiedzy i mądrości Bożej⁹. Trzeci symbol, pieczęć zamykająca wejście do grobu to, zdaniem o. Piotra, znak bezsilności i niemocy ludzkiej woli Jezusa, do której doprowadziła samowola człowieka dążącego do zdobycia mocy i panowania wbrew Bogu oraz odrzucającego Jego wolę. Pieczęć symbolizuje śmierć ludzkiej duszy Chrystusa, do której przyczynili się grzesznicy kierujący się egoistyczną miłością i czynnością własną. Po ukrzyżowaniu i śmierci łaska Boża rozrywa pieczęć, uwalnia ludzką władzę działania Chrystusa. Paschalna łaska podnosi ją na poziom Bożego życia nadprzyrodzonego, umożliwiając przejście duszy Jezusa przez śmierć do zmartwychwstania i chwały. Wola i dusza Zmartwychwstałego Pana staje się odtąd źródłem Bożej wszechmocy i potęgi, żyjąc i promieniując na zewnątrz nowym życiem, którego wyłączną treść stanowi miłość Boża¹⁰.

Semenenko stwierdza, że zmartwychwstanie władz ludzkiej natury Jezusa jest pełną realizacją Bożego planu miłości, w myśl którego miały one pełnić rolę kanałów udzielania się Bożej Natury i Osoby człowiekowi. Zmartwychwstały Chrystus w swoim przebóstwionym Człowieczeństwie wypełnia Boży zamysł w sposób doskonały, ponieważ Jego ludzki rozum przeświecła Boża prawda, Jego ludzkie serce (ciało) przepelnia Boże dobro, natomiast Jego wolę (duszę) całkowicie przenika miłość Boża. W ten sposób trzy władze ludzkiej natury w Zmartwychwstałym Panu zostały przebóstwione i napełnione Bogiem udzielającym się pod postacią: Prawdy, Dobra i Prawa (Miłości), aż do pełnego i wiecznego zjednoczenia Człowieczeństwa Chrystusa z Bogiem w miłości¹¹. Autor porównuje zmartwychwstanie władz ludzkiej natury Jezusa do otrzymania insygniów władzy królewskiej. Ludzki rozum Zmartwychwstałego Pana otrzymuje koronę jasności i prawdy, stając się odtąd najczystszy i jedynym źródłem Prawdy Bożej. Serce (ciało) Zmartwychwstałego Chrystusa zostaje okryte królewską szatą Dobra Bożego, które je ogarnia, napełnia i nasycy, przemieniając w źródło dobra i słodyczy.

⁹ Por. Ćwiczenia, s. 231; Kazania II, s. 309.

¹⁰ Por. Ćwiczenia, s. 231; Credo, s. 242–243; Kazania II, s. 309; Kazania III, s. 277.

¹¹ Por. Ćwiczenia, s. 231.

Natomiast Jego ludzka wola otrzymuje berło, symbol Boskiej mocy, władzy i panowania, aby odtąd żyć miłością i przez nią panować w wiecznej jedności z Bogiem Ojcem. Na końcu zmartwychwstała natura ludzka Wcielonego Syna Bożego zostaje wprowadzona w tryumfie na tron Boży, by żyć i panować w wiecznej chwale królestwa Bożego¹². Przebóstwione i zmartwychwstałe Ciało Chrystusa, według o. Piotra, w pełni uczestniczy w wiecznych i błogosławionych godach królestwa Bożego. Zmartwychwstały Chrystus w swoim Człowieczeństwie przebywa w wiecznej chwale doskonale zjednoczony z Bogiem w miłości Ducha Świętego. Podniesienie zmartwychwstałego Człowieczeństwa Jezusa do nadprzyrodzonej wspólnoty Trójcy Świętej sprawia, że zostaje ono wyposażone w nadprzyrodzone dary, którymi hojnie obdarza i ubogaca odkupioną ludzkość¹³.

2. Naśladowanie Chrystusa w Misterium Paschalnym

W ujęciu Semenki naśladowanie Chrystusa jest duchowym wejściem i współuczestnictwem chrześcijanina w Misterium Paschalnym Zbawiciela. Łaska Boża uzdalnia człowieka do przejścia wraz z Jezusem przez cierpienie i śmierć do radości nowego życia w zmartwychwstaniu. Zbawiciel wzywa chrześcijanina do naśladowania Go w tajemnicy Jego Paschy w słowach: „Jeśli ktoś chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mk 8, 34). Człowiek, naśladując Jezusa w tajemnicy paschalnej, stawia krzyż w centrum swego życia duchowego i podejmuje świadomą i dobrowolną decyzję przyjęcia go z wszelkimi konsekwencjami, włączając śmierć, oraz niesienia go na wzór Chrystusa i razem z Nim do końca¹⁴. Świadoma decyzja dobrowolnego i radykalnego pójścia drogą krzyżową za Chrystusem posiada, zdaniem o. Piotra, fundamentalne znaczenie dla całego życia duchowego chrześcijanina, ponieważ ona jest wyrazem posłusznej miłości, na której opiera się cała relacja człowieka z Bogiem. Konsekwencją tej decyzji, podejmowanej każdego dnia jako akt wolnej woli, jest czynna realizacja woli Boga, którą umacnia stała i wytrwała postawa wyrzeczenia, posunięta aż do zniechęcenia siebie. Źródłem

¹² Por. ON, s. 204, 212; Ćwiczenia, s. 233.

¹³ Por. ON, s. 204, 212; Kazania III, s. 100.

¹⁴ Por. Kazania I, s. 95, 221, 337; Życie, s. 209, 342; Ćwiczenia, s. 106–107, 218–219; LD, s. 69; Mistyka, s. 50; Męka, s. 197, 225.

tak radykalnej postawy jest cnota miłości, która nieustannie pogłębia więź chrześcijanina z Chrystusem¹⁵.

Zdaniem o. Piotra, chrześcijanin dążący do świętości dobrowolnie przyjmuje drogę męki i cierpienia, posłusznie krocząc za Jezusem i z Jezusem dźwigającym krzyż, stając się jednocześnie uczestnikiem Jego Misterium Paschalnego. W takiej postawie rozpoczyna on wraz z Chrystusem drogę męki, która staje się jego osobistą, miłosną odpowiedzią na miłość Zbawiciela objawioną w Misterium Paschalnym. Zbawiciel mocą paschalnej łaski prowadzi i podtrzymuje człowieka niosącego krzyż oraz oświeca jego umysł, by poznał prawdę i zrozumiał sens i cel swej duchowej drogi krzyżowej. Otwierając się w pokorze na światło Bożej prawdy, chrześcijanin idący za Chrystusem uświadamia sobie, że krzyż jest konsekwencją jego osobistego grzechu, który powoduje cierpienie i nieuchronnie prowadzi do śmierci. Dostrzega on w krzyżu wyraz gniewu Boga, który potępia i pragnie zniszczyć zło i grzech w życiu człowieka. W ten sposób chrześcijanin dochodzi do przekonania, że cierpienie i śmierć są wpisane w jego ludzką, grzeszną egzystencję jako sprawiedliwy wyrok Boga¹⁶. Autor twierdzi, że Chrystus Ukrzyżowany i Zmartwychwstały oświeca i napełnia pokojem umysł chrześcijanina podążającego za Nim. Jezus uświadamia mu nadprzyrodzony wymiar niesionego krzyża, który przyjęty z miłością jako dobrowolne poddanie się woli Boga, zostaje przemieniony mocą łaski Ukrzyżowanego Zbawiciela w drzewo życia. Człowiek, niosąc duchowy krzyż, naśladuje synowską postawę Jezusa wobec Boga Ojca. Wierzy i ufa, że zostanie ogarnięty łaską miłosiernej miłości Bożej, która w darze przebaczenia oczyści go z grzechu, usprawiedliwi i pozwoli powstać ze śmierci do nowego życia miłością w komunii z Bogiem oraz stać się nowym, zmartwychwstałym stworzeniem¹⁷. Chrześcijanin naśladowujący paschalną postawę Chrystusa wobec cierpienia i śmierci zostaje, według o. Piotra, obdarzony mocą Bożej łaski uzdalniającej go do udźwignięcia ciężaru cierpienia i zniesienia trudu związanego z wypełnieniem woli Boga. Tajemnica krzyża w życiu duchowym polega więc na świadomym współdziałaniu człowieka z łaską Bożą i otwieraniu się na obecność Boga, który dźwiga z nim jego ciężkie jarzmo, udzielając mu swej Bożej mocy

¹⁵ Por. Ćwiczenia, s. 106–108; Życie, s. 198–199, 206–209; Męka, s. 172–173, 175–180, 194, 197–199.

¹⁶ Por. Ćwiczenia, s. 214–215, 219, 228; Męka, s. 156, 163, 169, 197; LD, s. 64.

¹⁷ Por. Męka, s. 81, 162–163, 197, 225; Kazania I, s. 95, 400–401; Ćwiczenia, s. 219, 221–222, 228–229; LD, s. 67–69; Życie, s. 209.

oraz umiera w nim i zmartwychwstaje. Naśladowanie cierpiącego Jezusa staje się więc współcierpieniem i współumieraniem ze Zbawicielem, który przeprowadza chrześcijanina przez krzyż, zwyciężając z nim wszelkie trudności i pokusy, oczyszczając go oraz dając mu łaskę cierpliwej wytrwałości i wierności Bogu i jego przykazaniom¹⁸. Semenka podkreśla, że postawa ufności i nadzieja powinna cechować chrześcijanina kroczącego duchową drogą naśladowania Jezusa i uczestnictwa w Jego Paschalnym Misterium. Człowiek, którego serce przepętnia nadzieja na zjednoczenie z Bogiem, współdziała wiernie i wytrwale z paschalną łaską Bożą, świadomie poddając się jej oczyszczającemu i uświęcającemu działaniu. Posłusznie przyjmuje on krzyż woli Bożej i związane z nim cierpienie jako duchowe współukrzyżowanie z Chrystusem. Naśladowca Zbawiciela w postawie całkowitego oddania siebie Jezusowi w miłości trwa z Nim w cierpieniu z ufną nadzieją, że Chrystus stopniowo doprowadzi go do przejścia przez duchowy krzyż i śmierć do nowości życia w zmartwychwstaniu¹⁹.

Semenka uważa, że podstawowym warunkiem naśladowania Jezusa w Misterium Paschalnym jest rozwijanie w sobie postawy wyrzeczenia się siebie. Powinna ona wypływać nie z przymusu, lecz z synowskiej miłości do Boga, na wzór Wcielonego Syna Bożego. Wyrzeczenie wiąże się z całkowitym odrzuceniem pokusy miłości i czynności własnej oraz otwarciem się i przyjęciem woli Bożej, a także pragnieniem wiernego wypełnienia jej do końca. Świadome i dobrowolne wyrzekanie się swojego 'ja', swojej osoby, konsekwentnie realizowane przez chrześcijanina jest nieodłącznie związane z paschalnym doświadczeniem duchowego krzyża i cierpieniem wewnętrznym. Codzienna realizacja woli Boga i podporządkowanie jej całej ludzkiej egzystencji wymaga samozaparcia, ponieważ osiągnięcie celu, który wskazuje człowiekowi Bóg, wiąże się z walką duchową, pokonywaniem trudności, przeszkód i doświadczeniem niepowodzeń. Jednak, zdaniem Autora, podjęcie drogi krzyża jest koniecznym warunkiem naśladowania Chrystusa, który przemienia paschalną łaską krzyż duchowej męki, cierpienia i śmierci chrześcijanina, pozwalając mu doświadczyć Bożej obecności i mocy miłości, która z niej wypływa²⁰. Semenka dostrzega, że wyrzeczenie,

¹⁸ Por. Kazania I, s. 402–406; Kazania I, s. 95; Męka, s. 197–199, 225; LD, s. 68–69; Życie, s. 209.

¹⁹ Por. Kazania I, s. 398–399; Męka, s. 197, 225; Życie, s. 362; RZ, s. 17.

²⁰ Por. Ćwiczenia, s. 106, 215; Męka, s. 81, 197–199; Mistyka, s. 50; Kazania I, s. 371; LD, s. 63–64, 69; Życie, s. 209.

jako niesienie osobistego krzyża z Chrystusem w Misterium Paschalnym, owocuje całkowitym oczyszczeniem serca przez umartwienie, rozumu przez upokorzenie i woli przez posłuszeństwo wobec woli Bożej. Chrześcijanin 'przybija' do krzyża 'gwoźdźmi' wyrzeczenia władze swej natury, aby osiągnąć stan czystości serca, ubóstwa ducha, czyli rozumu, i posłuszeństwa woli poddanej Bogu. Wyrzeczenie jest więc świadomym i dobrowolnym uczestnictwem w Misterium Paschalnym Zbawiciela poprzez duchowe ukrzyżowanie siebie z Jezusem i uśmiercenie własnego 'ja' na krzyżu woli Bożej²¹.

Paschalna postawa wyrzeczenia, będąca wyrazem naśladowania Chrystusa i współuczestnictwa w Jego Misterium Paschalnym, prowadzi do paschalnego przejścia osoby chrześcijanina przez śmierć, do doświadczenia duchowego przebiccia włócznią. Celem uśmiercenia ludzkiego 'ja' w życiu duchowym jest, według Autora, paschalne przejście do zmartwychwstania z Chrystusem. Wyrzeczenie się siebie na wzór Jezusa jest więc ukrzyżowaniem swego egoistycznego 'ja' wraz z jego nieczystym przywiązaniem do stworzeń, aż do całkowitego uśmiercenia miłości i czynności własnej. Postawa wyrzeczenia z miłości do Boga na wzór Jezusa jest też skutecznym środkiem ułatwiającym pełną i wyłączną koncentrację na Bogu i Jego woli, która jest jedynym celem egzystencji chrześcijanina oraz gwarantuje mu pełną wolność w stosunku do samego siebie i do dóbr stworzonych²².

3. Zmartwychwstanie jako zjednoczenie z Bogiem

Zmartwychwstanie mistyczne jako zjednoczenie z Bogiem stanowi ostateczne przejście człowieka przez śmierć sobie i w sobie do nowego życia z Bogiem, w Bogu i przez Boga. Ten stan w życiu duchowym oznacza, według o. Piotra, definitywne przejście z przyrodzonego życia miłością i czynnością własną na poziom nadprzyrodzonego życia, w którym dominującą rolę ma Boża łaska i miłość. Zmartwychwstanie duchowe jest również ostatecznym przejściem ze śmiertelnej pustki ludzkiego nicestwa do uczestnictwa w nieskończonej pełni wiecznego i nieśmiertelnego bytu Bożego. W interpretacji Autora, zmartwychwstanie człowieka

²¹ Por. Ćwiczenia, s. 106–107; Męka, s. 172, 175–178, 194, 197–198; LD, s. 55–56, 64, 67–70; Życie, s. 209.

²² Por. Ćwiczenia, s. 106–108; Męka, s. 172–173, 175–180, 194, 197–199; LD, s. 55–57, 64, 67–72; Życie, s. 209, 277.

do życia w zjednoczeniu z Bogiem jest nowym stworzeniem oraz egzystencją w blasku i świetle Bożej prawdy, która oświeca ludzki umysł, życiem Bożym dobrem, które zaspokaja i uszczęśliwia serce, i życiem Bożą, życiodajną miłością, która wypełnia i ożywia wolę oraz całą osobę człowieka. Ten duchowy stan jest owocem tajemniczego działania łaski Bożej miłości, przemieniającej człowieka w Oblubienicę Bożą, która zostaje poślubiona przez Boga, jej jedyne Oblubieńca²³.

Semenenko, opisując mistyczne zmartwychwstanie w poszczególnych władzach ludzkiej natury zjednoczonych z Bogiem w Chrystusie, stwierdza, że jest ono wypełnieniem słów prorocstwa odnoszących się do Chrystusa: „Jam Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec” (Ap 22, 13). W człowieku, który przeszedł do nowego zmartwychwstałego życia w zjednoczeniu z Bogiem, Chrystus jest Alfą i Omegą jego władzy poznawczej. Zmartwychwstały Pan całkowicie wypełnia ludzki umysł przeniknięty wiarą, będąc w nim i dla niego jedynym źródłem prawdy, jedynym kryterium sądów i opinii. Początkiem i końcem myśli zmartwychwstałego rozumu jest Chrystus, który go ożywia i oświeca, i któremu jest on oddany w miłości. Człowiek zjednoczony z Bogiem kocha go całym umysłem, gdy jego umysł pogrąża się i trwa w Bogu, a on miłuje Bożą prawdę ponad wszystko. Mistyczne zmartwychwstanie władzy poznawczej jest więc życiem rozumnej miłości, świadomej swej całkowitej przynależności do Boga, który jest Panem i właścicielem ludzkiego umysłu, i ku któremu człowiek kieruje wszystkie swe myśli. Rozumna miłość to efekt panowania we władzy poznawczej Chrystusa Zmartwychwstałego, który wypełnia całą świadomość człowieka, stając się jego prawdziwą i jedyną świadomością²⁴.

Chrystus Zmartwychwstały jest, według o. Piotra, początkiem i końcem władzy uczuciowej, która mistycznie zmartwychwstała do nowego życia w jedność z Bogiem w miłości. Zmartwychwstały Pan, któremu przepełniony Bożą miłością człowiek oddał całe swe serce, bierze je w posiadanie i wypełnia całkowicie swą miłosną obecnością. Dla zmartwychwstałego i zjednoczonego z Bogiem serca Pan Jezus jest jedynym punktem odniesienia, jedynym pragnieniem i pożądanym. Z drugiej strony serce wypełniają tylko i wyłącznie Boże pragnienia i święte, czyste pożądanie Boga, które jest darem Bożej łaski i owocem obecności Chrystusa w nim. Syn Boży, który ożywia i wypełnia ludzkie uczucia,

²³ Por. Ćwiczenia, s. 220, 390; Kazania I, s. 128–129, 176–178; Pustynia, s. 16–19; RZ, s. 17.

²⁴ Por. Ćwiczenia, s. 348–349, 350–351, 391–392; ON, s. 193–194; Pustynia, s. 12–16.

jest jedynym dobrem serca jako źródło i początek uczuć oraz jako ich cel i ostateczne spełnienie. Zmartwychwstały Pan staje się prawdziwą wewnętrzną pociechą i rozkoszą serca jako jej przyczyna, a zarazem stwarza i ukierunkowuje na siebie jego uczucia jako ich upragnione, wieczne i nieprzemijające szczęście. Człowiek ze swej strony kocha całym swym sercem Boga i jest z Nim zjednoczony sercem, gdy osoba Chrystusa i Jego miłość jest jedyną treścią jego uczuć oraz całkowitym zaspokojeniem wszystkich jego pragnień²⁵.

Semenenko uważa, że mistycznie zmartwychwstała władza działa, a wraz z nią cała osoba człowieka, jednoczy się z Bogiem w miłości, gdy Chrystus jest w niej i dla niej pierwszy i ostatni, czyli jedyny. Zjednoczenie z Bogiem dokonuje się, gdy Zmartwychwstały Jezus staje się jedynym Panem i właścicielem oraz kierownikiem i przewodnikiem ludzkiej woli i całego ludzkiego życia oraz działania. Chrystus zjednoczony z człowiekiem w miłości wypełnia jego ludzką wolę, którą on otrzymał od Niego w darze miłości, oraz działa w niej i przez nią, będąc zleceniodawcą, wykonawcą i odbiorcą wszystkich ludzkich aktów, ich początkiem, źródłem, mocą sprawczą i wykonawcą oraz celem i uwieńczeniem. Działanie człowieka zjednoczonego z Bogiem jest działaniem Chrystusowym, Bożym, ponieważ złączony on jest ze Zmartwychwstałym w miłości i wypełnia wolę Bożą w sposób doskonały jak Chrystus, a raczej pozwala, by Jezus wypełniał swą Boską wolę w nim i przez niego. Zmartwychwstanie woli jest, zdaniem Autora, owocem współdziałania chrześcijanina z łaską Chrystusa obecnego w nim, który doprowadza to wzajemne współdziałanie do doskonałości, przez co staje się prawdziwą realizacją i ostatecznym dopełnieniem przykazania miłości Boga całym umysłem, całym sercem i całą wolą w miłosnym zjednoczeniu z Nim²⁶.

Zakończenie

Zmartwychwstanie w ujęciu Semenienki stanowi punkt odniesienia i cel życia chrześcijańskiego, które w blasku Zmartwychwstałego Pana nabiera treści i sensu oraz otwiera się na perspektywę wieczności, którą oferuje Zbawiciel. Wizję tajemnicy zmartwychwstania w życiu

²⁵ Por. Ćwiczenia, s. 348–349, 350–351, 391; ON, s. 196–197.

²⁶ Por. Ćwiczenia, s. 345, 348–349, 350–351, 392; ON, s. 185–186, 200–201.

duchowym chrześcijanina proponowaną przez o. Piotra charakteryzuje teologiczna jedność Misterium Paschalnego Chrystusa oraz możliwość interioryzacji Paschy Zbawiciela w chrześcijaninie dążącym do świętości. Konsekwencją takiego ujęcia jest ukazanie paschalnej dynamiki przechodzenia przez śmierć sobie do nowego życia, które jest darem Zmartwychwstałego Pana i owocem Jego Paschy. Ten paschalny dynamizm umierania i zmartwychwstawania jest obecny w całym życiu duchowym od momentu chrztu świętego, aż do zjednoczenia z Bogiem.

Koncepcja Semenienki posiada wybitnie chrystocentryczny i personalistyczny charakter. Osobowa relacja chrześcijanina z Chrystusem, oparta na cnotach teologicznych i prowadząca do zjednoczenia z Nim w miłości, stanowi fundament życia duchowego. Stąd też Autor kreśli drogę duchowego naśladowania Jezusa i współuczestnictwa w Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu, którą cechuje postawa wyrzeczenia, wypływająca ze świadomej i dobrowolnej odpowiedzi chrześcijanina na miłość Boga objawioną w Misterium Paschalnym. Współumieranie i współzmartwychwstanie z Chrystusem jest możliwe tylko dzięki łasce Bożej, której prymat w życiu duchowym Autor uznaje za niezbędny czynnik w drodze do świętości. Posłuszne, wierne i wytrwałe współdziałanie z paschalną łaską Zbawiciela owocuje stanem śmierci mistycznej oraz przejściem do nowego życia przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, a w konsekwencji do zjednoczenia z Bogiem w miłości. Duchowe zmartwychwstanie i królowanie Boga i Jego miłości w człowieku stanowi dla Autora szczyt życia religijnego. Jak pisze o. Piotr: „Zmartwychwstanie! Ten jest początek Królestwa Bożego, zupełnego, doskonałego, ostatecznego, wiekuistego”²⁷.

Wykaz skrótów

- Credo – P. Semenenko, *Credo, chrześcijańskie prawdy wiary*, Kraków 1907.
- Ćwiczenia – P. Semenenko, *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 1903.
- Kazania I – P. Semenenko, *Kazania na niedziele i święta roku kościelnego*, Lwów 1913, t. I.
- Kazania II – P. Semenenko, *Kazania na niedziele i święta roku kościelnego*, Lwów 1913, t. II.

²⁷ Por. ON, s. 209.

- Kazania III – P. Semenenko, *Kazania przygodne*, Kraków 1923, t. I.
 LD – P. Semenenko, *Listy duchowne*, Kraków 1924.
 Męka – P. Semenenko, *Męka i śmierć Pana naszego Jezusa Chrystusa*, Kraków 1903.
 Mistyka – P. Semenenko, *Mistyka ułożona podług nauk konferencyjnych Piotra Semenienki*, Kraków 1896.
 ON – P. Semenenko, *Ojciec nasz*, Kraków 1896.
 Pustynia – P. Semenenko, *Z Panem na pustynię*, Paryż 1861.
 RZ – P. Semenenko, *Rozmyślania nad życiem zakonnym*, [w:] „Veritate et Caritate. Materiały Międzynarodowego Centrum Duchowości CR” 1, Rzym 1996.
 Życie – P. Semenenko, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931.

Il Mistero della Risurrezione secondo P. Pietro Semenenko CR

Il Mistero della Risurrezione presentato negli scritti del P. Pietro Semenenko, risurrezionista polacco e cofondatore della scuola della spiritualità polacca, diventa il fondamento e lo scopo della vita cristiana. Lo splendore del Signore Risorto illumina un cristiano, lo aiuta a trovare il senso e significato della vita e lo apre alla prospettiva dell'eternità e dell'immortalità offertegli dal Salvatore. La visione della Risurrezione nell'itinerario della vita spirituale cristiana, proposta da P. Pietro, è caratterizzata da un presupposto teologico dell'unità del Mistero Pasquale di Cristo e dalla possibilità di vivere la Pasqua del Signore in profondità. In conseguenza l'approccio dell'Autore mostra in maniera evidente la dinamica pasquale della vita spirituale, che consiste nel processo di passare per la morte dell'egoismo e della superbia dell'io umano alla vita nuova, soprannaturale, donata dal Signore Risorto, come frutto della sua Pasqua. Il dinamismo pasquale del morire e risorgere è presente in tutta la vita spirituale, cominciando dal Sacramento del Battesimo fino all'unione con Dio nell'amore.

L'approccio di Semenenko è di carattere cristocentrico e personalistico. Il fondamento della vita spirituale è la relazione personale di un cristiano con Gesù, che si basa sulle tre virtù teologali e tende verso la piena unione con Lui nell'amore. Partendo da questo presupposto l'Autore disegna la via dell'imitazione del Cristo e della conpartecipazione alla sua passione, morte e risurrezione. La partecipazione di un cristiano nel Mistero Pasquale è preceduta dalla libera e consapevole decisione personale, e consiste nell'atteggiamento del rinnegamento di sé, che esprime la risorta dell'uomo all'amore di Dio manifestato a lui nel Figlio di Dio fatto uomo. E' la grazia di Dio che rende possibile il morire e risorgere di un cristiano insieme a Cristo, perciò Semenenko afferma e sottolinea il primato della grazia nella vita spirituale, considerandolo una *conditio sine*

qua non. La collaborazione con la grazia pasquale, caratterizzata dallo spirito obbediente, fedele e costante, permette a un cristiano di arrivare allo stato della morte mistica, cioè al passaggio alla vita nuova, vissuta con Cristo, per Cristo e in Cristo. L'azione di grazia trasforma e santifica l'uomo unendolo a Dio nell'amore. La risurrezione spirituale di un cristiano e l'esistenza pervasa dall'amore di Dio sono per p. Pietro la meta della vita spirituale, che da quel momento si realizza nella dimensione soprannaturale. L'uomo risorto, perfettamente unito con il Figlio di Dio, diventa una nuova creazione e raggiunge la sempre più perfetta somiglianza con Dio nell'amore.

Słowa klucze: *Boży plan, chrystocentryzm, chrystoformizacja, cnoty teologalne, czynność własna, dynamika paschalna, łaska, męka, miłość, miłość własna, misterium paschalne, naśladowanie Chrystusa, natura, nicestwo, nowe stworzenie, pascha, prymat łaski, przebóstwienie, przemienienie, rozum, serce, śmierć, śmierć mistyczna, wola, współdziałanie z łaską, wyrzeczenie, zjednoczenie z Bogiem, zmartwychwstanie*

BOLESŁAW MICEWSKI CR
ZŁOCIENIEC

BOGDAN JAŃSKI WOBEC FILOZOFII

Uczeń Jańskiego, ks. Piotr Semenenko, znany polski filozof katolicki XIX wieku, nazwał swojego mistrza „umysłem prawdziwie wyższym, mężem ze wszech miar niepospolitym”, „panującym w naszej historii umysłowej od roku 1830 do roku 1840”¹. Zapewniał czytelników, że w „Biesiadach filozoficznych” wskrzesza Jańskiego „ze strony umysłowej”, jako „swego Sokratesa”, że „istota i treść [Biesiad] jest nam i jemu wspólna. Ma on tedy prawo do naszego dzieła”². O filozofowaniu Jańskiego przy Adamie Mickiewiczu wspominał poeta: „wiele filozofował”³. Również znany lekarz Wiktor Szokalski odnotował: „uwidaczniał się w nim umysł głęboko myślący”⁴. Podobnie Zygmunt Krasiński zapisał: „napotkanych [...] budował mową i myślami”⁵. I Władysław Zamoyski uważał, że spuścizna po Jańskim może „przemówić głęboko”⁶ do współczesnych. Były współbrat Jańskiego, Józef Jerzy Kozłowski, wspominał o Jańskim: „łączył on w sobie [...] wiele światła”⁷. Semenenko bardzo trafnie nazwał Jańskiego swoim Sokratesem, bo podobnie jak ten starożytny filozof dzieł

¹ Ks. P. Semenenko, *Biesiady filozoficzne*, „Przegląd Poznański”, T. 27 (1859), s. 118 n.

² Tamże

³ A. Mickiewicz, *Dzieła*, Kraków 1955, T. 15, s. 54.

⁴ Arch. Hist. i Filoz. Medyc., T. 3 (1925), z. 1, s. 136–137.

⁵ *Listy do J. Lubomirskiego*, Warszawa 1965, s. 377.

⁶ Zapis w liście C. Platera. Rks, Biblioteka w Kórniku, sygn. 2432, K. 147 v.

⁷ *Boże błogostaw!*, Rks, Biblioteka Polska w Paryżu, sygn. 478, s. 318.

filozoficznych nie zostawił, filozofował ustnie przy różnych spotkaniach, często wobec pojedynczych rodaków, Francuzów, Anglików, Niemców, co odnotowywał stenograficznie w swoim Dzienniku. Również w listach przekazywał czasem głębokie myśli dla adresatów.

Ważne jest pytanie, czy sam Jański uważał się za filozofa? – Odpowiedź na nie zapisał w Dzienniku, nazywając się filozofem, który z powodów materialnych musiał się zająć „statystyką, nie tyle geograficzną, a nawet liczbową jak poligraficzną, instytucji towarzyskich [tj. społecznych] dotyczącą”, by zapewnić sobie utrzymanie. „W dzisiejszej epoce traktatów filozofii [...] pisać prawie niepodobno”⁸. „Tu znając języki [francuski, niemiecki, angielski, łaciński, grecki i włoski], mając sporo wiadomości uniwersalnych, będę mógł wkrótce dać się poznać jako uczonej-specjalista... [zostać] członkiem towarzystw uczonych”⁹. Sprzedawanie wiedzy i umiejętności było więc „zajęciem chlebowym”, ale filozofowanie pozostało stałym zamiłowaniem Jańskiego do końca 1835 roku.

1. Filozoficzne poszukiwania

Bogdan Jański był w szkole uczniem wszechstronnie uzdolnionym, tak w przedmiotach ścisłych, jak i humanistycznych. Miał dobry słuch, ułatwiający mu uważanie na lekcjach i na wykładach, następnie zrozumienie i zapamiętanie. Lubił czytać. Później wspominał, jak to dzięki rannemu wstawaniu z jasnym umysłem i z zapałem do wiedzy łatwo „nauczył się greckiego (...) czytać książki francuskie (...) [zrozumieć] taki lub inny system filozoficzny itd.”¹⁰. Zainteresowanie filozofią zaczęło się pod wpływem ks. dr. Stefana Rostkowskiego, benedyktyna i prefekta Szkoły Wojewódzkiej w Pułtusku. Jego lekcje z dogmatyki pobudziły umysł zdolnego czternastolatka do napisania „rozprawy o nieśmiertelności duszy”¹¹ w 1820 r. Na studiach warszawskich w roku akademickim wykłady młodego profesora Krystyna Lacha-Szyrmy rozwinęły w Bogdanie fascynację filozoficzną; nazwał siebie „spirytualistą, kantystą”¹². Pobudziło go to do studiowania dodatkowo „Systemu rozumu” Emanuela Kanta.

⁸ B. Jański, *Dziennik* [dalej: Dz.], zapis z 7.08.1832 r.

⁹ Tamże.

¹⁰ Dz. zapis z 24.05.1839 r.

¹¹ Dz. Rks Archiwum Zmartwychwstańców w Rzymie [dalej: ACRR], sygn. 8627, s. 234.

¹² Tamże.

Niestety w następnych latach, w atmosferze sensacji wśród starszych kolegów, zaczął rozczytywać się w „Systemie natury”, nazywanym biblią materializmu, skazaną na spalenie przez francuski parlament. Ta książka Holbacha, wydana pod pseudonimem Mirabeau w najtańszej szacie graficznej, na szarym papierze, krążyła wśród akademickiej młodzieży jako pokątna lektura zakazana i szerzyła spustoszenie w jej umysłach swoim sensualizmem, materializmem, determinizmem, ateizmem i hedonizmem. Jej treść uzupełniał jeszcze „System społeczny” tegoż autora, tchnący nienawiścią do religii, szczególnie do chrześcijaństwa. Jański stał się ofiarą zawartej w nich ideologii, która była sprzymierzeńcem rozbudzonych sił jego dojrzewającego organizmu, przygłuszając skutecznie głos sumienia¹³. Uniwersyteckie wykłady filozofii greckiej i szkockiej (zdrowego rozsądku), a nawet lektura Śniadeckich i Kołłątaja nie zdołały wyzwolić Jańskiego ze szpon materializmu, fatalizmu, hedonizmu i antychrześcijańskiego rewolucjonizmu. Dopiero pod koniec studiów powrót do lektury Biblii oraz społeczna interpretacja Nowego Testamentu złagodziła jego fobie wobec chrześcijaństwa: zaczął znowu „szanować Chrystusa Pana”¹⁴. Napisał nawet rozprawę o reformie społecznej „na drodze ewangelijnej”¹⁵. Jednak nie zaprzestał zajmować się, a nawet tłumaczyć z francuskiego wymienionych książek Holbacha, dodając do nich jeszcze jego „Moralność powszechną”¹⁶.

Kilka lat później Jański określił okres swoich studiów warszawskich „egzaltacją filozoficzną”¹⁷, kiedy to poczuł niesmak „w skromnych pracach”¹⁸ uczelni, a namiętnie rozczytywał się w dziełach encyklopedystów. Dzięki swoim niezwykłym zdolnościom zdołał też bardzo pomysłnie zakończyć swoje studia, uzyskując magisterium obojga praw, następnie ekonomii politycznej, a nawet, drogą konkursu, otrzymać nominację na profesora tworzonej właśnie w Warszawie politechniki. Po podróży naukowej miał zorganizować katedrę handlowości, z prawem handlowym, geografią i historią handlu i przemysłu¹⁹.

Pierwsze głębokie zachwianie ateizmu i materializmu nastąpiło na tle zdarzeń i przeżyć z 1828 r., wywołanych nagłą śmiercią kolegów

¹³ ACRR, rks 8591, s. 11–37/8.

¹⁴ ACRR, rks 8627, s. 965.

¹⁵ List L. Królikowskiego do E. Calliera drukowany w jego książce *Bogdan Jański, Pożnań 1867*, cz. 3, s. 11.

¹⁶ Dz. s. 239.

¹⁷ Dz. s. 238.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ ACRR, rks 8495, s. 153.

i przyjaciół, najpierw Józefa Puchewicza w Paryżu (17.04), potem Teodora Olechowskiego latem w Berlinie. Jański w drodze do Paryża odwiedził jego grób i gorzko zapłakał. Fakt poświęcenia się dla ratowania Olesi Zawadzkiej i ślub z nią (23.10) w Przewodowie, kiedy to zdobył się nawet na spowiedź u ks. Baltazara Prusińskiego i Komunię św. w Parafii Gzy, również spowodował rekatolicyzację, ale na krótko.

Na początku pierwszego pobytu w Paryżu 10 stycznia 1929 r. tak wyraził swoją wolę dokończenia powrotu do katolicyzmu: „Szczerze chcę szukać Boga na drodze prawdy, powinności i udoskonalenia umysłu”²⁰. Bardzo liczył w tym na pomoc najświatlejszych ludzi zachodniej Europy, a w związku z tym przeczytał nie tylko ogromną liczbę książek z prawa handlowego oraz historii i geografii handlu i przemysłu, lecz również dzieł filozofów od starożytności do XVIII wieku; niestety również ideologów nienawiści do religii, zwanych encyklopedystami. Dopiero wykłady Armanda Bazarda oraz innych wybitnych saintsimonistów, ludzi wysoko wykształconych, zawierały bardzo pozytywne opinie o religii i jej znaczeniu w życiu społecznym. Był to pierwszy mały, ale trwały krok ku Panu Bogu – deistyczny panteizm z dużą domieszką elementów chrześcijańskich. Bardzo odpowiadało Jańskiemu, że Bazard akcentował raczej solidarystyczną socjologię i ekonomię²¹, co łączyło się z jego własnymi poglądami z Warszawy.

Kłęska powstania listopadowego, w którym zginął ojciec Bogdana, Piotr, i niektórzy krewni, następnie rozłam saintsimonizmu oraz nagła śmierć Bazarda skierowały Bogdana do dalszych poszukiwań intelektualnych, które skończyły się pełnym powrotem do katolicyzmu. Trwało to jednak kilka lat. Zaczęło się od studiowania dawnych autorów chrześcijańskich do zagadnienia rozwoju religii. Pomogły dyskusje z filozofem skotystą Piotrem Royer-Collardem i czytanie poetycko-filozoficznych dzieł Piotra Ballanche'a. Czytał też Tomasza Moore'a „O grzecznym Irlandczyku szukającym jakiejś religii”, dzieła konwertyty d'Ecksteina, d'Maistre'a, ks. Felicjyta Lamennais'go, prof. Rochrbachera, a szczególnie ks. Olimpiusza Gerbeta, filozofa i teologa²². Sprzyjającą atmosferę stworzyły również wykłady filozofa prawa Lerminiera i twórcy socjalizmu chrześcijańskiego F. B. J. Bucheza, które go nęciły w 1832 r., jak później dzieła tego ostatniego.

²⁰ ACRR, rks 8606, s. 640.

²¹ *Doktryna Saint-Simona*, Warszawa 1961.

²² Dz. s. 242.

Te lektury, wykłady nie przyjmował biernie, wkładał ogromny wysiłek myślowy i znalazł bardzo pożytecznych pomocników w redaktorach czasopisma „L'Avenir”. Zaczęły się stałe dyskusje filozoficzne Jańskiego z różnymi Francuzami, również w redakcji „Revue Encyclopedique”, od 1831 do końca 1834 r., najintensywniej w 1832 r. Sam określi później ten czas „jako całodzienne i często całonocne burze myśli”²³ lub też „trapiącą bez ustanku umysłową i moralną burzę”²⁴. Najczęściej dotyczyły one epistemologii i antropologii, socjologii, metafizyki i religii. W dysputach: „o przeznaczeniu i życiu przyszłym”²⁵, „o spirytualizmie”²⁶, „O spirytualizmie i katolicyzmie” najchętniej uczestniczył Marcin Benoiste, adwokat z królewskiej komisji²⁷; Jański popiera przed nim „katolicką teorię pewności”²⁸; rozprawiał o „metodzie, o namiętności i wierze”²⁹, „o różnicy między człowiekiem i jego dziełem, między pięknem a dobrem”³⁰, „o upadku saintsimonizmu”³¹, „o fourieryzmie”³², „o teorii pewności, o konieczności i wolności”³³. Dnia 23 sierpnia 1832 r. Jański z Benoiste'm dyskutowali z filozofem Piotrem Leroux w redakcji „Przeglądu” na tematy religijne i kościelne, aż Bogdan wyszedł „z głową skołataną”. Po tych dyskusjach Jański dostarczył pozytywne książki swoim rozmówcom: Benoiste'owi „Rozważania o Francji” d'Maistre'a³⁴ i rozmawiał z nim „o fałszu i prawdzie naszych czasów”. 25 października zaniósł Benoiste'owi dzieła ks. Gerbeta³⁵. W listopadzie rozprawiał z nim o filozofach Bonaldzie i Leibnitzu oraz o „zasadzie pewności”³⁶. Wcześniej sam „pracował nad filozofem Fichtem”³⁷.

Już w styczniu 1832 r. Jański zapisał w Dzienniku „spokojniejszy [jestem], kiedy doszedłem do uznania wyższości umysłu nad naturą”³⁸. Wkrótce użył tego argumentu w dysputach z niemieckim filozofem

²³ List do L. Królikowskiego, ACRR, rks 8569/9, s. 1070.

²⁴ List do H. Jaroszyńskiego, ACRR, rks 8599, s. 165.

²⁵ Dz. 06.02.1832.

²⁶ Dz. 06.03.1832.

²⁷ Dz., 10.05.1831.

²⁸ Dz., 21.05.1832, oraz 07. 03. 1832.

²⁹ Dz., 28.05.1832.

³⁰ Tamże.

³¹ Dz., 02.06.1832.

³² Dz., 14.06.1832.

³³ Dz., 17.08.1832.

³⁴ Dz., 01.07.1835.

³⁵ Tamże.

³⁶ Dz., 23.11.1835.

³⁷ Dz., s. 146.

³⁸ Tamże.

Henrykiem Arensem z Getyngi i z Janem Reynaud, redaktorem „Przeglądu” i filozofem: „Dyskusja z Arensem o spirytualizmie. Ja go dowodzę szczególnie przez wyższość pierwiastkową ludzkości nad światem zewnętrznym”³⁹. Dyskusje filozoficzne trwały dalej z różnymi wybitnymi Paryżanami i emigrantami: np. z Ablem Transonem o furieryzmie⁴⁰. Przed Gustawem d'Eichthalem Jański „broniał jedności katolickiej”⁴¹. W tym czasie zaczął spotykać się z ks. Henrykiem Lacordaire'm⁴² oraz z redaktorami „L'Aveniru”, szczególnie z księdzem Gerbetem⁴³ i spostrzegł „do czego w istocie materializm prowadzi”⁴⁴. Dyskutował też z emigrantami, m.in. z kolegą warszawskim Leonem Olszewskim o filozofii i chęci kursu improwizowanego z zagadnień filozofii⁴⁵. U swojego warszawskiego profesora Stanisława Kunatta bronił „zasady autorytetu”⁴⁶. Mochnacy proponowali mu „profesorstwo dla Polaków”⁴⁷. Myśląc o tym, uznał, że wystąpiłby wówczas jako „spirytualista z zamiarem dania mocnej inspiracji religijnej”⁴⁸. W dyskusji z lekarzem Janem Brawackim uznał już za bardzo obce sobie „zasady jego materializmu”⁴⁹. Na początku maja 1832 r. w redakcji „Przeglądu” odbył dysputę z Leroux, filozofem i publicystą⁵⁰. W tejże redakcji rozprawił także o orientalizmie i chrystianizmie⁵¹ z ks. Aleksandrem Puławskim dyskutował o „liberalizmie i o potrzebnych w nim zmianach”⁵², następnie z Jozafatem Ostrowskim „o wolności i moralności czynów ludzkich”⁵³, potępiając liberalizm. W rozmowie z lekarzem Teodorem Rostkowskim powtórzył tezy o moralnych konsekwencjach materializmu⁵⁴. Z artystą Antonim Oleszczyńskim dzielił się myślami filozoficzno-religijnymi⁵⁵. W redakcji „Przeglądu”. W tym czasie interesował się

³⁹ Dz., s. 165.

⁴⁰ Dz., 08.02.1832.

⁴¹ Dz., 09.02.1832.

⁴² Dz., 28.02. i 01.03.1832.

⁴³ Dz., 04.03.1832.

⁴⁴ Dz., 06.07.1832.

⁴⁵ Dz., 02.03.1832.

⁴⁶ Dz., 09.04.1832.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Dz., 10.04.1832.

⁴⁹ Dz., 16.04.1832.

⁵⁰ Dz., 02.05.1832.

⁵¹ Dz., 14.06.1832.

⁵² Dz., 21.05.1832.

⁵³ Dz., 03.06.1832.

⁵⁴ Dz., 08.06.1832.

⁵⁵ Dz., 11.06.1832.

i czytał „Teodyceę” Leibniza⁵⁶ i o metafizyce Ludwika Bautaina⁵⁷. Z byłym wykładowcą warszawskim Józefem Hubem rozprawiał o „saintsimonizmie, o katolicyzmie, o wolności i d’Maistre”⁵⁸. Podobne rozmowy i dyskusje odbywał z Francuzami: Piotrem Dugied, Ludwikiem Gadelled i Mercierem, z niemieckim poetą Henrykiem Heine oraz Polakami chemikiem Filipem Walterem, politykiem Adamem Gurowskim, publicystami Janem Czyńskim, Michałem Podczaszyńskim, Janem Kazimierzem Ordyńcem itd., a najczęściej z poetą Adamem Celińskim i filozofującym Piotrem Semenenką, z którymi mieszkał.

2. Ku filozofii chrześcijańskiej

Dnia 23 lipca 1832 r. Jański zanotował: „Wpada mi na myśl kilka uwag o filozofiach narodowych i politykach kosmopolitycznych”⁵⁹. Oto te uwagi, owoc ostatnich przemyśleń: „Po zgruchotaniu jednego węzła społecznego, wspólnej wiary, jednym z najważniejszych a koniecznych wypadków [tj. skutków] u ludów Zachodniej Europy było rozdzielenie się ich mniemań o najgłówniejszych podstawach myśli ludzkiej: o naturze, początku i końcu człowieka i ludzkości. Stąd powstanie filozofii narodowych – szkocka, niemiecka, francuska. U nas szczęściem jest religia, a nie ma filozofii narodowej, nie ma kosmopolityzmu, a jest patriotyzm. Pole najprzyjaźniejsze dla filozofii i polityki. Nieszczęściem warunki dobroci i jednej i drugiej nie są przez wielu w życiu przyjmowane. Co do praktyki zaś każdy zegoistniejszy wyobrażenia najogólniejsze, teoretyczne podług swych czasowych interesów i namiętności tworzył zasady polityczne dla całej ludzkości. Stąd Francja chce dawać całemu światu konstytucje, Anglia recepty na tworzenie złota, Niemcy sztukę uczoneści, mądrości. – Mogą i na przyszłość być rozmaite filozofie rozmaitych szkół, ale nie rozmaite filozofie rozmaitych narodów. Będą rozmaite polityki rozmaitych narodów, bo rozmaite są interesy narodów. – Przecież filozofia (...) dążąc do prawdy jednej dla wszystkich, tłumacząc czasowość przez pryncypia odwieczne, powinna być ogólną, dla wszystkich jedną. Polityka przeciwnie: zaspokojeniem interesów czasowych zajęta, powinna być nade wszystko miejscową, narodową. Jej podstawą ma być *factum* skończone,

⁵⁶ Dz., 27.06.1832.

⁵⁷ Dz., 30.06.1832.

⁵⁸ Dz., 14.07.1832.

⁵⁹ Dz., s. 199.

historia, jak pierwszej żywiołem miłość doskonałej, nieskończonej prawdy. – Jak w planie Opatrzności *factum* ciągle się idealizuje, świat człowieczy, ciało duchownieje (historia, filozofia), tak polityka, przez rozwinięcie się środków wewnętrznych i zewnętrznych, tworzących życie narodów z narodowej dąży do przemiany na kosmopolityczną. Istotną wszakże jest rzeczą, aby istniejąc w czasie, będąc warunkową dopełniała warunków swego bytu, aby nie wyprzedzała faktów; a stąd na polityce miejscowej, na patriotyzmie musi być opartą. Naród, który traci swój patriotyzm nie może mieć żadnej polityki, bo przestaje być narodem. – Polityki narodowe jednoczą się przez moralność religijną, jak filozofia urozmaica się przez języki narodów. W filozofii [jest] tylko różnaitość formy, w polityce i formy i pryncypiów, w ekonomii politycznej toż samo. Stąd rozdział bogactw stosowny do hierarchii osób; a ta wsparta na historii, na polityce. O ileż przesady narodowe wpływać mogą na rozwinięcie się w nim filozofii? – Przesady należą do sfery historii – a jeżeli one są religijne, to religia taka jest do zmiany przed tworzeniem filozofii; a zatem tam tylko filozofia, gdzie uczucie religijne prawdziwe...⁶⁰.

„Filozofia antyreligijna [oświecenia] prowadzi społeczeństwa, narody do kompletnej dyssolucji [czyli rozkładu], całą ludzkość do samobójstwa i błędne są jej twierdzenia o naturze, początku i celach człowieka, społeczeństw i świata (...) o nowej nauce społecznej. Z tego fałszu jej stanowiska wynika, że sądzi źle o instytucjach przeszłych i źle radzi o instytucjach przyszłych”⁶¹.

Jański wciąż odczuwał niedosyt prawdy, przeżywał wahania i wątpliwości, kontynuował poszukiwania w dziełach najuczciwszego społeczeństwa Zachodniej Europy. Po lekturze filozofa prawa Lerminiera o saint-simonizmie nachodziły go myśli: „długie rozmyśły i miotania. Wracam w myśli do mej teorii, spokrewnionej z widokami [poglądami] w części Lamennais'ego, w części Bucheza, w części Leroux”⁶²; tj. tradycjonalizm, socjalizm chrześcijański i przekonanie o odkupieńczym postępie ludzkości. Jański uznał też, że „nie można dzisiaj postępować ani w widokach kompletnego socjalizmu, ani indywidualizmu”⁶³.

W maju 1833 roku Jański czytał kurs filozofii Comte'a w „Rocznikach Filozofii Chrześcijańskiej”, ukazujących się od 1830 r. w Paryżu⁶⁴.

⁶⁰ ACRR, rks 8608, s. 882.

⁶¹ Tamże, s. 876–877.

⁶² Dz., s. 204, zapis z 19.08.1832.

⁶³ Tamże, s. 204.

⁶⁴ Dz., s. 168.

Czytał też mistyka Piotra Poireta „L'Oeconomie divine” i współczesną filozofię niemiecką, a od początku 1834 roku coraz bardziej przechodził do filozofii i teologii chrześcijańskiej⁶⁵. Tą drogą doszedł do przekonania, że „pewność pochodzi najzupełniej z łaski Bożej: kto kocha Boga i bliźniego w tym mieszka prawda”⁶⁶. Ale wiedzieć o tym nie wystarczyło, bo „myśl żyje dopiero w czynie (...) jest naszą”⁶⁷. Należało odzyskać łaskę Bożą czynami sakramentalnymi, ale przed tym uciekał jeszcze nadal w filozofowanie, prawie do końca 1834 roku. – Zastanawiał się „jak odróżnić znikome od wiecznego, kąkol od pszenicy? O ile można chcieć znać prawdę? – Prawda [przecież może być] doskonała i niedoskonała, zupełna i niezupełna, bezwzględna i względna. – Jak jej szukać? – Prawda ludzka na ziemi [tkwi] w czasie. (Czas [to] początek, środek i koniec). Jak uporządkować swoje myśli i nabyte wiadomości? – Dalsze zadanie: czy należy od razu odkrywać zupełną prawdę, czy stopniowo? – Wczesność i niewczesność (...) Czy jest kiedy nie czas mówić do ludzi, a obowiązek przyjaciela prawdy milczenia i usunięcia się z towarzystwa?” Postanowił „oddać się zupełnie sprawie prawdy” natychmiast⁶⁸. Nadal szukał jej w dziełach świątłych katolickich filozofów i teologów, zwłaszcza św. Franciszka Salezego, ks. prof. Olimpiusza Gerbeta oraz mistyków⁶⁹.

Pół roku później usiłował dokonać syntezy ostatnich przemyśleń pod tytułem „Zebranie w jedno mej myśli”: „I gdzież mam najprzód stanąć, aby rozeznąć, osądzić, uszykować moje kłótniwe, zawile, niepewne wyobrażenia [tj. poglądy]? – Na czym się oprzeć? Jak wejść na to stanowisko, skąd myśl pierwsza, jak wyjść ze stanowiska, jak ujrzeć cel, jak wytknąć drogę...? – Boże, oświeć mię! – Jak położyć pierwsze zadanie? – Cel: zbawienie, szczęście. Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość... Ja i nie ja; ludzkość i natura... Początek i przeznaczenie człowieka (pośrednictwo...). Teoria postępu, prawo ruchów... Odgadnięcie sposobów asocjacji... Człowiek-typ... Teoria dobrego i złego... Teoria, praktyka... itd. itd. – Myśl, uczucie, czyn... Wola i łaska... Poświęcenie, interes... – Jak rozmaite są stanowiska! – Jak różnaitość tę sprowadzić do jedności? Prawo i rodzaje stanowisk. Konieczny wzgląd we wszelkiej teorii umiejętności: 1. O ile logiczność, systematyczność, naukowość ma pewność w sobie, niezawisłe od praktyczności, o ile zawisła [jest] od praktyczności i na

⁶⁵ Dz., 25.01.1834.

⁶⁶ Dz., 19.02.1834.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, zapis z 30.03.1834.

spólnym pryncypium wsparta? – A zatem w sobie samej logicznie, scjentyficznie niekompletna? 2. O ile koniecznie zmieszana jest z wiarą, ze sztuką, z cnotą? – Ograniczoność i błahość umiejętności (ograniczoność i błahość naszego życia fizycznego i umysłowego, i całego). Idea o nich ze współistnienia w nas uczucia nieskończoności i skończoności. Wartość tego powodu pod względem teoretycznym i praktycznym. O ile przez teorię objąć można wszelkie wypadki życia i całego człowieka postępowanie? – O ile myśl absolutnie może panować nad czuciem i czynem? Czy nie osłabiałoby uczuć i czynów to ciągle sprowadzanie [ich] pod prawo myśli, sprowadzanie ich myślą do jedności?"⁷⁰

Z zamiaru syntezy przeszedł do nowej analizy. Niestety odpowiedzi na te ważne pytania nie zachowały się w spuściźnie Jańskiego na piśmie. Przeszkodziła mu czasochłonna praca zarobkowa nad encyklopedycznymi hasłami, o które wciąż go ponaglano. Zapisał tylko, że „pierwszy krok ku prawdzie [był] w kwestii metafizycznej o duchu i materii (niknie panteizm). Dalej – postęp [ewolucyjny]: uznanie potrzeby dla niego początku i kierunku, końca” czyli działania Myśli. „Chryścianizm [jest] objawieniem ostatecznych przeznaczeń [człowieka] wyższych nad wszelkie czasowe”. Istnieje konieczność „ładów: wiary, miłości, władzy (...) wiedzy, przyjemności, wolności”⁷¹.

Na przełomie 1834/35 roku Jański umacniał się umysłowo lekturą Józefa Hoene-Wrońskiego, Franciszka Coessina i Franciszka Molitora. Latem zamierzał pisać „o fałszu i prawdzie naszych czasów”⁷². Nawiązał kontakty z redakcją „L'Université Catholique” i z „L'Encyclopedie Catholique”⁷³ i podjął współpracę z ich redaktorami Karolem Letellierem, Augustem Bonettim i Janem Danielou. Nawiązał kontakty z ks. Franciszkiem Koryckim i usiłował go doksztalcać, rozprawiając o „filozofii moralnej”⁷⁴, dostarczał mu kazania ks. Lacordaire'a⁷⁵. Były to początki jego apostołstwa, bo na przełomie 1834/35 roku odbył długą spowiedź i pozbył się wszelkich wątpliwości: „Wiara nasza święta, nie tylko się nie sprzeciwia rozumowi, owszem jest jego pierwiastkiem, prawem, życiem. Każdy zdrowy rozum przyjąć ją powinien i może. Daje się ona przez rozum usprawiedliwić najjaśniej, najoczywiściej”⁷⁶.

⁷⁰ Dz., s. 228–230.

⁷¹ Dz., s. 246.

⁷² Dz., s. 274, 282.

⁷³ Dz., s. 285, 287.

⁷⁴ Dz., s. 314.

⁷⁵ Tamże, s. 321.

⁷⁶ Dz., s. 244.

W końcu października 1835 roku nasza go jednak bardzo krytyczna myśl: „Czy nie jestem ja i czy nie zostaje dzisiaj młodzież katolikami przez osłabienie jedynie władz rozumujących, przez brak odwagi, przez jakąś rozpacz racjonalną (...)”. Pytał siebie: „Jakie przekonania mam? Jakich mi jeszcze brakuje? Tu kwestia teologii mistycznej (...) filozofii historii, zasad filozofii”⁷⁷. Oczywiście po tej surowej samokrytyce częściej sięgał po dzieła mistyków i znanych filozofów katolickich. Tak wzmocniony zaczął planować stowarzyszenie pod nazwą Służba Narodowa. Uważał, że jest „potrzebna aż do zupełnego odrodzenia religijnego ludu, poprawienia obyczajów i zwyczajów narodowych, rozlania po całej ludności oświaty i dobrego bytu, postanowienia narodu silnym, wykształconym [odpowiednio] do [poziomu innych] społeczności ludów chrześcijańskich; dla oparcia się arystokracji samolubnej (...) i fałszywej demokracji, i fałszywej filozofii, i bezbożnemu industrializmowi”⁷⁸.

Od początku 1836 roku Jański wykładał między innymi filozofię, głównie filozofię historii dla panien Komarównych⁷⁹. Rozpoczął w założonej swojej wspólnocie katolickiej „konferencje naukowe”⁸⁰. Prowadził też nadal dyskusje z emigrantami, np. z lekarzem Włodzimierzem Dmochowskim „o wszechwładztwie i zasadzie pewności”⁸¹. Po ważniejszej z tych dyskusji Jański zapisał: „Rozmowa z nim uroczysta, długa, która objaśniła go o wielu trudnościach (...) i nic nie miał do odpowiedzi”⁸². Natomiast „urządzenie konferencji naukowych” u siebie⁸³ tak uzasadnił 13 września 1836 roku: „Służyć one mają za przygotowanie do naszych prac (...). Obejmować będą w ogólnym zarysie teorię ogólną, encyklopedyczną nauk, czyli umiejętność powszechną, umiejętność społeczną, filozofię chrześcijańską i politykę polską. – Idzie mi w tych naukach: 1. o wprowadzenie jedności, porządku, prawdy w nasze myśli – każdego w szczególności i wszystkich społem (o teorię życia indywidualnego i społecznego). O umiejętność, mądrość, doskonałość – 2. A stąd o wprowadzenie jedności, porządku, doskonałości w czyny i w całe życie (o sztukę życia indywidualnego i społecznego)”⁸⁴. – „Początek nauki umiejętności, mądrości, miłości prawdy, miłości Boga i bliźniego.

⁷⁷ Dz., s. 850.

⁷⁸ Dz., s. 853.

⁷⁹ Dz., s. 341, 344.

⁸⁰ Dz., s. 755.

⁸¹ Dz., s. 377.

⁸² Dz., s. 390.

⁸³ Dz., s. 415.

⁸⁴ Dz., s. 342.

Warunki moralne znajomości prawdy – świętość życia. – 1. Co to jest prawda? – Bezwzględna, względna, konieczna, konwencjonalna, matematyczna (fizyczna), moralna, subiektywna, obiektywna; (pryncypium pewności); kryterium, metoda. – 2. Wiara – rozum: stosunek między religią a umiejętnością; granice, wewnętrzny organizm umiejętności. Zawistość wzajemna rozmaitych jej części, organów. Zawistość jej od stanu religijnego, społecznego, duchownego i świeckiego⁸⁵.

Jański widział pilną potrzebę zorganizowania szkół emigracyjnych, „urządzenia uniwersytetu narodowego katolickiego polskiego”⁸⁶, potrzebnego dla emigrantów we Francji i rodaków z kraju, gdzie carskie władze zamknęły uczelnię wileńską i warszawską w 1832 roku. 9 listopada 1836 r. zapisał projekt „o kursie dla Towarzystwa Dam Polskich w Paryżu”⁸⁷. Później nachodziły go myśli o „zrobieniu się w jakimś kolegium profesorem filozofii (...) przetłumaczywszy jakieś dzieło niemieckie”⁸⁸. W tym czasie odnotował też bardzo ważny punkt o swoim wysiłku intelektualnym: „Ciągle ku prawdzie i dobru chciałem iść i szedłem. Więc i zaszedłem”⁸⁹. Odtąd z jeszcze większym zapałem dzielił się prawdą, co odnotował: „Konferencje codzienne zadecydowane i zaczęte”⁹⁰. Oczywiście w paryskim domu dla zebranych współbracia wspólnoty. Dla kleryków swoich zorganizował dokształcanie na miejscu z języków starożytnych, z hebrajskim włącznie oraz z socjologii⁹¹. Planował przejęcie wydawnictwa, drukarni i księgarni polskiej w Paryżu od spółki Januszkiewicz–Jełowicki⁹², aby szybciej rozkrzewiać prawdę. Zabiegał o bursę dla Polaków przy belgijskim Uniwersytecie Katolickim w Lovanium, co zrealizował dzięki pomocy Montalemberta⁹³. Podczas rekolekcji u trapistów miewał natchnienia „o naszym powołaniu asocjacyjnym”⁹⁴, czyli o katolickich stowarzyszeniach wszelkich umiejętności skupionych w tzw. Służbie Narodowej⁹⁵. W celu podniesienia poziomu intelektualnego polskiego duchowieństwa widział potrzebę założenia w Rzymie kolegium polskiego, jakie mają inne narodowości⁹⁶.

⁸⁵ Dz., s. 413.

⁸⁶ Dz., s. 843.

⁸⁷ ACRR, rks 8528, s. 247.

⁸⁸ Dz., s. 429.

⁸⁹ Dz., s. 473.

⁹⁰ Dz., s. 466.

⁹¹ Dz., s. 487, 940.

⁹² ACRR, rks 8592, s. 1181.

⁹³ Dz., s. 567.

⁹⁴ Dz., s. 623.

⁹⁵ Dz., s. 676–677; rks 8593 s. 1192–1193.

⁹⁶ Dz., s. 904.

3. Od filozofii do teologii

Od czasu założenia wspólnoty katolickiej w Paryżu Jański interesował się tylko filozofią chrześcijańską oraz teologią, zwłaszcza teologią duchowości, tzn. ascetyką i mistyką. Filozofia świecka była już tylko dla niego „teorią natury i ludzkości”, a w „praktyce ekonomią, polityką”⁹⁷. Spełniło się jego przeczucie sprzed kilku lat, że „czyn i myśl stworzona przez miłość prawdziwego Boga nie może być błędna”⁹⁸. Pomoc łański Zbawiciela uwolniła go od kilkuletniej psychicznej burzy, dała mu pewność w myśleniu i pokój wewnętrzny duszy. Na początku 1830 roku opisał przyjacielowi swój tragiczny stan duchowy: „Gdybyś mógł widzieć te fatalne fale (...), co miotają bez litości wszystkimi moimi uczuciami! Widzieć okropny chaos we wszystkich moich myślach i chęciach, i czynach! Zaburzoną całą spokojność duszy, siłąca się całą jej działalność na uspokojenie trapiącej mnie bez ustanku umysłowej i moralnej burzy! (...) Ile to trzeba było usiłowań, ciągłych trudów i zgryzot, nim się udało spostrzec na stratach tej nieszczęsnej zamiany” katolicyzmu na ideologię oświeceniową! „I odkopać z gruzów dawnego charakteru dawne zasady, odzyskać straconą spokojność”⁹⁹. Z małą przerwą do końca 1834 roku trwała jeszcze ciężka „praca około ducha, wewnętrzna, osobista; przy tym ciągle niepokoje (...) całodzienne i często całonocne burze myśli, tęsknoty za Królestwem Bożym”¹⁰⁰. – Natomiast po moralnym nawróceniu i korzystaniu z sakramentów Zbawiciela dzielił się swoją radością z odzyskania prawdy w liście do swego profesora z Warszawy Skarbka: „Stary grzesznik, apostata – natłukłszy się po najkłębszych i najdziwniejszych bezdrożach błędu i mamony świata od trzech lat syn marnotrawny, wróciłem w dom Ojca: z pokorną wiarą katolik (...). To jedyna moja pociecha i pokrzepienie (...), że [udało mi się] wydobyć spod despotyzmu filozoficznych przesądów [oświecenia] i przez odzyskanie prawdziwej wiary uwiecznić prawdziwe nadzieje”¹⁰¹. Podobnie powiadomił brata, lekarza: „Nabłądziwszy się po rozmaitych filozofiach i filantropiach, po długich walkach, próbach i rozmyślaniach, przekonałem się nareszcie w głębi duszy, że pojmowanie tylko chrześcijańskie,

⁹⁷ ACRR, rks 8608, s. 876.

⁹⁸ ACRR, rks 8627, s. 123.

⁹⁹ ACRR, rks 8599, s. 166–167.

¹⁰⁰ ACRR, rks 8568/9, s. 1071.

¹⁰¹ ACRR, rks 8642, s. 1114.

katolickie naszej natury, naszego początku i końca, i początku i końca znaczenia wszystkiego jest prawdziwe (...). Tylko religia katolicka jedna odkrywa najwyższe, powszechne prawo życia, daje środki reperowania naszej zepsutej radykalnie natury i dopięcia celów naszej egzystencji"¹⁰².

W innym liście pisał: „Po ciągłych badaniach, poszukiwaniach, naukach, doświadczeniach poznałem nareszcie prawdę wieczną w nauce Chrystusa Pana i w ustanowionym przez Niego Kościele Powszechnym (...). Warunkiem koniecznym jest, żebyś zmienił nareszcie wyobrażenia materialistowskie o człowieku i naszej naturze (...). A uwierzył w duszę, w Boga; bez czego logicznie nie ma moralności, cnoty, prawdy, społeczeństwa"¹⁰³. „Chciałbym przed tobą odwołać wiele moich myśli, wyobrażeń, zasad, które niegdyś jako prawdziwe przed tobą popierałem; a o których fałszu i zgubności, po długim doświadczeniu, pilnej rozwadze jak najmocniej jestem przekonany. Chcę mówić o naszych niegdyś wyobrażeniach filozoficznych i religijnych. Rzecz ta jest największej dla człowieka wagi. Bodaj byś (...) wrócił jak ja na drogę prawdy i żywota wiecznego"¹⁰⁴. Nawoływał też warszawskiego prawnika: „Wracaj i ty do domu Ojca Przedwiecznego przez pośrednictwo Miłości Jego Wcielonej Chrystusa!"¹⁰⁵ O dzieciach dalszej krewnej napisał do niej: „O, bodaj by przyjęły i moje najuroczystsze świadectwo o (...) prawdzie, wynikłe z długiego doświadczenia i długich poszukiwań, robionych w kraju wśród ludzi mianych za najoświecześniejszych (...): prawda jest tylko w Kościele Świętym (...). Po długich burzach myśli i serca stanąłem u portu i, przez nieskończone Miłosierdzie Boże, otworzyły mi się oczy na prawdę. Jąłem się i podjąłem się jej całą duszą i całym siłami. W niej mam pokój i całe moje szczęście"¹⁰⁶ Kolegę ze studiów przekonywał, że prawdziwe „wszelkie dobro dla człowieka i ludzkości, wszelki postęp, doskonałość, mądrość, zbawienie przez Chrystusa tylko i w społeczności powszechnej przez Niego samego założonej"¹⁰⁷. Do galicyjskiej arystokratki pisał Jański: „W Chrystusie Panu, w Jego Boskiej nauce i w Jego Kościele jest dla nas wszystko: wszystka prawda, wszystko dobro, dla pojedynczych ludzi i całych narodów; w niej fundament dla wszystkich nauk i sztuk; w niej reguła jedyna dla życia prywatnego

¹⁰² ACRR, rks 8543, s. 1018.

¹⁰³ ACRR, rks 8520, s. 227.

¹⁰⁴ ACRR, rks 8519, s. 223.

¹⁰⁵ ACRR, rks 8568/4, s. 1128.

¹⁰⁶ ACRR, rks 8648, s. 1039.

¹⁰⁷ ACRR, rks 8476, s. 104.

i publicznego; przez nią tylko i zbawienie wieczne, i doczesna ulga we wszystkich cierpieniach ludzkości, z pierwotnego zepsucia naszej natury wynikłe, przez nią tylko i porządek w społeczności może być bez ucisku, i wolność bez nierzędu, i własność i familia w bezpieczeństwie, i przez nią tylko"¹⁰⁸.

Po uwolnieniu się od nienawistnej oświeceniowej ideologii antykato-lickiej Jański zdołał na stałe „wydobyć się spod despotyzmu przesądów filozoficznych”¹⁰⁹ i był przekonany, że „najwięcej robi się [dobra] przez miłość dobrego, a nie logiczność pojęć”¹¹⁰. Zapewne dlatego do końca życia pozostała mu już z filozofii tylko socjologia i problem, że „każdy dziś stan, każda klasa ma osobny świat (...). Każdy człowiek ma swój świat”, że panuje „egoizm”¹¹¹. Do śmierci rozmyślał i zabiegał „jakby zaprowadzić organizmową jedność w społeczności”¹¹². W swoją ostatnią podróż wziął świeżo ukazujące się tomy Bucheza, twórcy chrześcijańskiego socjalizmu.

Bogdan Jański and philosophy

The article concentrates on B. Jański's quest for the truth and how his philosophical views were changing in the course of his life. Bogdan Jański always had strived for the truth and social change. Finally, he found the truth in God, Christianity and the Catholic Church.

Słowa kluczowe: *Bogdan Jański, filozofia, teologia, prawda*

¹⁰⁸ ACRR, rks 8541, s. 276.

¹⁰⁹ Patrz przypis 101.

¹¹⁰ ACRR, rks 8627, s. 827.

¹¹¹ Dz., s. 138.

¹¹² Tamże.

BARBARA ŻULIŃSKA CR
(1881–1962)

SYSTEM WYCHOWAWCZY BOGDANA JAŃSKIEGO*

„**S**ą trzy stopnie miłości Ojczyzny. Pierwszy stopień, który nazywamy uczułym, instynktowym, namiętnym; dziwnie silny, rzewny, tęskny, choć ciemny i nie pojmujący się, zwykły jest ludom młodym, pasterskim lub rolniczym i ludziom, pozbawionym oświaty, ale też wolnym od wad i zepsucia cywilizacji, już przejrzałym i chylącym się ku starości.

Człowiek, organiczne i zarazem duchowe jestestwo, przychodząc na świat, nim władze duchowe się rozwiną, żyje w stosunku bliskim, bezpośrednim ze wszystkim, co go otacza. Między organizmem człowieka, a miejscem, w którym się urodził, którym oddychał, pokarmem, którym się żywił, ciasny zachodzi i sympatyczny stosunek. Następnie, widoki, które oglądał za młodu, góry o szczytach, śniegiem pokrytych, szumiące lasy lub huczące morze, szare czy błękitne niebo aż do barwy zieleni, do śpiewu ptasząt, do nuty niańki, kołyszącej go na ręku, wszystko to dziwnie się wraza w pamięć, odbija w wyobraźni i stanowi niejako tło i krajobraz, do którego nawykło nasze jestestwo, bez którego dziwnie żyć trudno, boleśnie, często niepodobna...

* Przedruk za: B. Żulińska, *System wychowawczy Bogdana Jańskiego*, Warszawa 1936. Przepisy pochodzą od autorki, chyba że zaznaczono inaczej. Redakcja tekstu: Wojciech Mleczko CR.

...Niejeden tęsknotę za krajem życiem przypłacił.

Ale czy taka miłość Ojczyzny dostateczna chrześcijaninowi, ba rozumnemu człowiekowi? Nie, bo i rumak stepowy strzygł uchem, rżał wesoło i kopiąc ziemię pieścił się ze stepem, szeroką matką swoją.

Nie, nie dosyć takiego patriotyzmu i wstyd by był na nim poprzestać.

Drugim, wyższym już niezmiernie stopniem miłości Ojczyzny, który nie wyklucza, co w pierwszym pięknego i tkliwego, tylko się więcej zna i posiada, jest patriotyzm umysłowy, albo rozumowy. Ten polega głównie na zakochaniu się w życiu historycznym, umysłowym i moralnym swego narodu, pewnym utożsamieniem z nim własnej istoty.

Żywiołami takiego patriotyzmu są głównie dzieje, język, piśmiennictwo, sztuki, prawodawstwo, zwyczaje, wspomnienia, żywioły – działacze, wyższe od poprzednich, bo już nieograniczone tylko, nie uczułe, ale rozumne. W miarę jednak starzenia się narodu, psucia a raczej wzrostu samolubstwa w wydatniejszych jego jednostkach, Ojczyzna przestaje być przedmiotem miłości, staje się nim sobie sam człowiek. Ojczyzna wtedy zostaje środkiem tylko, punktem podpory, podstawą działań, obrębem, pośród którego się porusza, rozwija czynność pojedyncza, dążąca do nieśmiertelności ziemskiej, staje się materiałem, który myśl i wola indywidualu obrabia, przetwarza na obraz i podobieństwo swoje; słowem, z oblubienicy uwielbianej, Ojczyzna zostaje służebnicą. Taki patriotyzm, niestety, zbyt powszechny między nami. Silny, namiętny, ale skrzywiony, nieplodny samolubstwem i indywidualizmem. Miłość to wyłączna, zalotna, zazdrosna. Niejeden dałby wszystko dla Ojczyzny, ale też sam jeden chce nią rozporządzać i tyle i dopóty jej służy, dopóki nią może kierować i rządzić podług woli swojej.

Aby uniknąć tego nierządu i nie kochać Ojczyzny dla siebie samego, trzeba ją pokochać w Bogu i dla Boga. Wtenczas nie będziemy niewolnikami rodzinnej ziemi, ani nas samych, zachowując przecie, co czyste go i z uczuciowej i rozumnej miłości...

...Każdy naród jest niby osobnym tonem w wielkiej harmonii Bożej, rozgrywającej się w dziejach świata, niby gwiazdą osobną w wielkiej konstelacji idei Boskiej o ludzkim rodzaju...

...Narodowości katolickie są jakoby słupami, na których się opiera i wznosi ku niebu kopuła jedności katolickiej, uwieńczona krzyżem Zbawiciela, i wiąże różność w jedność harmonijną, tak iż narodowości katolickie, nie będąc warunkiem trwania Kościoła, wchodzą z nim w całość wspaniałą, stąd ich dzielność, pewna niespożytość i nieśmiertelność doczesna.

Miłość Ojczyzny w Bogu, w pojęciu katolickim, choć jest zrazu uczuciem mieszanym, u szczytu swego zlewa się z czystą już duchową miłością matki naszej Kościoła, a następnie z samą miłością niebieskiego Jej Oblubieńca, Głowy i Pana"¹.

Spośród wszystkich ideałów współczesnej pedagogii wysuwa się na plan pierwszy ideał obywatelski, państwowy.

Społeczeństwa otrząsają się z wszelkich miazmatów międzynarodowych i wyraźniej, niż kiedykolwiek, podkreślają potrzebę wychowania w duchu tradycji narodowych. – I dlatego, musimy podnieść zasługi ks. H. Kajsiowicza², który pierwszy w połowie XIX wieku zaczął walczyć z przesadnym nacjonalizmem.

Poglądy swe zawdzięczał do pewnego stopnia Bohdanowi Jańskiemu³, którego był wychowankiem i synem duchownym.

W notatkach swych z r. 1831 tak pisze ten wielki apostoł emigracji (Jański):

„Przez Ojczyznę rozumieją zwykle tradycje narodowe pogańskie: chwały, zwycięstw, świetności ziemskiej, mocy ziemskiej; podniecają pychę narodową i miłość zwierzęcą kraju i rasy. Chrześcijanin powinien raczej szukać w niej tradycji chrześcijańskich, związujących kraj i rasę w jedność pewną chrześcijańską, w przyszłe królestwo Boże"⁴.

Bohdan Jański swe płomienne uczucie i mocarną wolę oddał służbie narodowej, a miłość ma intuicję, niemal dar proroczy i umie odkryć to, co dla suchego rozumowania jest zakryte. Od razu przewidział, dokąd doprowadzi szowinizm i stawianie narodu nad Boga, i podjął hasło Adama Mickiewicza: „O ile polepszycie dusze wasze, o tyle powiększycie granice Polski" (*Księgi Pielgrzymstwa*). – Jański mógł się oprzeć na wieszczu, bo ten – jak pisze Wielogłowski – „oderwał Bohdana od rzeczy ziemskich i dawszy mu lot ku niebu na świeczniku chrześcijańskim w tułactwie postawił. Jański wpił się łakomo w czysty źródło słowa

¹ H. Kajsiowicz CR, *Kazanie o trojakim życiu i trojakim patriotyzmie*, Paryż 1843.

² Hieronim Kajsiowicz (1812–1873) – współzałożyciel zmartwychwstańców i wieloletni przełożony tego zgromadzenia. Wybitny duszpasterz i kaznodzieja. Zob. A. Kardaś, *Droga charyzmatyczna Hieronima Kajsiowicza*, Kraków 2006 (przyp. red.).

³ Sługa Boży Bogdan Jański (1807–1840) – świecki apostoł Wielkiej Emigracji, inicjator polskiego odrodzenia religijnego, założyciel Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, redaktor, publicysta, ekonomista, wydawca i tłumacz. Zob. B. Micewski, *Bogdan Jański założyciel zmartwychwstańców 1807–1840*, Warszawa 1983 (przyp. red.).

⁴ P. Smolikowski CR, *Historja Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, tom I, Kraków 1925, s. 74.

Bożego, jak brzoza polska nad brzegiem wody, ssał rdzeniem całym, krwią i wierzchołkiem Boską ochłodę prawd ewangelicznych"⁵.

Czy to w artykułach, pisanych w „Pielgrzymie”, czy konferencjach do współbraci, czy osobistych notatkach – wszędzie przebija idea miłości Ojczyzny, przesłoneczniona miłością ludzkości, a której wykładnikiem ma być praca nad własną doskonałością, praca nad charakterem.

A jak mówi dzisiejsza pedagogia i wszyscy przedstawiciele myśli pedagogicznej, zaczawszy od jej nestora Foerstera, a skończywszy choćby na obecnym ministrze oświaty Świątosławskim? Wszyscy żądają tężyzny moralnej, pracy nad charakterem. A gdy zechcemy wyjść od psychologii i oprzemy się na ankietach urządzanych wśród młodzieży, to skonstatujemy wielkie pragnienie ideału i pracy wewnętrznej.

I gdyby w Polsce było więcej wiary w genialność Polaków – to byśmy, przyjąwszy ideały pierwszych Zmartwychwstańców, mogli stanąć jako pionierzy tego kierunku wychowawczego, który dziś przypisuje się Foersterowi. – A jeśli nawet sięgamy do tradycji narodowych, to zatrzymujemy się na „Chowannie” Trentowskiego (dzieło późniejsze, niż notatki Jańskiego). Wielki polski filozof ma niezapomnianą zasługę, bo stworzył naukowy system pedagogiczny, czego nie mamy u Jańskiego, ale sama idea wewnętrznego przeobrażenia jednostki skryzlowała się na emigracji.

W system wychowawczy ujął te zasady i rozwinął ks. Paweł Smolikowski⁶ w swych „Rozmyślaniach” i „Dyrektorium”⁷. Matka Marcelina Darowska⁸ osnuła na nich swoją „Pedagogikę” i „Regulamin”. Jasno również sformułowane wskazania mamy w Regule Zmartwychwstańców, której pierwszy szkic skreślił Jański w Paryżu w r. 1836.

Tam w paragrafie 8 czytamy:

„Ponieważ życie człowieka składa się z drobnych jego postępowania sposobów tak z ludźmi, jako z Bogiem i względem siebie samego, przeto najmocniej pilnować się tego powinniśmy, aby strzec się tego

⁵ Tamże.

⁶ Sługa Boży ks. Paweł Smolikowski CR (1849–1926) – pierwszy zmartwychwstaniec wyświęcony w obrządku bizantyjskim (1873 r.). Pracował jako wychowawca w Bułgarii, we Lwowie i Krakowie. Był długoletnim rektorem Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie. Przez 10 lat pełnił funkcję przełożonego generalnego Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Zob. J. Mrówczyński, *Sługa Boży ksiądz Paweł Smolikowski CR (życie i dzieło)*, Kraków 2000 (przyp. red.).

⁷ Zob. P. Smolikowski, *O wychowaniu. Zbiór tekstów pedagogicznych*, red. W. Mleczko CR, Kraków 2010.

⁸ Marcelina Darowska (1827–1911) – współzałożycielka Sióstr Niepokalanek, beatyfikowana w 1996 r. (przyp. red.).

wszystkiego, co cechuje człowieka rozrzuconego, niespokojnego i niecierpliwego i to nie tylko dlatego, że powierzchowność nasza powinna być budującą, przykładową i tak wymowne, jak dobre kazanie dla bliźnich, ale nadto dlatego, że powierzchowność długo zostawać nie może w sprzeczności ze stanem wewnętrznym człowieka; musi być zwalczona przez duszę, jeżeli ta pracuje i korzysta z łask Boskich lub zwycięża, jeżeli słuchać będziemy ciała, krwi i zmysłów naszych"⁹.

Mamy tu poruszone dwa zagadnienia:

1. przykład wychowawcy, jako główny środek edukacji moralnej;
2. konieczność i doniosłość sztuki opanowania się.

Dzisiejsza pedagogia wciąż to podkreśla, by przez opanowywanie zewnętrznych objawów wzruszeń hamować i uszlachetniać same wzruszenia, podporządkowując je wyższym zdolnościom duszy.

Osobistość wychowawcy działa na mocy dyfuzji psychicznej i na tym samym prawie pedagogia opiera wpływ środowiska i całej atmosfery, jaką to środowisko stwarza. Sprawa ta wyłoniła się w wieku XX po przyjściu do głosu praw psychoanalizy.

Bardzo wyraźnie już o tym pisze w roku 1883 ks. Walerian Kalinka CR¹⁰ w sprawozdaniu z internatu we Lwowie¹¹:

„Dla młodego nie ten tylko wpływ może być szkodliwy, któremu on ulega podczas nauk szkolnych, ale i ten, z którym on się spotyka po ich ukończeniu, i owszem, atmosfera, w której młody znajdzie się później, w wieku swego dorastania, tym mocniej na niego oddziaływać będzie, im mniej się z nią oswoił przy nauce szkolnej. Doświadczenie uczy, że młodzieniec, choćby po katolicku, najpoczciwiej, ale w pewnym odosobnieniu wychowany, następnie gdy wejdzie w stosunek z kolegami, których dawniej nie miał, gdy ujrzy zły przykład, którego dawniej nie widział, zbyt łatwo mu się podda, albo w najlepszym razie, chowając dla niebie swoje poczciwe zasady, nie będzie miał dosyć odwagi, by

⁹ P. Smolikowski CR, *Historja Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 95.

¹⁰ Ks. Walerian Kalinka CR (1826–1886) – znany historyk i wychowawca. W 1868 r. wstąpił do zmartwychwstańców, a w 1870 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Założył domu i internat zmartwychwstańców we Lwowie. Zob. J. Mrówczyński, *Ks. Walerian Kalinka. Życie i działalność*, Poznań-Warszawa-Lublin 1972 (przyp. red.).

¹¹ Internat Ruski we Lwowie (1881–1946) został założony przez ks. W. Kalinkę CR w 1881 roku. Zmartwychwstańcy pracowali w nim nad wychowywaniem elit ukraińskich i nad pojednaniem Polaków i Rusinów (Ukraińców), żyjących na jednej ziemi. Z początku internat był przeznaczony dla młodzieży ruskiej, jednak w późniejszych latach zdecydowano się na przyjęcie młodzieży polskiej. Każdego roku wzrastała liczba zapisów, tak że w 1886 r. było już ponad 60 uczniów (w późniejszych latach liczba chłopców dochodziła do 150). Internat stał się modelową instytucją i wkrótce zdobył uznanie miasta. Działaniem Internatu osobiście był zainteresowany papież Leon XIII (przyp. red.).

przeciw złemu, które go uderzy, oburzyć się jawnie i stanowczo. Lepiej jest, naszym zdaniem, jeżeli młodzieniec rośnie i dojrzewa w tej *atmosferze*, w której żyć i pracować nadal będzie jego przeznaczeniem, lepiej zwłaszcza, kiedy udziałem jego ma być służba publiczna. – Zgorszenie nie zamąci jego duszy tak łatwo, bo się z nim już poprzednio stykał, zły przykład nie pociągnie go swoją nowością, bo wie od dawna, co o nim sądzić. Nikt nie ustrzeże cnoty, która sama się nie strzeże, kontrola zewnętrzna sama jedna nie wystarczy, ona jest konieczną, ale wtedy dopiero skuteczną być może, kiedy służy ku wzmocnieniu i uzupełnieniu tej kontroli wewnętrznej, którą młody sam nad sobą sprawuje.

Atoli przyznajemy, że taki system wychowania o wiele jest trudniejszy, i dużo pilniejszej i głębszej wymaga czujności i pracy, niż się to dzieje z młodzieżą, chowaną w zamknięciu domowym. Trzeba do tego wielu warunków, a naprzód, aby całe wychowanie nie słowem tylko, lecz nade wszystko żywym przykładem przełożonych utwierdzało uczniów na drodze prawdy i obowiązku, trzeba po wtóre ciągłego porozumienia przełożonych z uczniami i niezachwianej ze strony uczniów ufności, aby wszystko cokolwiek ich uderzy i zgorszy poza domem, w domu otwarcie i szczerze powiedzieli, i by przeciw temu skutecznie oddziaływać można, trzeba na koniec i tym samym, aby całe wychowanie miało cechę rodzinnego stosunku, który jedynie wzajemną miłością wytworzyć i utrzymać się da"¹².

Ale najidealniejsza atmosfera wychowawcza nie pomoże, o ile nie zaprzęgniemy dzieci do współpracy. Już Platon mówi: „Za główne zadanie wychowania uważam dać dziecku właściwy rozpęd, który by duszę jego poprowadził do umiłowania tego, w czym się ma stać mistrzem w wieku dojrzałym”.

Jest w tym odwołanie się do pierwiastka twórczego, na który taki nacisk kładą obecne programy szkolne.

Ale twórczość dziecka uzależniona jest od rozwiązania kwestii dozoru i kontroli.

Oto co pisze o tym ks. Smolikowski w sprawozdaniu z internatu we Lwowie za rok 1886:

„Pierwsze zadanie dla młodego w szkole jest nauczyć się pracować, mówi ks. Kalinka – to rzecz o wiele trudniejsza, niż nabyć tę lub inną umiejętność i przejść dobrze egzamin; to piętno w duszy, wyciśnięte na

¹² *Sprawozdanie roczne wydane staraniem Opieki nad internatem we Lwowie, 1883, s. 7.*

zawsze, to zdobycz na całe życie. Dozór w wychowaniu, tak potrzebny, może być czasem zbyteczny, a nawet szkodliwy, jeżeli dziecko nawyknie nic bez niego nie robić. Otóż nauczyć je pracować, chociaż nad nim nie ciąży kontrola Przełożonego, pracować nie z bojaźni ani nawet dla dobrego w szkole postępu, ale jedynie z poczucia obowiązku, to dopiero rzecz godna chrześcijańskiego wychowania. Poczucie obowiązku to dozorca, którego nikt nie zastąpi, i tylko o takim, co słyszy w duszy głos tego dozorca, można powiedzieć, że jest dobrze wychowanym¹³.

Kontrolę starszych ma zastąpić samokontrola. Mistrzem w niej okazał się Bohdan Jański jeszcze w czasie swych studiów w Londynie, gdzie bawił z ramienia sekty St. Simonistów.

I tak pod datą 30 X 1830 r. czytamy: „Uznałem za rzecz potrzebną kontrolować się codziennie z mych uczuć, wyobrażeń i czynów...”¹⁴. A kontrolując czynił postanowienia na przyszłość – i ten refleks na przyszłość prostował jego wolę. „Wszakże stan mój obecny zależy także od przyszłości – niechże ona będzie nową dla mnie nauką, nowym warunkiem mej doskonałości”¹⁵. I skrupulatnie nie tylko liczy się z czynów, ale śledzi intencję, by ją prostować w świetle wyznawanego ideału.

A gdy przejrzał i przekonał się, że ideał wówczas wyznawany nie miał siły przeobrażającej duszy, zwrócił się do tego największego, jakim jest ideał chrześcijański, do tej siły, jaka bije z uczucia religijnego, a której źródła sięgają najwyższych szczytów. W zapiskach londyńskich pod datą 15 XI 1830 czytamy: „Dlatego właśnie ciągle dawniej nie poprawiałem się, mimo doświadczenia, żem na doświadczenie mógł rachować; nie miałem wielkiego uczucia, wielkiego wyobrażenia, wielkiej nadziei, co by mnie poprawiło całego i w najdrobniejszym objawieniu mego życia. Błądziłem wczoraj, gdy mnie opanowała zgryzota, uczucie mej słabości...”.

(17 XI 1830): „... dlaczego nie żyłem, ożywiony w każdej chwili przez uczucie religijne? dlaczego zapomniałem o Bogu? Bo nie starałem się każdego czynu, każdej myśli zrobić ścisłą manifestacją mego religijnego uczucia”¹⁶. (25 XI): „...będę mocnym, będę roztroptym, spokojnym, jeżeli w każdym akcie mego życia będę religijnym, jeżeli pokonam nałogi i przesady mej przeszłości, uśmierzę do reszty uczucia, co przez nią

¹³ *Sprawozdanie roczne wydane staraniem Opieki nad internatem we Lwowie, 1886, s. 13.*

¹⁴ P. Smolikowski CR, *Historja Zgromadzenia...*, dz. cyt., s. 12.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 14.

zostały utworzone – i ożywiony ciągle jednym, wielkim, świętym uczuciem, uczuciem mej misji, spłodzę w myśli, w czynie, we mnie całym, świętą wielką harmonię, moc i mądrość”¹⁷.

Ideał umacnia wychowanka od wewnątrz, od zewnątrz zaś pomocą dla jego słabej woli są wszelkie przepisy i regulaminy. – Polska natura buntuje się przeciw wszelkim więzom i nie znosi bezdusznych przepisów, dlatego też słusznie uczynił Jan Koźmian¹⁸ (członek bractwa założonego przez Mickiewicza i Jańskiego 1834 r.), podając tylko ogólne dyrektywy w regulaminie dla chłopców, którymi miał się zająć w 1840 r. imieniem powstającego już Zgromadzenia Zmartwychwstańców. Już w *Collegium Nobilium* Konarski ułożył regulamin, ale widać tam wyraźnie obce wpływy i wzory, głównie z *Collegium Nazarenum* w Rzymie. Regulamin Koźmiana bierze pod uwagę psychikę Polaków i jest ciekawym dokumentem historycznym (podany w „Historii Zgromadzenia”). Tam między innymi czytamy: „Praca wewnętrzna domu podlega porządkowym przepisom dobrowolnie przez każdego ucznia przyjętym. W postępowaniu z młodzieżą, w dozwolonych jej zabawach staramy się unikać zbytecznego wymagania wszelkiej drobiazgowości; życzymy sobie nawet każdemu młodemu szlachetne okazywać zaufanie, nigdy jednak z oczu niebezpieczeństw pobłażania nie tracąc. Mocno pragniemy, o ile można, ułatwiać młodzieży naszej wstęp do dobrych towarzystw, zapoznawać ją z ludźmi wyższego moralnego lub umysłowego usposobienia. Co do praktyki religijnej żądamy, żeby młodzi ludzie w niedzielę i święta do kościoła uczęszczali, starając się zresztą o dobrych spowiedników, tym ostatnim cały kierunek zostawiamy. Dajemy baczenie, aby mieszkanie było porządne, sposób życia wygodny”¹⁹. Ks. Semenenko²⁰ poprawił ostatnie zdanie w ten sposób: „co do praktyki religijnej, żądamy wypełnienia tego, co Kościół św. nakazuje, aby wypełniać, dalszy kierunek duchowny zostawiając światłym na to uproszonym spowiednikom”.

¹⁷ Tamże, s. 15.

¹⁸ Jan Koźmian (1814–1877) – reformator społeczny, publicysta, wydawca, ksiądz. Brał udział w powstaniu listopadowym w 1831 r. W 1832 r. wyemigrował do Francji. W 1838 r. ukończył studia prawnicze. Z czasem stał się jednym z najważniejszych współpracowników Bogdana Jańskiego. Redaktor „Przeglądu Poznańskiego” Kapłan od 1860 r.; protonotariusz apostolski i kanonik kapituły metropolitarnej w Poznaniu. Zob. P. Matusik, *Religia i naród. Życie i myśl Jana Koźmiana*, Poznań 1998 (przyp. red.)

¹⁹ P. Smolikowski CR, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, tom II, Kraków 1893, s. 322–324.

²⁰ Sługa Boży ks. Piotr Semenenko CR (1814–1886), święcenia kapłańskie otrzymał w Rzymie w 1841 r., współzałożyciel zmartwychwstańców i długoletni przełożony generalny tego zgromadzenia (1842–1845 oraz 1873–1886), jeden z najwybitniejszych teologów i filozofów katolickich drugiej połowy XIX w. (przyp. red.).

Zmiana ta jest zasadnicza, gdyż Kościół może swe rozporządzenia zmieniać, pogłębiać, rozszerzać (np. o częstej Komunii św.).

Z tych przepisów uderza wielka swoboda i szerokość ducha tak daleka od wszelkiej tresury i ciasnoty: ta swoboda i szerokość, która do dziś cechuje system wychowawczy Zgromadzenia.

W obecnych prospektach czytamy: „W zakładach wychowawczych XX. Zmartwychwstańców wychowuje się młodzież katolicka w duchu religijno-patriotycznym.

Ideą przewodnią w wychowaniu młodzieży jest troska o należyte przygotowanie do życia.

W metodach wychowawczych uwzględnia się przede wszystkim indywidualność wychowanka. Wyrobienie w wychowankach samodzielności oraz silnego i prawego charakteru dobrego obywatela – katolika, jest pośrednim celem metod wychowawczych Zakładu.

Działanie z przekonania, jakiego wymaga się od wychowanków, ma doprowadzić wychowanka do ukochania na stałe tych zasad i obowiązków, z którymi w życiu nigdy rozstać się nie powinien. Dlatego wszelkie praktyki religijno-społeczne, poza ściśle w ogólności obowiązującymi, nie są wychowankom nakładane, lecz zalecane, aby przyjęcie ich i ukochanie nastąpiło z głębszych pobudek, na skutek zrozumienia ich wartości. Życie wychowanków w Zakładzie w ogólności rozumie się jako próbę ich przyszłego życia samodzielnego. Troską Zakładu jest, aby atmosfera panowała w nim jak najbardziej rodzinna, ogólnego i wzajemnego sobie zaufania – nie koszarowego”.

A w regulaminie Zakładów SS. Zmartwychwstania P-go: „Par. 1. Zakład zastępuje wychowankom dom rodzinny. Toteż jak do miejsca drogiego i bliskiego winny się dziewczynki odnosić do Zakładu, dbając o jego dobre imię i przyczyniając się według możliwości do harmonii, porządku ogólnego i dopomagając do osiągnięcia celu, jaki Zakład sobie zakreśla. Cel ten, to służba Bogu i Ojczyźnie przez wyrabianie charakterów, przygotowanie powierzonych dusz do przyszłych obowiązków obywatelskich, społecznych, rodzinnych, zawodowych. Życie wspólne i zależność od Sióstr Wychowawczyń najlepszą jest do tego sposobnością.

Szczególniejszym zadaniem Zakładu jest tępienie wad narodowych i nabywanie przeciwnych cnót. Starać się więc będą wychowanki w imię dobra ogólnego o wyrabianie w sobie: obowiązkowości, punktualności, karności, porządku”.

„Par. 5. Niestosowanie się do regulaminu dowodzi braku chęci do pracy nad sobą, nie poddawania się wpływowi wychowawczemu Zakładu.

Konsekwencją uporczywego nieposłuszeństwa musiałyby być opuszczenie Zakładu, ale każda wychowanka przychodzi tu po to, by kształtowała swoją wolę ku dobremu i najchętniej niedogodnościom karności społecznej się poddaje, by wzrastać w miłości *u Boga i u ludzi*"²¹.

Tak ujmowane przepisy mają źródło w wielkim poszanowaniu indywidualności, tej myśli Bożej, która tkwi w każdej duszy.

„W prowadzeniu dusz, nie grzesząc ani surowością niewczesną, ani zbytnią łagodnością, pilnie strzegąc się narzucania własnego zdania i własnej woli, a śledząc przede wszystkim drogi Bożej i prowadząc po niej dusze, zmierzać do tego będą, aby każda według powołania i drogi swojej, przysłała do prawdziwej doskonałości”²².

Jański bardzo często wspominał o tym śledzeniu myśli Bożej, o tym uwzględnianiu indywidualności: „Strzec się, żeby nie giąć wszystkiego dobrego, które się obecnie może zrobić, pod pewną formą jedną, sobie ulubioną, ogólną, ale jak kto może, do czego go Bóg powoływa”²³. A to, co pisał, popierał przykładem. Dlatego śledził, badał, jak trafić do któregoś z emigrantów, by oddziaływać skutecznie. Do biednych szedł z jałmużną, do uczonych i mających pretensję do uczoneści z filozofią i wiedzą, do arystokracji „z kwiatem w butonierce i cygarem w ustach”.

Najlepiej to się uwypukla w stosunku do Piotra Semenki, który jako młodzieniec wyzbyty z wiary dziecięcej i z najprzewrotniejszymi teoriami rewolucyjnymi, śledzony był przez policję i przymierał z głodu. Jański poznał się, że gwałtowność polityczna sztuczną była w Semence, z przyrody łagodnym i rozważnym a do życia umysłowego raczej, jak do czynnego stworzonym. „Litując się przeto jego duszy i marnowanych zdolności, zachodził go z daleka, łagodnością swoją przyswajał, a rozmową uczącą i zajmującą dumnemu młodzieńcowi imponował”²⁴.

Dużo się dzisiaj mówi o wychowaniu społecznym, o szkole jako zjawisku społecznym, o stosunku jednostki do społeczeństwa, a 100 lat temu te zagadnienia realizował Jański z Mickiewiczem. „Nie tylko starał się pojedyncze dusze nawracać, ale zaraz je łączyć w pewną chrześcijańską gromadę. Było to już prawdziwie Bractwo Zjednoczonych. A jak mu o tę jedność chodziło! Jak się o nią modlił”²⁵.

²¹ *Regulamin dla uczennic internatów SS. Zmartwychwstania Pańskiego*, Warszawa 1933.

²² Reguła 1880, par. 208, w: P. Smolikowski CR, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, tom III, Kraków 1895, s. 383.

²³ P. Smolikowski CR, *Historja Zgromadzenia...*, tom I, s. 96.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 247.

W zapiskach z r. 1834 czytamy: „Wytacza się dziś walna utarczka w wielkiej krucjacie o Boga, o Chrystusa, o miłość, o prawdę, o sprawiedliwość chrześcijańską w polityce, we filozofii, w społeczności i własności, w duchu i ciele, w całym życiu publicznym i prywatnym. Do tej świętej krucjaty zapisaniście na całe życie krzyżowcami”.

Zespolenie się coraz bliższe w jedno ciało wszystkich ludzi dobrej woli, chcących być prawdziwymi chrześcijanami, w jeden niejako zakon świecki dobrowolny, w którym by z tejże dobrej woli wszystko było wspólne i jedno serce i dusza jedna!”²⁶.

„...Dziś przyszła mi myśl – pisze 12 lipca 1835 r. – czyli cały cel w emigracji i w kraju nie da się tak oznaczyć: dążyć do tego, abyśmy, emigracja i naród, stali się wzorem życia chrześcijańskiego we wszystkich naszych myślach, słowach i czynach. Stąd poprawa literatury i obyczajów, modlitwa o świętość”. Bractwo tedy nic kończy się z końcem emigracji. „I z powrotem do kraju – pisze Jański – egzystencja bractwa jest potrzebna aż do zupełnego odrodzenia religijnego ludu, poprawienia obyczajów i zwyczajów narodowych, rozlania po całej ludności oświaty i dobrego bytu, pozostawienia narodu silnym i wykształconym do wspólności ludów chrześcijańskich”²⁷.

To samo zagadnienie porusza w liście do A. Celińskiego²⁸ (1837 r.): „...Używać niezmiernie wszystkich osobistych wpływów i stosunków na chwałę Boga i dobro bliźniego, więc ściągać na łono Kościoła ludzi pomordowanych na bezdrożach błędu, prowadzić wracających do religii aż do zupełnego z Bogiem (zjednoczenia się, którego cudowną rzeczywistością jest Komunia św., a więc w sobie samych pracować bezprzestannie nad dopełnieniem tego świętego zjednoczenia.

Dlatego, bracia moi, radziłbym wam mieć za najpierwszy cel i najgłówniejsze miłowanie, praktykę życia chrześcijańskiego i apostołstwo na utworzenie społeczności, pragnącej żyć zupełnie w duchu Chrystusowym.

...Uprawiać naprzód trzeba grunt religijny, rozkrzewiać wiarę i miłość chrześcijańską, wskrzesić, rozszerzyć, umocnić, wprowadzić w praktyczne życie pewną masę uczuć i myśli prawdziwie religijnych

²⁶ Z rękopisu.

²⁷ P. Smolikowski CR, *Historja Zgromadzenia...*, tom I, s. 69.

²⁸ Adam Celiński (1809–1837) uczestniczył w powstaniu listopadowym a następnie emigrował do Francji. Pod koniec 1834 r. zetknął się z B. Jańskim, który przyczynił się do jego nawrócenia i odrodzenia moralnego. Odtąd zaczął nowe życie i stał się jednym z najzarliwszych apostołów tego odrodzenia religijnego na emigracji. Poeta (przyj. red.).

i chrześcijańskich, nim coś ogólniejszego dobrego się dopełni. Dłuższa to droga i ciasna, ale ona tylko prosta i pewna"²⁹.

Gdy się czyta te słowa, to od razu ma się odpowiedź dla skrajnych prądów socjologicznych. I dzisiejsza pedagogia opiera się o te podstawy i przez to grozi jej zmaterializowanie. Jeżeli jednak zechce wciągnąć w swój program wyżej przytoczone zasady Braci Zjednoczonych z Wielkiej Emigracji, to nie tylko ustrzeże się od niebezpiecznej skrajności, ale może stworzyć nowe wartości i metody.

Trzeba koniecznie widzieć dobro jednostki, nie tylko dobro ogółu. Każdy człowiek z natury swej chce być kochanym, chce, by się nim zajęto, chce, by z nim postępowano jak z wolnym obywatelem. Polacy poczucie tej swobody i praw indywidualności mają w stokroć wyższym stopniu. Odczuł to i rozwinął genialnie Mickiewicz w swych wykładach paryskich i dla tej idei zyskał swych pierwszych Braci Zjednoczonych. Wszyscy oni kochali jednostkę, szanowali jej prawa, a równocześnie rozumieli, że tylko gromada, grupa, zrzeszenie potrafi coś trwałego uczynić. Wciąż wzmianki o tym spotykamy w notatkach Jańskiego, do czego bez wątplenia przyczyniły się jego studia społeczne w szkole st. simonistów. Jański pozostawił nam nadto prospekt pisma: „Pamiętnik”, które miało szerzyć zasady społecznej solidarności wśród emigracji. Myśli tam zawarte są bardzo ciekawe ze względu na rolę socjologii w czasach dzisiejszych. Gdy inni byli zajęci czczym filozofowaniem, Jański pracował nad udoskonaleniem programu dla Polski. Podziwiać należy wszechstronność zainteresowań, które to pismo miało obejmować, a obok tej uniwersalności wielki patriotyzm.

„Grzeszyłby ciężko – pisze – kto by z wyłącznym zamiłowaniem spekulacyjnym tym się zajmował i chciał się dziś poświęcić czemu innemu, krom poszukiwania środka najrychlejszego, a skutecznego prowadzenia wojny o wskreszenie naszej umęczonej, ukochanej Polski”³⁰.

Trzecim znamieniem tego prospektu jest pochylenie praktyczne i gospodarskie. Na pierwszym miejscu stawia ekonomię polityczną, bo pragnie dla Polski nie tylko odrodzenia politycznego, ale i gospodarczego. Pismo ma zawierać następujące rozprawy:

I. Rozprawy w rozmaitych przedmiotach nauk politycznych, filozoficznych, historycznych, przyrodzonych etc.

II. Dzieje społeczne.

²⁹ P. Smolikowski CR, *Historja Zgromadzenia...*, tom I, s. 53–55.

³⁰ Ks. Tudyka, *Bohdan Jański* – wydane jako rękopis.

III. Okólnik literacki, zawierający wiadomości o dziełach nowo wychodzących we Francji, Anglii, Niemczech etc. i o pracach towarzystw naukowych.

IV. Wiadomości gospodarskie, przemysłowe itp. doniesienia o odkryciach, udoskonaleniach w przemyśle rolniczym, fabrycznym i handlowym, o bankach oraz o rozmaitych instytucjach ekonomicznych, administracyjnych i finansowych³¹.

Jański pragnął, by to pismo było dla wszystkich, „*Audytorium* moje jest wielkie” – pisze – i dlatego użyć chce metody syntetycznej, a więzią poglądów ma być miłość Boga i bliźniego (czy co innego mówią encykliki Leona XIII i Piusa XI?).

„Duch miłości i prawdy rośnie i upowszechnia się nie mocą tego świata (gwałtem, przemocą, siłą cezara, fizyczną, przez miecz) – ale mocą swoją własną, która jest z Boga, (słowem i życiem, pełnią Boga – nauczaniem i przykładem, poświęceniem się dla miłości i prawdy).

Stąd apostołstwo prawdy dopełniać się winno nie przez miecz, podstęp i przymus – ale przez naukę i przykład miłości i prawdy, przez zupełne dla nich poświęcenie się – ze zrzeczeniem się nawet własnej obrony przez gwałt i miecz³².

W rozprawie tej stawia sobie pytanie, na czym polega postęp ludzkości i odpowiada, że na umoralnieniu tego, co niemoralne.

„Na cóż – pisze – pomnażanie bogactw, jeśliby ich używanie miało być przeciwne uświęceniu”. A jednak nie jest skrajnym spirytualistą, choć wiele mówi o uduchowieniu ludzkości, albowiem podkreśla niejednokrotnie, że cały świat zewnętrzny przyczynia się do rozwinięcia ludzkości w społeczeństwie. Jest szczerym demokratą, ale nie radykałem, krytykuje polskie nałogi wywyższenia się i górowania, ale równość buduje na jedności z Bogiem i w Bogu i nastawieniu życia na cel ostateczny. Wiele myśli poświęca konieczności wprowadzenia zasad chrześcijańskich w życie towarzyskie i za warunek stawia, by gniew dla wroga zamienić w miłość dla niego. Czy to nie najpiękniejsze rozbrojenie?

Porusza także sprawę stosunków małżeńskich oświadczając się kategorycznie za rodziną i jednożeństwem.

W zapiskach osobistych piętnuje zasady St. Simona, który chce, aby: „Małżeństwo zniesiono, a dzieci zaraz po urodzeniu oddawane być miały obcym ludziom, aby nie znały rodziców, ani rodzice swych dzieci,

³¹ Z rękopisu.

³² „Pielgrzym”. Studia społ. Jańskiego ku dobru emigracji i Ojczyzny (rękop.).

a tak szczególne przywiązania, by nie zniszczyły równości"³³. A gdy to piętnował – to jeszcze nie był „nawróconym”, jedynie zdrowy instynkt narodowy i ludzki nie pozwalał mu myśleć o innej koncepcji.

Echa poglądów społecznych Jańskiego odzywają się w życiu i pismach Semeneki, Kajsiewicza i Regule Zgromadzenia Zmartwychwstańców. Od razu widzieli oni w każdym Polaku nie tylko jego samego, jego dobro i szczęście, ale tych wszystkich, z którymi się w życiu zetkną, których ku światłu poprowadzić mogą.

„Nawrócony, nawracał gorliwie drugich – pisze ze swej strony Witwicki o Jańskim. – Słodyczą i dobrocią swoją rzadką wszystkich sobie ujmował, nauką i niepospolitą w rzeczach Kościoła biegłością oświecał, pobożnym i przykładnym życiem budował... Ile to trudów i zabiegów podejmować, ile bredni i obrzydliwości słuchać, ile anielskiej cierpliwości mieć on musiał, nim tego lub owego kochającego kolegę, niby republikanina, niby filozofa w nierozumie przekonał, w hardości uskromił, w obyczajach naprawił, na Mszę św. zawiódł, przed konfesjonał postawił”³⁴.

To, co czynili i co pisali (np. o parafiach O. Semeneki), wyprzedzało na całe lata program dzisiejszej Akcji Katolickiej. Nie pominęli także i strony charytatywnej, tak aktualnej we współczesnej dobie.

„Jak Chrystus Pan ubogi z jałmużn sobie dawanych innym ubogim udzielał, tak i to Zgromadzenie według możliwości swojej, chętnie będzie wspierało ubogich. – Par. 217. Przy wspieraniu ubogich, zaopatrując potrzeby ich doczesne, będzie ciągle miało na pamięci potrzeby ich duszy”³⁵.

„Kto rozumie, ile trzeba życia w danym społeczeństwie, dzielności, hartu, aby wydało z siebie zakon, ten z tego samego już tytułu podziwiać będzie ten cały ruch religijny. Bracia świeccy rozebrali między sobą różne dzielnice Paryża i zajmowali się chorymi i biednymi; stąd powstała instytucja: Konferencja św. Kazimierza. Królikowski³⁶, brat świecki, założył „Towarzystwo czci i chleba”. Założono Towarzystwo do wydawania książek religijnych. Mickiewicz miał przetłumaczyć *Wyznania* św. Augustyna. Inicjatorem był Witwicki³⁷, także brat świecki. Myśl dziennika

³³ P. Smolikowski CR, *Historja Zgromadzenia...*, tom I, s. 7.

³⁴ S. Witwicki, *Wieczory pielgrzyma*, II.

³⁵ Reguła z 1850 r. (par. 216 i 217).

³⁶ Karol Rafał Królikowski (1806–1871) uczestniczył w powstaniu listopadowym a następnie wyemigrował do Francji. Współpracował z B. Jańskim, kierował wydawnictwem katolickim zmartwychwstańców oraz wspierał ich akcję charytatywną w Paryżu (przyp. red.).

³⁷ Stefan Witwicki (1801-1847) – poeta, publicysta. Przyjaciel B. Jańskiego i członek jego *Domku*. Na łożu śmierci złożył śluby zakonne w Zgromadzeniu Zmartwychwstańców (przyp. red.).

katolickiego podjął Koźmian, jeden z głównych braci świeckich. Założyli bracia szkołę rzemieślniczą dla Polaków w Paryżu, a nawet szkołkę wojskową. Za swego życia, biurem wywiadowczym był sam Jański, o którym pisał Mickiewicz, że: „o całej sprawie Polonii ma różne wiadomości polityczne i religijne”³⁸.

To wszystko, co tu może zbyt luźnie podałam, spleta się na swoisty system wychowania.

Bez wątpienia były i wpływy obce, przede wszystkim system wychowawczy w College St. Stanislas w Paryżu, o którym pisał ks. Delagarde w 1881.

Wiadomo bowiem, że ks. Kajsiewicz i Semenenko tam pracowali przed wyjazdem do Rzymu (szczegóły o tym mamy w książce o Smolikowskiego p. t. *Obudzenie się ducha religijnego wśród Polaków w XIX wieku* z 1925 r.).

Naturalnie, że Zmartwychwstańcy, w myśl wskazań Jańskiego, przeświecili to pierwiastkiem narodowym, uwzględniając przede wszystkim nasze wady i zalety, o których tak świetnie pisał ks. Kalinka w swych wiekopomnych dziełach historycznych.

Najsilniejszy atak przypuścili Zmartwychwstańcy do woli Polaka, tak nieskorej do posłuszeństwa, tak niewytrwałej, choćby w najszlachetniejszych zamierzeniach.

Poddać, oddać wolę ludzką Bogu jest zadaniem Kościoła dzisiaj. Aby do tego przyjść, trzeba obudzić miłość ludzi ku Bogu. Aby zaś obudzić, trzeba ludziom pokazać, że Bóg ich kocha, że ich pierwszy ukochał. Głosić tedy światu, że Bóg jest Bogiem miłości, jeśli kiedy, to dziś jest koniecznym.

„Ale w naszych czasach wolność człowieka tak wyniesiono, że i wolność sumienia i tolerancję rozumieją jako bezwzględną wolność robienia, co się chce (choćby i złego), i wierzenia, w co się chce, i nauczania, czego się chce, a prawa człowieka stawiają z wyłączeniem praw Boga. Rozbudziła się żądza niezależności, niezależności od wszelkiej władzy, a więc i od Bożej; idzie o obalenie wszelkiego zakonu Bożego, o wprowadzenie na jego miejsce zakonu człowieka. Kościół, powiada ks. Semenenko, spotyka dziś wolę ludzką, chcącą żyć swoim własnym życiem, nieznoszącą żadnego jarzma, żadnej zależności. Społeczeństwo szuka dziś samo swej drogi; chce się urządzić po swojemu, nie oglądając się na

³⁸ P. Smolikowski CR, *Obudzenie się ducha religijnego wśród Polaków w XIX wieku*, Kraków 1925, s. 137.

Boga. To pokusa dzisiejszych czasów. I Boga człowiek nie chce. Boi się, by, przyjmując Boga, nie musiał zrzec się wolności i niezależności"³⁹.

Jeszcze gorzej przedstawia się sprawa wytrwałości.

Ks. Kalinka pisze:

„Powiadają, że nam, Polakom, zacząć jest łatwo, dokończyć najtrudniej. U Polaka rozum bystry, łatwy, pełen wyższych zdolności, przy tym rzewność i głębokość uczucia, ofiarność i ofiarności bezinteresowność, jakich niewiele gdzieindziej. U nas chwycić mysi piękną w zapale i wcielić ją w siebie, polecieć za pędem serca aż do heroizmu, dobro publiczne, jak własne pokochać, to rzecz prosta i jakby codzienna. Cóż, kiedy przy tylu wielkich przymiotach, brak nam wytrwałości, a bez niej tamte niewiele znaczą, jeśli nawet nie zaszkodzą.

Każde przedsięwzięcie nasze jest, jak potok bystry, który z niesłychanym pędem spod skały wytryska i, pieniać się i rwąc brzegi, płynie żartko, pilno mu stać się wielką rzeką, która pół świata ma przebiec, cóż kiedy wnet potem wolniej i w piaskach mizernie tonie, albo wysycha. Gdybyśmy do tych darów, którymi nas Bóg obdarzył, umieli dodać choć trochę wytrwałości – mało narodów mogłoby nam sprostać, i niejedyn, co nas dziś wyprzedził, zostałby daleko za nami"⁴⁰.

Wytrwałości poświęca również prześliczne kazanie ks. Kajsiewicz.

Braku jej szuka w niezrozumieniu obowiązków „tej sprawiedliwości pierwszej, ściślej, nieodzownej”. Wytrwałość uważa za oznakę godności i męskości człowieka.

I kończy:

„Dopóki zapał, korzystaj z zapału. Kiedy wiatr dmie pomyślny, rozwiń wszystkie żagle w łodzi; ale wśród burzy nie opuszczaj rudla, wśród ciszy nie leń się pocić przy wiosle. Mądry żeglarzu, nie rozbijaj się w porcie, nie trać pracy tyle i nakładu, nie leń się jąć wiadra, nie daj się zalać wciskającej się fali smutku i bóleści; myśl o końcu, pamiętaj, że koniec dobry wszystko naprawia, tym bardziej wszystko uświęca"⁴¹.

Za jeden z najskuteczniejszych środków uważali Zmartwychwstańcy Samorząd uczniowski.

Wspomina już o tym Koźmian w wyżej wymienionym regulaminie z r. 1840, ale dopiero skonkretyzował go Kalinka i wprowadził w internacie we Lwowie wraz z o. Smolikowskim.

³⁹ P. Smolikowski CR, *Semenenko jako filozof...*, Chicago 1921.

⁴⁰ *Sprawozdanie z internatu we Lwowie, 1884 r.*

⁴¹ *Kazania*, tom I, str. 132.

W sprawozdaniach rocznych raz po raz są wzmianki o organizacji jego, o zbawiennych skutkach itd.

Między innymi czytamy:

„Ale na samej sumiennosci uczniów trudno oprzeć całe wychowanie i porządek Zakładu, bo nie można na wszystkich rachować i rachować, że od razu przyjdą do takiego delikatnego sumienia. Nauczmy więc, że nie tylko Pan Bóg tak chce, że to ich obowiązek zachować wszelkie przepisy, ich się tyżące, i służyć przełożonym, ale że to nawet leży w ich własnym interesie. Opieramy więc wychowanie na poczuciu wspólnego interesu. Niech mają udział w rządzie, niech rozumieją korzyść z porządku, a to ich zarazem nauczy wielu rzeczy. Każdy szczegół będzie budził ich uwagę, będą się nad każdą rzeczą zastanawiali. W przestrzeganiu więc zatem porządku posługujemy się nimi samymi, i tak cała rzecz jest ułożona, że wszystko idzie porządnie, spokojnie, bez koniecznej obecności przełożonego. Obecność przy nich seniorów, spośród nich zamianowanych, lżejszą im jest i skuteczniejszą, niż przełożonych, bo więcej się czują wtedy zostawieni własnemu sumieniowi.

Taki system wychowania zmusza ich do panowania nad sobą i dopomaga do wyrobienia charakteru. Dzieci przyucza się do szanowania i ulegania władzy, choć w równym, a nawet niższym sobie, uczą się prowadzić innych, uczą się przełożenstwa, poznają zawczasu jego ciężar, odpowiedzialność. Tak wciągamy ich do wspólnej pracy nad nimi samymi, a staramy się przy tym ośmielić ich do szczerości, dając im zupełną swobodę.

Jest między uczniami towarzystwo, które, prócz naukowego zadania, ma na celu strzec dobrego ducha w Zakładzie, układa, jak Bractwo, co miesiąc swój dziennik (15 ark.) z tym, byle nie dotykali osobistości i zachowali przyzwoitą formę, mogą wylewać swe żale i skargi. Nieraz też pytamy ich sami o zdanie w rzeczach, ich się tyżących.

W wielu rzeczach dobrą umieli dać radę. Takie postępowanie uszlachetnia ich, podnosi, łatwiej przychodzi nałożyć na nich rzecz, od nich samych wyszła, a w każdym razie to rozwiązuje języki uczniom. Łatwiej można ich poznać, a tym samym nimi kierować⁴².

Historycy pedagogii w imię prawdy powinni przytaczać te szczegóły, by wykazać, że nie Foerster był pierwszym, który przeniósł system gmin szkolnych amerykańskich na grunt europejski, ale, że w Polsce już od roku 1883 samorząd był realizowany w sposób demokratyczny, a nie radykalny, jak np. u Ferriera.

⁴² Sprawozdanie z internatu z roku 1887, s.13.

System wychowawczy Zmartwychwstańców, zrodzony w sercu Jańskiego, realizowany czy to w pracy duszpasterskiej, czy apostołowskiej, czy wychowawczej, pomału krzepł i nabierał linii zdecydowanych.

Pięknie o tym pisał o. Semenenko w liście do o. Kalinki: „Podziwiam w tym razie Opatrzność Bożą, jak ona do podobnego skutku mądrze, a nieznacznie rzeczy doprowadziła. Miałem ci ja od początku myśl podobną. Ale to była myśl nieforemna, która wtedy nie mogła wejść dobrze w życie. Trzeba było tych przejść, przez któreśmy przeszli, abyśmy nareszcie natrafili na myśl Bożą, czyli raczej, aby się ona sama nam odsłoniła. Mam nadzieję, że wyda on niezliczone owoce błogosławieństwa, chodzi tylko o to, aby ten system wychowawczy, raz szczęśliwie znaleziony, i utrzymać, i wykształcić, rozszerzyć i przekazać”⁴³.

Zakończmy słowami ks. Karola Grabowskiego⁴⁴, który po pierwszym zetknięciu się ze Zgromadzeniem tak napisał:

„Gdyby Zmartwychwstańcy żadnego innego celu nie mieli, a tylko nad tym jednym, wewnętrznym pracowali, wprowadzając go w życie i ucząc młodzież, co się do nich garnie, żyć według powyższych zasad, czysto gruntownie chrześcijańskich, już by mieli dostateczny cel istnienia i już by zasłużyli zająć miejsce wśród zakonów w Kościele Chrystusowym, już by odpowiednio nosili nazwę chwalebłą Zmartwychwstania”⁴⁵.

⁴³ „List” z roku 1883.

⁴⁴ Ks. Karol Grabowski CR (1836–1895) został kapłanem w 1861 r., do zmartwychwstańców wstąpił w r. 1869. Przez wiele lat pracował w Papieskim Kolegium Polskim w Rzymie (przyp. red.).

⁴⁵ P. Smolikowski CR, *Dyrektorium*.

DON GIACOMO VIOLI
MODENA

ESPLORATORI DELLA PASQUA E PORTATORI DEL RISORTO*

Un grazie commosso

Padre Generale, Padre Assistente Generale, Consiglieri e Membri della Curia Generalizia, Padre Superiore di questa casa in Roma, Padre Rettore del Seminario, Seminaristi, caro frà Pietro, e tutti voi qui presenti, il Signore Risorto vi dia Pace. Desidero ringraziare padre Steve e padre Evandro e tutti voi per il cortese invito che mi avete rivolto e che mi onora grandemente. All'importanza dell'uditorio non corrisponde certo la bravura dell'oratore. Supplirà l'affetto e la stima che provo per voi e che sento forte nei miei confronti. L'invito che mi avete rivolto da un lato mi fa tremare, dall'altro mi fa sentire ancora una volta a casa. Alla difesa del mio dottorato (il 7 giugno 2007) ringraziai pubblicamente i Resurrezionisti di questa casa romana, per l'accoglienza che mi hanno riservato in tempi in cui avevo grande „bisogno di Resurrezione". Da poco era mancato mio Padre, figura importantissima per la mia vita e la mia fede.

* Conferenza alla Curia Generale della Congregazione della Resurrezione: Roma, 17 febbraio 2010, 174° della fondazione della Congregazione dei Resurrezionisti.

Tra voi come „proselito”

Quando mi avete invitato mi sono chiesto in che veste vengo a voi oggi. A quale titolo? La Sacra Scrittura mi ha suggerito la mia identità nei vostri confronti. Vengo a voi come un „proselito”. Il termine deriva dal verbo greco *proserchomai*, che significa „avvicinarsi, accostarsi”, il termine greco nella LXX traduce l’ebraico *ger* che è „lo straniero di passaggio”, „quello che è venuto a stanziarsi nel territorio”, qui a casa vostra! Nel NT il termine proselito indica il „simpatizzante”, cioè colui che guarda con stima ed interesse tali da fargli cambiare vita, anche se non ha ancora fatto i passi di un nuovo ingresso. Vi parlerò da proselito: straniero residente, avvicinatosi con interesse e stima, conquistato dal vostro carisma e dalla vostra accoglienza.

„Il Mercoledì delle Ceneri 1836”

E ora il tema. 174 anni fa, il Mercoledì delle Ceneri 1836 il sogno del ventinovenne Bogdan, prendeva forma concreta: affitta una casa a Parigi e con Pietro, Gerolamo ed altri giovani crea una piccola comunità secondo il modello dei primi cristiani menzionati negli Atti degli Apostoli. Scelgono Bogdan Janski come „Fratello Maggiore”. Quella piccola società divenne l’inizio della fondazione della Congregazione dei Resurrezionisti. Tratto distintivo della giovane comunità, come scrive Geronimo nei suoi ricordi è: „ritrovare la chiamata di Dio per servire i fratelli”.

Vorrei partire da questi dati per offrirvi una riflessione „da proselito dei Resurrezionisti”. La chiamata di Dio, anzitutto, il tema biblico-liturgico del deserto, in cui il Mercoledì delle Ceneri ci immette e la prospettiva pasquale cui mira. Entro questi riferimenti sento forte il dono che siete per la Chiesa: Fratelli Maggiori chiamati da Dio per aiutare i cristiani prima, e l’umanità intera poi, a vivere il deserto della vita in prospettiva pasquale. Provo a spiegarmi meglio con l’aiuto di un episodio biblico di rara intensità. E’ quello degli esploratori della Terra Promessa, presente in due racconti: in Dt 1 e in Nm 13. Considero il testo di Numeri di cui tenterò una lettura spirituale.

Nm 13,1–33 Esplorazione della terra

Il Signore parlò a Mosè e disse: ²“Manda uomini a esplorare la terra di Canaan che sto per dare agli Israeliti. Manderete un uomo per ogni tribù dei suoi padri: tutti siano principi fra loro”. ³Mosè li mandò dal deserto di Paran, secondo il comando del Signore; quegli uomini erano tutti capi degli Israeliti.

⁴Questi erano i loro nomi: per la tribù di Ruben, Sammù figlio di Zaccur; ⁵per la tribù di Simeone, Safat figlio di Orì; ⁶per la tribù di Giuda, Caleb figlio di Iefunnè; ⁷per la tribù di Issacar, Igal figlio di Giuseppe; ⁸per la tribù di Efraim, Osea figlio di Nun; ⁹per la tribù di Beniamino, Paltì figlio di Rafu; ¹⁰per la tribù di Zabulon, Gaddièl figlio di Sodì; ¹¹per la tribù di Giuseppe, cioè per la tribù di Manasse, Gaddì figlio di Susì; ¹²per la tribù di Dan, Ammièl figlio di Ghemallì; ¹³per la tribù di Aser, Setur figlio di Michele; ¹⁴per la tribù di Nèftali, Nachì figlio di Vofsì; ¹⁵per la tribù di Gad, Gheuèl figlio di Machì. ¹⁶Questi sono i nomi degli uomini che Mosè mandò a esplorare la terra. Mosè diede a Osea, figlio di Nun, il nome di Giosuè.

¹⁷Mosè dunque li mandò a esplorare la terra di Canaan e disse loro: „Salite attraverso il Negheb; poi salirete alla regione montana ¹⁸e osserverete che terra sia, che popolo l'abiti, se forte o debole, se scarso o numeroso; ¹⁹come sia la regione che esso abita, se buona o cattiva, e come siano le città dove abita, se siano accampamenti o luoghi fortificati; ²⁰come sia il terreno, se grasso o magro, se vi siano alberi o no. Siate coraggiosi e prendete dei frutti del luogo”. Erano i giorni delle primizie dell'uva. ²¹Salirono dunque ed esplorarono la terra dal deserto di Sin fino a Recob, all'ingresso di Camat. ²²Salirono attraverso il Negheb e arrivarono fino a Ebron, dove erano Achimàn, Sesài e Talmài, discendenti di Anak. Ebron era stata edificata sette anni prima di Tanis d'Egitto. ²³Giunsero fino alla valle di Escol e là tagliarono un tralcio con un grappolo d'uva, che portarono in due con una stanga, e presero anche melagrane e fichi. ²⁴Quel luogo fu chiamato valle di Escol a causa del grappolo d'uva che gli Israeliti vi avevano tagliato. ²⁵Al termine di quaranta giorni tornarono dall'esplorazione della terra ²⁶e andarono da Mosè e Aronne e da tutta la comunità degli Israeliti nel deserto di Paran, verso Kades; riferirono ogni cosa a loro e a tutta la comunità e mostrarono loro i frutti della terra.

²⁷Raccontarono: „Siamo andati nella terra alla quale tu ci avevi mandato; vi scorrono davvero latte e miele e questi sono i suoi frutti. ²⁸Ma

il popolo che abita quella terra è potente, le città sono fortificate e assai grandi e vi abbiamo anche visto i discendenti di Anak. ²⁹Gli Amaleciti abitano la regione del Negheb; gli Ittiti, i Gebusei e gli Amorrei le montagne; i Cananei abitano presso il mare e lungo la riva del Giordano". ³⁰Caleb fece tacere il popolo davanti a Mosè e disse: „Dobbiamo salire e conquistarla, perché certo vi riusciremo". ³¹Ma gli uomini che vi erano andati con lui dissero: „Non riusciremo ad andare contro questo popolo, perché è più forte di noi". ³²E diffusero tra gli Israeliti il discredito sulla terra che avevano esplorato, dicendo: „La terra che abbiamo attraversato per esplorarla è una terra che divora i suoi abitanti; tutto il popolo che vi abbiamo visto è gente di alta statura. ³³Vi abbiamo visto i giganti, discendenti di Anak, della razza dei giganti, di fronte ai quali ci sembrava di essere come locuste, e così dovevamo sembrare a loro" (Testo CEI 2008).

Una prima lettura: qualche suggestione del testo.

– Prima di vedere quale significato spirituale può avere per noi questo racconto, vediamo qualche punto del testo in sé. Primo dato da rilevare è che di fronte all'ignoto paese che sta dinanzi, di fronte ai possibili rischi che si possono incontrare, **Dio invia alcuni uomini** ad *esplorare* la *Terra di Canaan* (v. 2). Il testo ebraico usa il verbo *šālah* (שָׁלַח) verbo missionario a noi ben noto nella forma greca di *apostellō* (ἀποστέλλω). Una decisione sovrana di Dio costituisce dentro il popolo d'Israele alcuni uomini come apostoli, inviati speciali.

– **Nasce un gruppo diverso** da quello dei 12 che avevano sorvegliato lo svolgimento del censimento di Nm 1,5–16 e avevano portato le offerte di ogni tribù per l'altare (Nm 7). Dodici nuovi nomi con dodici storie, dodici volti, non fascicoli, persone non dipendenti. Per indicare la sovrana scelta di Dio sui suoi messaggeri il Vangelo di Marco dirà che Gesù ha chiamato a sé „quelli che egli voleva" (Mc 3,13). Il messaggero non si autocandida, non esce da *elezioni* democratiche con l'iter delle primarie, ma viene dall'*elezione* di Dio: mistero di un Dio che chiama quelli che Lui vuole, non quanti si raccomandano con *curricula* eccezionali. La chiamata è di Dio, è per alcuni, e ad essa si associa una precisa missione per un beneficio che è per tutti. Questo nuovo gruppo avrà una funzione speciale e nuova.

– **Il motivo dell'invio è esplorare la Terra di Canaan** che Dio sta per dare. Prepararsi ad accogliere il dono di Dio. Alla missione di Dio

è sempre legata una eredità. Anzitutto il verbo *twr* (תּוֹר) significa „esplorare, investigare, considerare, valutare”. Legato al tema dell’esplorare, c’è l’idea di ricerca, studio, saper cogliere il valore, l’altezza la larghezza, la profondità (Ef 3,18), del dono che Dio vuole fare: La Terra di Canaan. La Terra Promessa, il punto d’arrivo dell’esodo. Il luogo dove finirà il pellegrinare, dove saremo a casa, dove non ci sarà più da spostare la tenda o chiedere il permesso di passare la notte. Esplorare per poter dire con *parresia* che il deserto con le sue asprezze e anche le sue oasi sono realtà penultima. Esplorare il dono che si sta per ricevere, non significa guastare la sorpresa, ma ridare tensione alla ricerca, ridestare la fiducia nel donatore e convincere che il deserto finirà.

Per un gruppo ormai stanco e sfiduciato è prezioso il resoconto dell’esploratore che dice „coraggio, rimettiamoci in moto, ormai siete arrivati, guardate qua è tutto vero, „gustate e vedete quanto è buono il Signore”. Agli esploratori è chiesto di „salire”. Il verbo è *ālā* (עָלָה) ed è rivolto all’imperativo (v. 17). „Salire” è la condizione per vedere, per capire; laggiù in basso, fermi, è impossibile farsi una corretta idea della terra di Canaan. Salire per avere la prospettiva del Creatore, del Donatore. Dal verbo „salire” deriva il termine e il concetto di sacrificio: ciò che è gradito a Dio, perché tolto dalla normalità e messo a parte per Dio, anzi fatto salire nella dimora divina. „Salite... siate coraggiosi e portate i frutti della terra”. Da sempre salire è difficile, richiede sforzo, comporta sudore e si rischiano le vertigini che provoca il vuoto sotto i piedi.

Esploratore e portatore

Il segreto per farsi credere è affiancare alle parole delle prove, dei fatti che testimoniano la verità di quanto si è detto. Questo vale per l’esploratore, sarà credibile se sostiene la sua testimonianza con prove convincenti. Ecco allora gli esploratori dopo quaranta giorni con il segno eloquente ed insindacabile che il dono offerto da Dio merita: le proporzioni del grappolo sono tali che a portarlo non basta uno solo ma necessitano due uomini (v. 23) che diverranno uno dei simboli d’Israele. Una immagine simile la troviamo nella pesca miracolosa quando dopo una notte insonne e infruttuosa le reti gettate sulla parola di Gesù quasi si spezzavano e una barca non era sufficiente (Lc 5,7).

Portare i frutti della Terra Promessa è importante, è indispensabile per convincere a lasciare il deserto e muovere verso Canaan. Il ritorno

degli esploratori e incoraggiante: la terra è buona, il paese è fertile „vi scorrono davvero latte e miele e questi sono i suoi frutti" (v. 27). Questa è la testimonianza che li attende un paese ricco che sarà per loro principio di vita abbondante e sicura.

Le difficoltà ci sono

Gli esploratori non celano le difficoltà: la terra di Canaan è veramente bella però „il popolo che abita quella terra è potente, le città sono fortificate e assai grandi e vi abbiamo anche visto i discendenti di Anak. Gli Amaleciti abitano la regione del Negheb; gli Ittiti, i Gebusei e gli Amorrei le montagne; i Cananei abitano presso il mare e lungo la riva del Giordano" (vv. 28–29). Fin qui gli esploratori descrivono semplicemente quello che hanno visto senza dare giudizi sulla capacità d'Israele di avere la meglio sui nemici. E' una fotografia obiettiva.

Il tentativo di Caleb e il peccato del popolo

Intanto tra gli esploratori Caleb prende la parola e dice: „Dobbiamo salire e conquistarla, perché certo vi riusciremo" (v. 30). Ha fiducia in Dio, ritiene di dover dire una parola di fede prima che prenda il sopravvento il timore. Infatti, a questo punto gli altri esploratori che vi erano andati con lui rompono gli argini e lasciano il campo vinto alla paura: „Non riusciremo ad andare contro questo popolo, perché è più forte di noi" (v. 31). La paura inconscia di morire fa dimenticare i frutti della terra stravolge il volto stesso di Dio come colui che sta per donare una terra di morte. „E diffusero tra gli Israeliti il discredito sulla terra che avevano esplorato, dicendo: La terra che abbiamo attraversato per esplorarla è una terra che divora i suoi abitanti; tutto il popolo che vi abbiamo visto è gente di alta statura. Vi abbiamo visto i giganti, discendenti di Anak, della razza dei giganti, di fronte ai quali ci sembrava di essere come locuste, e così dovevamo sembrare a loro" (vv. 32–33). Senza consultare Dio, né Mosè, il popolo comincia produrre una sua interpretazione dei fatti, generata da una paura che per giustificarsi ha bisogno di ingigantire le cose, dipingendo la realtà in modo iperbolico e fantasioso, esagerato e falso. La paura dovuta alla mancanza di fede scivola nella mormorazione, è già ribellione. „Allora tutta la comunità alzò la

voce e diede in alte grida; quella notte il popolo pianse. Tutti gli Israeliti mormorarono contro Mosè e contro Aronne e tutta la comunità disse loro: „Fossimo morti in terra d'Egitto o fossimo morti in questo deserto! E perché il Signore ci fa entrare in questa terra per cadere di spada? Le nostre mogli e i nostri bambini saranno preda. Non sarebbe meglio per noi tornare in Egitto? Si dissero l'un l'altro: 'Su, diamoci un capo e torniamo in Egitto'" (14,1-4). Il verbo ebraico *lwn* (לִי), tradotto con il greco *diagonguzō* (διαγογγύζω) „mormorare”, „sussurrare nelle tende” „insinuare brontolando”, verbo della defezione nel deserto, della mancanza di fede in Dio e in Mosè (Es 15,24; 16,2...), che naturalmente porta a consumare la ribellione. La terra dove scorre latte e miele ora è la terra della spada e l'unico modo per salvarsi è nominare un anti Mosè, un anticondottiero e tornare all'ombra delle piramidi. Solo la mediazione di Mosè e di Aronne fermerà Dio ottenendo perdono.

Una rilettura pasquale-esistenziale

Questi sono solo alcuni aspetti di un testo molto ricco e non semplice, che ora, „da proselito”, vorrei rileggere in prospettiva pasquale-esistenziale evidenziando alcuni dati per i quali il brano può fungere da prefigurazione di un mistero più grande che vi vede coinvolti in prima persona.

– Prima considerazione è che Dio suscita dal Vangelo carismi diversi per la vita e la santità della Chiesa (LG). Ad alcuni ha ispirato la povertà evangelica, ad altri la preghiera e il lavoro, ad altri la predicazione, a voi Dio vi ha chiamati per essere un gruppo scelto, come i 12 inviati del deserto, diverso dagli altri nella Chiesa, per essere esploratori della Risurrezione.

– Esploratore per immergerci nel mistero che ci sorpassa, che ci genera dal quale proveniamo e verso il quale stiamo andando. Esploratori della Risurrezione sono quelli che si inoltrano nel mistero attraverso la frequentazione appassionata e assidua del Risorto, la ricerca di Lui: con tutto il cuore, la mente e le forze. Essere esploratori per voi significa sondare le profondità di un carisma, che ha gli stessi orizzonti del mistero di Cristo. Possiate essere esploratori entusiasti, capaci di commozione e azione, tenaci nel salire, nel senso del termine ebraico *âlâ* (עֲלָה) di una salita che diventa sacrificio gradito, offerta pura, asceti, ricerca e tensione verso il dono della terra Promessa, verso la Pasqua senza

tramonto (dalla liturgia). Una salita che è tale solo se diventa „kenosi” verso i fratelli. Presi tra gli uomini a vantaggio degli uomini per le cose che riguardano Dio (Eb 5,1), che dopo Pasqua è il Crocifisso Risorto! Esploratori nel senso di conoscere in modo esperienziale Gesù, rinnovando personalmente e comunitariamente l’esperienza della misericordia di Dio: la più grande alleata dell’uomo.

Esploratori di un carisma che nasce per tutto il popolo santo di Dio e raggiungerà il suo scopo se gli inviati da esploratori diventano anche portatori. E’ la logica del „*Contemplata aliis tradere*”.

– Portatori. Ma di cosa? Cos’è oggi quel grappolo dalle dimensioni straordinarie portato da due esploratori? „*Figura Christi pendentis in ligno*”. Così affermava Evagrio verso il 430 (*Altercatio inter Theophilum et Simonem: PL 20,1175*). Portatori di Cristo dunque, „Cristofori”. Prima di tutto, i portatori sono gli esploratori. Porterete Cristo se l’avrete cercato e sappiamo dalla Scrittura che il Signore si lascia trovare da chi lo cerca (1Cr 28,9; Sap 6,12).

– Portare l’annuncio di salvezza „a chi sta nelle tenebre e nell’ombra della morte” (Sal 107,10). Annunciare che è risorto e oggi la crisi della Chiesa è crisi del *kerigma*, quanti nelle nostre parrocchie fanno tavole rotonde su come avvicinare alla Chiesa... Pochi annunciano che Cristo è Risorto. Molte sono le parole nei palazzi ecclesiastici, pochi i fatti per strada. Mi colpisce l’attività evangelizzatrice e caritativa dei vostri fondatori: come i cristiani degli Atti sono veramente „quelli della strada” (At 9,2).

– Portatori di שָׁלוֹם „pace” il dono, dell’attesa messianica, il dono del cenacolo, il grande dono del Risorto: „pace a voi”. Portare la pace in un mondo che non conosce, e confonde con il silenzio delle armi. Qui siamo al margine del Campo Marzio che in tutto il periodo repubblicano era il luogo del popolo in armi che guidato dal dio Marte proteggeva la pace dell’*imperium*. Il dono del Risorto è altro. E’ la *šālôm* (שָׁלוֹם) che non ha nulla a che vedere con la *pax augusta* celebrata dall’*ara pacis* sul lungo Tevere. Scriveva Tacito delle legioni romane: „*Ubi solitudinem faciunt pacem appellant*” (*Agricola*). La pace di Dio è tutt’altra cosa. Portatori di Cristo, portatori della pace con i suoi sottotitoli: unità, concordia, stima, fiducia, benessere. La pace è ciò che manca nelle famiglie, nelle comunità, nella società.

– Portatori, non portatore di Cristo: non da soli, come cavalieri solitari, o monadi leibniziane, ma come comunità di salvati che há appeso

alla croce il documento della propria condanna (Col 2,14). Come Gesù li há inviati a due a due (Lc 10,2) per testimoniare la comunione così Cristo, prefigurato nel grappolo d'uva è portato da due esploratori che ritornano nella comunità con un dono per tutti che non opera delle loro mani. E mentre la comunità porta Gesù scopre di essere portata da Lui. Così dicono i Padri della Chiesa di Simeone che mentre há in braccio Gesù Bambino scopre che è Lui a sostenerlo.

– Portatori di Cristo, „pronti sempre a dare ragione a chi vi chiede il motivo della vostra speranza, (1Pt 3,15). Custodi della speranza in un mondo „sazio e disperato“, come diceva il Card. Biffi, che „pende in un punto del tempo che fugge“, affermava Seneca, o che è naufrago in un universo senza senso, come predicava Sartre. Custodi e araldi della speranza in una società che ingannata da *Satan*, distorce la nostalgia di Risurrezione in ribellione e continua ad additare degli „anti-mosè“ come guide per tornare nell'inferno dell'Egitto. Oggi c'è bisogno di voi, troppi falsi profeti promettono paradisi finti che sono anticamera dell'inferno. Custodi della speranza in un mondo che non ha più nè *logos* nè *nomos* in balia del non senso e della legge delle pulsioni, del più forte e del più furbo. Campioni della speranza, profeti del Sabato Santo quando tutto dice è finita. C'è bisogno di voi per una società migliore, capace di scommettere sulla vita perchè è ha incontrato il Vivente. In un mondo ridotto a grande cimitero (Giovanni Paolo II) il Signore vi chiama a portare l'annuncio di resurrezione: „Alzati tu che dormi e Cristo ti ridarà vita“. C'è bisogno di Resurrezionisti che gridino come S. Sefino di Sarof: „Gioia mia Cristo è risorto“. La Chiesa rischia il peccato degli esploratori: sapere dove è la Terra Promessa, ma rimanere colpevolmente pigra e zitta mentre il popolo sta voltando le spalle a Dio e sceglie altri maestri. Come l'angelo della Risurrezione dobbiamo gridare: „Chi cercate tra I morti colui che è vivo, non è qui!“.

– C'è infinito bisogno di Apostoli della Resurrezione che si affianchino ai fratelli che da porta Damasco o dalla porta di Giaffa stanno allontanandosi da Gerusalemme, e delusi ed amareggiati, sono convinti di aver sbagliato a credere e vanno verso Emmaus. Quanti battezzati lasciano la comunità ed entrano nella notte. Un sacco di sette, gruppi, maghi raccolgono i nostri fratelli delusi che per vari motivi erano tra noi e non sono stati capaci di riconoscere i segni della terra promessa.

– C'è urgenza di portare, riportare, Cristo lungo le strade a scorrimento veloce dei nostri abbandoni: quanto bisogno di questi apostoli. Quanto bisogno di Resurrezionisti intorno a Gerusalemme a recuperare

quelli che la comunità non ha convinto, quelli che non hanno retto lo scandalo della Croce, quelli che si sono scandalizzati di Pietro e di Giuda, quelli che speravano in un Gesù con la spada, e vanno via. Portatori di Gesù significa fare come Gesù ha fatto: mettersi accanto, ascoltare, suscitare la domanda, ascoltare ancora, entrare nelle pieghe della loro notte e intervenire con verità e carità, scuotere, spiegare le Scritture, entrare nelle loro case e spezzare con loro il pane eucaristico. E' l'ansia per la pecorella smarrita da cercare, curare, rieducare, ri-inserire.

– Mi ha commosso la testimonianza di Bodgan nei bassifondi di Parigi a prendersi cura dei morti viventi. La società cambierà per strada, non a tavolino, come hanno fatto i vostri Fondatori, come ha fatto Gesù.

– Termino con un'immagine che è un augurio: cari Resurrezionisti, esploratori e portatori, nella quaresima del mondo, siate gli araldi della Trasfigurazione: vedendo voi, nel cuore del deserto, vogliamo avere un po' di Tabor, fateci vedere il Risorto quando tutti parlano di morte e di abbandono. Siate per noi momento di Trasfigurazione, parlateci di Risurrezione quando tutto intorno regna la notte e l' egoismo. Così, da proselito, grato ed affezionato, a nome di tanti in tutto il mondo, vi chiedo di aiutarci a trasfigurarci, in attesa del canto dell'*Exultet* nella Pasqua senza fine, dove „scorre il latte e il miele”, di cui voi oggi siete per noi coraggiosi esploratori e generosi portatori. Grazie.

Eksploratorzy Paschy i głosiciele Zmartwychwstałego

Artykuł jest zapisem konferencji wygłoszonej 17 lutego 2010 r. w domu generalnym zmartwychwstańców w Rzymie z okazji 174. rocznicy powstania Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Autor, nawiązując do roli zwiadowców wysłanych przez Mojżesza do Kanaanu, zachęca zmartwychwstańców, aby byli eksploratorami tajemnicy paschalnej Jezusa oraz apostołami Zmartwychwstałego. Dzięki takiej postawie zakonników Chrystus będzie jeszcze bardziej obecny we współczesnym świecie.

Słowa kluczowe: *zmartwychwstańcy, Pascha, Mojżesz, Kanaan, wysłannicy, zmartwychwstanie, apostoł, Bogdan Jański*

WOJCIECH MLECZKO CR
STRYSZAWA

BIBLIOGRAFIA ZMARTWYCHWSTAŃCZA (2009–2010)

Poniżej przedstawiamy wykaz najważniejszych publikacji z szeroko pojętej tematyki zmartwychwstańczej, czyli dotyczących tradycji, historii i duchowości Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego.

Źródła

Hieronim Kajsiewicz CR
Listy 1861–1864 (Tom VIII)
Rzym 2009, ss. 357
Redakcja: ks. Tadeusz Kaszuba CR.

Hieronim Kajsiewicz CR
Listy 1865–1867 (Tom IX)
Rzym 2010, ss. 338
Redakcja: ks. Tadeusz Kaszuba CR.

Hieronim Kajsiewicz CR
O duchu rewolucyjnym. Wybór pism
Kraków 2009, ss. 341
Seria: Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej (XXVII).
Wstępem opatrzył Bogdan Szlachta.

Piotr Semenenko CR***Mistyka***

Poznań 2009, ss. 314

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny

Seria: Pisarze mistyczno-ascetyczni Polski (3).

Redakcja i wprowadzenie: Feliks Lenort.

Opracowanie tekstu, posłowie, aneks: Justyna Iwaszkiewicz.

Piotr Semenenko CR***O Maryi***

Wyd. ALLELUJA, Kraków 2010, ss. 170

Seria: Congregationis Radices (20).

Wstępem opatrzył ks. Damian Korcz CR.

Zbiór tekstów „maryjnych” o. Semenunki. Zawiera źródła uprzednio drukowane, jak również rękopisy publikowane po raz pierwszy.

Paweł Smolikowski CR***O wychowaniu. Zbiór tekstów pedagogicznych***

Kraków 2010, ss. 290

Seria: Książnica Zeszytów Historyczno-Teologicznych (3).

Zebrał, opracował i wstępem opatrzył ks. Wojciech Mleczko CR.

Wprowadzenie: ks. prof. dr hab. Janusz Mastalski.

Zbiór tekstów z teorii, praktyki i historii apostołatu wychowawczego Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Jest to pierwsza książka zawierająca pełny zakres twórczości sługi Bożego o. Pawła Smolikowskiego CR w tej materii. Zawiera teksty uprzednio drukowane, jak i wiele drukowanych po raz pierwszy.

Opracowania**Stefan Koperek CR*****Hymn Chwały. Liturgia w życiu Kościoła (wybór artykułów)***

Wyd. ALLELUJA, Kraków 2009, ss. 713

Redakcja: ks. Janusz Mieczkowski.

Stefan Koperek CR, Artur Kardaś CR***Francuscy promotorzy życia duchowego Bogdana Jańskiego***

[w:] *Historia vita memoriae. Prace dedykowane księdzu profesorowi Stanisławowi Ludwikowi Piechowi*, pod red. J. Bednarczyka, Kraków 2009, s. 337–393.

Damian Korcz CR

Życie w rytmie Paschy

Wyd. ALLELUJA, Kraków 2010, ss. 266

Publikacja rozprawy doktorskiej pt. *Misterium Paschalne* w życiu duchowym chrześcijanina na podstawie pism o. *Piotra Semenki CR*.

Ks. Janusz Królikowski

***Wkład Piotra Semenki CR do teologii życia duchowego w Polsce
Treść konferencji o. Piotra Semenki w Rzymie w Karmelu Santo Egidio 1866***

[w:] *Maryja Oblubienica Ducha Świętego*, redakcja: Anna Gąsior, ks. Janusz Królikowski, ks. Piotr Łabuda, Tarnów 2009, s. 99–108.

Wojciech Mleczo CR

Ks. Paweł Smolikowski CR jako rektor Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie

„Polonia Sacra. Czasopismo WT UPJPII w Krakowie” 26(70)/2010, s. 241–255.

Józef Myjak, współpraca Tomasz Staszewski

...Matko Boska Sulistawska ratuj... Monografia Sanktuarium

Staszów-Sandomierz 2010, ss. 204 + ilustracje.

Kazimierz Wójtowicz CR

Kapłaństwo pierwszych zmartwychwstańców (Semenki i Kajsiewicza). Studium historyczno-formacyjne

Wyd. ALLELUJA, Kraków 2010, ss. 226

Seria: Congregationis Radices (21).

Wpisani w Zmartwychwstanie. 85 lat Parafii Rzymskokatolickiej pw. Zmartwychwstania Pańskiego Poznań-Wilda, założonej i prowadzonej przez zmartwychwstańców

Wyd. ALLELUJA, 2009, ss. 368

Redakcja: Romana Zygmunt.

QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES

KS. JANUSZ KRÓLIKOWSKI
TARNÓW

MISTYKA I TEKST MISTYCZNY

„*Rara hora et parva mora* – Rzadko i krótko”.
św. Bernard z Clairvaux¹

Zjawisko mistyczne

W ostatnim czasie słowo *mistyka* nie tylko jest używane w rozmaitych, najbardziej dziwnych i przeciwstawnych znaczeniach, ale także stosuje się je w sposób całkowicie beztroski i nieodpowiedzialny. Jeśli jakaś rzecz lub zjawisko odbiega od tego, co pospolite i jakoś zaskakuje, jeśli jakaś refleksja wyraża poszukiwanie czegoś „wznioślejszego”, niezależnie od tego, czy dotyczy sfery religijnej, czy sfery świeckiej, szybko zostaje zakwalifikowana jako *mistyczna*. Taki sposób postępowania daje się zauważyć nie tylko w Polsce, ale jest on rozpowszechniony także w innych środowiskach. Wymyślono nawet „cybermystykę”, mającą powstać na gruncie komunikacji elektronicznej, jakby komunikacja sama przez się mogła być jakąś siłą duchową². Ogólnie obecne zamieszanie pojęciowe można odnotować w licznych publikacjach teologicznych, także

¹ Bernard z Clairvaux, *Sermoni sul Cantico dei cantici* (23, 6, 15), cz. 1, Milano 2006, s. 322 (*Opere di san Bernardo* t. 5/1).

² Por. *Cybermystik*, red. L. Di Blasi, Paderborn – München 2006.

z dziedziny duchowości. Cokolwiek by zostało powiedziane i zaproponowane, nawet najbardziej banalne, od razu jest kwalifikowane jako mistyczne. Mnożą się rozmaite „mistyki codzienności”, „mistyki sztuki”, „mistyki małżeństwa”, „mistyki seksu” itd. Słowo „mistyka” szeroko weszło do tytułów książek traktujących o różnorodnych aspektach życia chrześcijańskiego, w których na temat mistyki w sensie właściwym nie ma ani zdania. Zamiast propagowania autentycznej mistyki, która jest rzeczywiście niezwykle ważnym zagadnieniem związanym z wiarą i życiem Kościoła, proponuje się jakieś ezoteryczne mistycyzmy, degradując to, co istotne w zjawisku mistycznym³. Zdaje się, że pierwszorzędną rolę odgrywa w tym przypadku wzgląd komercyjny, gdyż dostrzeżono – co zresztą zasługiwałoby na dużą uwagę – że to, co mistyczne, budzi szerokie i rosnące zainteresowanie. Prawda, niestety, nie ma większego znaczenia, byle towar się sprzedawał.

Biorąc pod uwagę zarysowany kontekst, należy uznać za bardzo ważne i aktualne zadanie – odnoszące się zarówno do teologa, jak i do historyka duchowości oraz do każdego badacza zjawisk dotyczących życia wewnętrznego – znalezienia nie tyle definicji mistyki, co raczej jednoznacznego nakreślenia zakresu zjawiska duchowego, do którego można by zastosować miano mistyki. Druga kwestia, która jawi się tutaj jako bardzo ważna, a pozostaje ściśle złączona z problematyką zjawiska mistycznego, dotyczy ścisłego określenia, który tekst literacki może być uznany za mistyczny. Jest to zagadnienie o decydującym znaczeniu dla teologii i historii mistyki. Tylko na takiej podstawie będzie można stwierdzić, kogo należy uznać za mistyka, kto nim rzeczywiście był w historii i jest nim obecnie.

Aby odpowiedzieć na postawione tutaj kwestie, proponuję spojrzenie na mistykę w perspektywie historycznej, szczególnie odnosząc się do średniowiecza, które charakteryzuje się wielością odnotowanych doświadczeń mistycznych oraz bogactwem literatury mistycznej⁴. Jeśli chodzi zaś o średniowieczne rozumienie mistyki przez teologię, to odznacza się ono daleko idącą jednoznacznością, której dzisiaj, jak już zaznaczono, właściwie nie sposób znaleźć.

W średniowieczu zasadniczo mówi się o mistryce tylko w sensie religijnym, a jeśli chodzi o średniowiecze zachodnie – o mistryce

³ Por. T. Merton, *Drogowskazy. Fałszywa mistyka, mistycyzm, pokój monastyczny*, Wrocław 1998.

⁴ Por. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik. II. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993; B. McGinn, *The flowering of mysticism. Men and women in the new mysticism. 1200–1350*, [b.m.w.] 1998.

chrześcijańskiej, a więc o mistyce, która odnosi się do Boga osobowego i trynitarnego objawionego w Jezusie Chrystusie. Z zakresu zainteresowań mistyką wyklucza się więc, coraz modniejsze dzisiaj, wszelkie typy mistyki bezosobowej, związanej z religiami azjatyckimi.

W ramach naszych poszukiwań interesuje nas zatem pewien, dość szeroki, zbiór tekstów spisanych przede wszystkim w języku łacińskim, choć nie brakuje także tekstów w innych językach europejskich. Zarówno z racji teoretycznych, jak i praktycznych, pomijamy pisma żydowskie i arabskie, związane z religijnością islamską, krążące po Europie. Z jednej strony, do zainteresowania się takimi pismami konieczna byłaby pogłębiona znajomość judaizmu i islamu, a z drugiej – wiadomo na przykład, że pisma żydowskie nie miały właściwie żadnego wpływu na średniowiecznych autorów katolickich. Zupełnie inną kwestią pozostaje oddziaływanie starożytnego tekstu żydowskiego, którym jest *Pieśń nad pieśniami*, mająca kluczowe znaczenie dla całej chrześcijańskiej literatury mistycznej, począwszy od XII wieku aż do dzisiaj. Jest to jednak kwestia dotycząca przede wszystkim egzegezy biblijnej i praktycznego odniesienia Biblii do duchowości chrześcijańskiej. Na boku można pozostawić również mistykę islamską, której wpływy dają się zauważyć tylko u nielicznych pisarzy duchowych. Jedynym wyjątkiem pozostaje słynny Rajmund Lullo (1235–1316)⁵.

Starając się określić naturę zjawiska mistycznego, odnosimy się więc do źródeł pisanych przez autorów chrześcijańskich należących do środkowego i późnego średniowiecza. Należy tutaj ponadto zauważyć, że we wczesnym średniowieczu, czyli między VII a XI wiekiem, mistyki po prostu nie ma, przynajmniej w takim znaczeniu, za jakim opowiemy się w tym miejscu.

Gdy szukamy określenia mistyki, wciąż niezastąpione pozostaje oparcie się na dziele Jana Gersona *De mystica teologia* (1408 r.), w której zawarł on klasyczną definicję mistyki jako *cognitio Dei experimentalis*⁶. Gerson, oczywiście, nie jest całkowicie oryginalny w swojej propozycji, ponieważ sytuuje się na linii tradycji, której podstawy dość dokładnie

⁵ Por. J. Judycka, *Rajmund Lull wobec myśli islamu*, „Acta mediaevalia” 18(2005), s. 213–236.

⁶ Jan Gerson, *De mystica theologia* 1, 6, 28. Cytowanie według: Jean Gerson, *Teologia mistyczna*, Cinisello Balsamo 1992, s. 150 (wydanie łacińsko-włoskie). Na temat teologii mistyki w ujęciu Jana Gersona por. Y. Masur-Matusevich, *Le siècle d'or de la mystique française: un autre regard. Étude de la littérature spirituelle de Jean Gerson (1363–1429) à Jacques Lefèvre d'Étaples (1450?–1537)*, Paris 2004; M. Vial, *Jean Gerson, théoricien de la théologie mystique*, Paris 2006.

i spójnie opracowali św. Tomasz z Akwinu i św. Bonawentura. Akwinata definiował więc mistykę jako: *cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complecentiam divinae voluntatis*⁷. Bonawentura pisze w odniesieniu do mistyki: *Optimus enim modus cognoscendi Deum est per experimentum dulcedinis*⁸. Niekwestionowaną zasługą Gersona pozostaje to, że dokonał syntezy wielkiej tradycji scholastycznej oraz skutecznie ją rozpowszechnił. Nie ulega wątpliwości, że włączył do tej syntezy wiele własnych przemyśleń i osobistych doświadczeń, ale jej zakorzenienie scholastyczne jest oczywiste.

W mistyce Bóg nie tylko jawi się jako przedmiot wiary i dedukcji rozumowej, ale Jego rzeczywistość jest przedmiotem doświadczenia *przeżywanego*. To, w co inni wierzą na podstawie Pism natchnionych i nauczania kościelnego, mistycy znają na podstawie osobistego doświadczenia, przeżywanego dogłębnie w duchu i ciele.

Określenie Gersona *cognitio Dei experimentalis* jest na ogół znane wśród teologów, nawet tych, którzy nie zajmują się wprost mistyką, ponieważ w znacznym stopniu odzwierciedla ono jej potoczne rozumienie. Nie oznacza to jednak, że stanowi przedmiot jakiejś szczególnej uwagi ze strony teologii. Aby głębiej zrozumieć określenie Gersona, trzeba sięgnąć do obecnego w jego dziele pełnego określenia mistyki, gdyż jest ono bardziej szczegółowe, uwzględniając różne aspekty złożonego zjawiska mistycznego. Pełne określenie Gersona ma następującą postać: *Theologia mystica est cognitio Dei experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum*. Miłość, a więc element osobowy i emocjonalny, jest częścią integrującą mistyki. To samo odnosi się do innych określeń, które stosuje Gerson w różnych miejscach swojego traktatu, zawsze uwypuklając w doświadczeniu mistycznym rolę miłości zwracającej się do Boga: *per amoris desiderium* (za Dionizym Areopagitą, pod którego wpływem pozostawał), *per amorem fervidum et purum* bądź po prostu *per amorem*. Należy więc podkreślić, że zarówno doświadczenie osobowe, jak i uczestniczenie emocjonalne są dla Gersona nieodzownymi elementami mistyki. Podobnie zresztą ujmują zagadnienie Tomasz z Akwinu i Bonawentura. W konsekwencji, od razu pojawia się trudność odnośnie do zakwalifikowania pism wielu autorów, nawet tych, którzy zazwyczaj są zaliczani do autorów mistycznych. Na przykład, pisma

⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II-II q. 97 a. 2, ad 2.

⁸ Bonawentura, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum* III d. 35 q. 1 conc. 5.

Mistrza Eckharta, tradycyjnie uznawane za mistyczne, nie odpowiadają sformułowanemu kryterium, ponieważ zwraca on uwagę wyłącznie na intelektualny sposób zbliżania się do Boga, podczas gdy kwestia miłości w jego pismach pojawia się tylko marginalnie⁹.

W tym miejscu trzeba postawić się pytanie o relację mistyki chrześcijańskiej do doktryny Kościoła. Innymi słowy, czy zjawisko mistyczne domaga się ortodoksji ze strony mistyka. W wydaniu *Lexikon für Theologie und Kirche* z lat trzydziestych XX wieku definiuje się mistykę jako „dogmatykę przeżywaną”¹⁰. Określenie to wpłynęło na ujmowanie mistyki w wielu syntezach i opracowaniach encyklopedycznych. Wielu badaczy mistyki podtrzymuje to kryterium. Z historycznego punktu widzenia takie ujęcie nie jest zadowalające, nawet jeśli jest utrzymywane także przez niektórych dzisiejszych mediewistów. A. Haas, mediewista szwajcarski, uważa na przykład, że doświadczenia mistyczne byłyby pozbawione sensu, gdyby nie zostały oficjalnie zatwierdzone przez Kościół¹¹. Dla historyka natomiast liczy się, czy ktoś miał takie doświadczenia, a nie to, czy Kościół je zatwierdził. Kryterium zatwierdzenia jest tym bardziej problematyczne, że doświadczeń mistycznych, które zyskałyby oficjalną aprobatę, jest w Kościele skrajnie niewiele. Jego przyjęcie oznaczałoby zatem zbytek zawężenie zagadnienia.

Czy definicja Jana Gersona nie jest zbyt szeroka i ogólna, skoro można ją zastosować do wielu sytuacji życia religijnego i duchowego? Czy wierny nie doznaje autentycznego poruszenia emocjonalnego, przeżywając obecność Boga w naturze, w Eucharystii, w bliźnim? Należy więc przyjąć takie kryterium, które pozwoliłoby odróżnić mistyka od wierzącego pobożnego i od jakiegokolwiek charyzmatyka. Jedynym decydującym kryterium są doświadczenia wewnętrzne, osobistego, emocjonalnego zjednoczenia z Bogiem, mające miejsce już w tym życiu. Jest rzeczą nieuniknioną położenie nacisku na elitarną – mimo że jest otwarte na wszystkich, jak podkreśla współczesna teologia – oraz ekstatyczną naturę doświadczenia mistycznego (*extasis*). Gdybyśmy nie dokonali takiego założenia, to wtedy cała literatura pobożna, wszystkie modlitwy dziękczynne za otrzymane łaski, wszystkie „księgi cudów”, interpretacje

⁹ Por. Mistrz Eckhart, *Traktaty*, tł. W. Szymona, Poznań 1987; tenże, *Kazania i traktaty*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1988. Na krytyczną analizę zasługiwałaby praca B. McGinna: *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, tł. S. Szymański, Kraków 2009.

¹⁰ A. Mager, *Mystik*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche* (1935), t. 7, kol. 406.

¹¹ Por. A. Haas, *Was ist Mystik?*, [w:] *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg* 1984, red. K. Ruh, Stuttgart 1986, s. 334.

historii jako miejsca działania Bożego itd. należałoby włączyć do literatury mistycznej. Jeśli chce się stosować miano mistyki do pobożności, religijności, duchowości, a nawet kontemplacji itd., to gubi się samą mistykę.

Wydaje się więc w najwyższym stopniu konieczne zawężenie zjawiska mistycznego do sytuacji rzadkich, intensywnych, porywających, poruszających, czyli do zjednoczenia mistycznego w najwęższym sensie. Chodzi więc o doświadczenie szczytowe (*peak-experience*), to znaczy zjawisko o najwyższej intensywności emocjonalnej i/lub intelektualnej, które obejmuje człowieka w jego całości. Jest to doświadczenie, którego – jak potwierdza historia mistyki – nie można całkowicie wyrazić słowami. Jest ono opisywane jako pełne przeniknięcie się duszy (człowieka) z Bogiem, najczęściej mające charakter ekstatyczny, jak zostało już zaznaczone. Za Karlem Rahnerem można je określić jako „absolutną bliskość” Boga i człowieka¹².

Na podstawie takiego zawężonego rozumienia zjednoczenia mistycznego można uniknąć dwuznaczności, pojawiających się na przykład w licznych wypowiedziach na temat modlitwy, w których utożsamia się modlitwę kontemplacyjną (medytację) z mistyką. Jest to bardzo często powtarzający się błąd. Kontemplacja jest drogą prowadzącą do mistyki i jej podstawowym aktem, ale ona sama nie jest tożsama z mistyką. Podobne dwuznaczności daje się zauważyć w licznych, mających odznaczać się duchem „ekumenicznym”, opracowaniach na temat wielkich religii, w których sprowadza się do wspólnego mianownika obecne w nich doświadczenia religijne. Ograniczanie się do badania fenomenologicznego tych doświadczeń (bez stawiania zasadniczych pytań o ich naturę, a więc ontologię) i ich pewna nieokreśloność pozwalają na łatwe znalezienie między nimi podobieństw¹³.

Historia mistyki pokazuje wyraźnie, że jest w niej uprawniona daleko idąca różnorodność form, pozwalająca na osiągnięcie doświadczenia mistycznego. Żadna forma nie jest jakoś uprzywilejowana z punktu widzenia teologicznego. Wszystko wskazuje na to, że ewentualne uwarunkowanie ma przede wszystkim charakter psychologiczny. Kwestii tej nie podejmujemy w tym miejscu, gdyż wykracza ona poza zakres niniejszych refleksji. Zdajemy sobie w każdym razie sprawę z wagi zagadnienia.

¹² K. Rahner, *Visioni e profezie. Mistica ed eseprienza della trascendenza*, Milano 1995, s. 133. Por. tenże, *Mystik. VI. Theologisch, Lexikon für Theologie und Kirche* (1962), t. 7, kol. 743–745.

¹³ Por. *Mysticism and Religious Traditions*, red. S. T. Katz, Oxford 1983.

Tutaj przypominamy tylko cztery zasadnicze formy, w których wyraża się mistyka chrześcijańska:

- mistyka oblubieńcza (np. św. Bernard z Clairvaux, Hadewijch),
- mistyka pasyjna (np. św. Franciszek z Asyżu, św. Katarzyna ze Sieny),
- mistyka Dzieciątka Jezus (np. Walef z Melrose, Friedrich Sunder)¹⁴,
- mistyka esencjalna (np. *Chmura niewiedzy*, Ruysbroek).

Kwestią drugorzędną jest pytanie się o to, czy zjednoczenie mistyczne jest doświadczane jako wynik zstępowania Boga do duszy czy wstępowania duszy do Boga. Podczas gdy w mistyce esencjalnej nie jest konieczne odniesienie do wcielenia, ponieważ zjednoczenie dokonuje się bezpośrednio między Bogiem i duszą (na przykład Eckhart rzadko mówi o Jezusie), inne formy mistyki posiadają zasadniczą koncentrację chrystologiczną (Oblubieniec, Mąż boleści, Dziecko), chociaż ostatecznie zmierzają do istoty Bożej.

Literatura mistyczna

Przechodząc do poszukiwań zmierzających do udzielenia odpowiedzi na pytanie, który tekst można uznać za mistyczny, zacznijmy od dokonania wstępnej eliminacji:

- a. Byłoby zasadniczym i bezkrytycznym błędem kierowanie się w wyborze tekstów mistycznych samym tytułem jakiegoś pisma. W takim postępowaniu trzeba by za dzieło mistyczne uznać na przykład rozprawę Leibniza *Von der wahren Theologia mystica* (1696). Tymczasem faktycznie podejmuje ona problematykę filozoficzno-gnozeologiczną, w której dokonuje się zestawienia między rzeczywistościami duchowymi i liczbami w systemie dwójkowym.
- b. Podobnie jak nie wszystkie pisma jakiegoś lekarza muszą dotyczyć medycyny, tak nie wszystkie pisma, których autorem jest jakiś mistyk, mają charakter mistyczny, a więc sam autor nie może stanowić kryterium kwalifikacji pism. Zgodnie z zasadami wypracowanymi przez hermeneutykę, należy trzymać się ścisłego rozróżnienia między *intentio operis* i *intentio auctoris*. Nie wszystkie pisma św. Bernarda z Clairvaux mogą więc zostać zakwalifikowane jako pisma mistyczne. Nie można wszystkich pism mistyka

¹⁴ Ta forma mistyki jest stosunkowo rzadka i niedoceniana w badaniach mistyki. Wiele elementów tej formy mistyki można znaleźć w pismach Leonii Nastał: *Uwierzyłam miłości. Dziennik duchowy, wybór listów*, Rzeszów 2000.

uznać za mistyczne, nawet jeśli wpływ doświadczenia mistycznego może się w nich jakoś odbijać, a nawet wpływać na konkretne ujęcie podejmowanych zagadnień.

- c. Skoro istnieje tendencja do mówienia o misticie jako fenomenie globalnym, obecnym w całej historii Kościoła, i skoro usiłuje się uznać wielu autorów, zwłaszcza wczesnośredniowiecznych, za autorów mistycznych, trzeba zwrócić uwagę, że między VII i XI wiekiem nie istnieje, w ramach tradycji łacińskiej, żaden tekst, który opisywałby doświadczenie ekstatyczno-jednoczące, ani nie ma refleksji teoretycznej nad takimi zjawiskami. Owszem, teologia wczesnochrześcijańska stanowi nieodzowne przygotowanie do pojawienia się pewnych zjawisk, a nawet jest im bardzo bliska. Dostarcza ona koniecznych podstaw teologii duchowości – kształtując obraz Boga i opisując drogi rozwoju duchowego wierzącego – które stanowią konieczny etap dojścia do przeżyć mistycznych, ale pisma z tej dziedziny nie są jeszcze pismami mistycznymi¹⁵.

Pierwsze przejawy doświadczenia mistycznego w sensie ścisłym można znaleźć w pismach św. Piotra Damiana i w medytacjach św. Anzelma, bądź do przypisywanych tym autorom (pomijamy tutaj kwestie wątpliwości dotyczących autorstwa), a więc pod koniec XI wieku. Utożsamienie literatury monastycznej odnoszącej się do kontemplacji, tak zwanej „teologii monastycznej”, z mistyką, jak czynią Jean Leclercq lub Bernard McGinn, pozbawia zagadnienie oryginalności¹⁶. Czytając uwagi tego ostatniego o domniemanych elementach mistycznych w monastycyzmie wczesnośredniowiecznym (między Grzegorzem Wielkim i Grzegorzem VII), w „misticie monastycznej”, jak mówi, z łatwością można zauważyć, że teksty z tej epoki, owszem, podejmują kwestie samotności, milczenia, medytacji, kontemplacji, a więc kwestie, które łączą się z doświadczeniem mistycznym, stanowiąc jego nieodzowne przygotowanie, ale są one pozbawione jakiegokolwiek bezpośredniego odniesienia do ekstatycznego zjednoczenia duszy z Bogiem.

Dopiero od końca XI wieku zaczyna się pojawiać literatura, w której znajdujemy liczne i różnorodne opisy doświadczeń mistycznych; są one tak liczne, że nie uwzględnia wszystkich nawet tak monumentalne opracowanie, jak *Dictionnaire de spiritualité*. Wśród pism dotyczących

¹⁵ Por. B. McGinn, *Fundamenty mistyki (do V wieku)*, tł. T. Dekert, Kraków 2009.

¹⁶ Por. B. McGinn, *Mystik. III. Historisch-theologisch, Lexikon für Theologie und Kirche* (2006) t. 7, kol. 589–590. Por. także *Duchowość chrześcijańska*, t. 1. *Początki do XII wieku*, red. B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq, tł. P. Blumczyński, S. Patlewicz, Kraków 2010.

duchowości i zjawisk duchowych istnieje bardzo określona grupa tekstów, od których trzeba zacząć zainteresowanie tekstami mistycznymi. Wprawdzie z różną intensywnością, ale można je wskazać w każdej epoce w drugim tysiącleciu. Za centrum literatury mistycznej należy przede wszystkim uznać teksty, które – idąc za najnowszą literaturą niemiecką – można zakwalifikować jako *Ego-Dokumente*. Autorem tego określenia jest W. Schulze¹⁷. Choć określenie nie ma jeszcze długiej historii, jest dzisiaj bardzo powszechnie stosowane ze względu na jego wyjątkową trafność. Obejmuje ono autobiografie, wspomnienia, wyznania, listy, modlitwy, lirykę itd.

Wszystkie inne formy pisane, które świadczą o zjawiskach mistycznych i zawierają wyniki prowadzonych w tym zakresie badań, stanowią dla mistyki coś w rodzaju infrastruktury akademickiej, gdyż napisane są „obojętnym” językiem analizy systematycznej, a więc nie relacjonują wprost doświadczeń mistycznych. Czytając liczne traktaty scholastyczne na temat mistyki od późnego średniowiecza aż do wieku XX, zauważa się bez trudu, że sposób traktowania doświadczeń mistycznych nie różni się od dyskusji nad zagadnieniami z dziedziny prawa kanonicznego czy teologii moralnej. Tymczasem doświadczenia bezpośrednio przeżywane są referowane przy pomocy języka gorącego, porywającego, niejednokrotnie pełnego dramatycznych napięć i zwrotów. Dla uchwycenia doświadczeń mistycznych mistycy często odwołują się do środków poetyckich, zwłaszcza o charakterze lirycznym, metaforycznym i symbolicznym, które w swoim założeniu służą wyrażeniu tego, co niewyraźalne.

Dla zilustrowania zagadnienia można by tutaj powołać się na mistyczki średniowieczne, u których znajdują się teksty tego typu. Należą do nich: Aniela z Foligno, Mechtylda z Magdeburga, Gertruda z Helfty, Hadewijch. Wśród mistyków na uwagę zasługuje chociażby Henryk Suzo. Jako przykład niech posłuży mało znana mistyczka średniowieczna, beginka wiedeńska Agnes Blannbekin († 1315), która tak opisuje swoje doświadczenie: *C. 179: Quomodo totaliter rapta fuit in deum. Tandem subito absorpta est intus in lumen mirificum et inflammata igne divino. Ibiq̄ue totaliter rapta est in deum, ut nec se ipsam adverteret nec aliud quam dei infinitam suavitatem, bonitatem et dulcedinem, qua*

¹⁷ W. Schulze, *Ego-Dokumente*, w: *Von Aufbruch und Utopie. Perspektiven einer neuen Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters; für und mit Ferdinand Seibt aus Anlass seines 65. Geburtstag*, red. B. Lundt, H. Reimöller, Köln 1992, s. 417–450; tenże, *Ego-Dokumente*, Berlin 1996.

*deum contuens fruebatur. Sicque inebriata est deo, ut etiam, si reditura esset ad esse proprium vel si aliter esse haberet, quam ibi habuit, non pensavit. Sicque se sensit deo in deo unitam, ut, quidquid vellet, quidquid desideraret, quaecunque scire cuperet, omnia ei praesto essent. Dixit quoque ineffabilia fore, quae ibi cognovit; nec per se, nec per similitudinem aliquam explicari posse paucis exceptis, quae infra subscripta sunt*¹⁸.

Centrum opisanego doświadczenia mistycznego stanowi całkowite zjednoczenie duszy z Bogiem: *deo in deo unitam*. W opisie wykorzystuje się liczne toposy języka mistycznego: *raptus, fruitio, ebrietas, sapientia, ineffabilitas*, utożsamienie woli ludzkiej w wolą boską (*voluntas*). *Inflamata, suavitas, dulcedo* – są wyrażeniami, które dowodzą ewidentnego poruszenia psychiczno-cielesnego widzącej, jak również jej dogłębnego zaangażowania emocjonalnego. Ten tekst należy do *Ego-Dokumente*, mimo iż nie został on spisany przez samą mistyczkę. Spisujący wyznania przekazał wiernie to, co usłyszał; jego rola w stosunku do opisywanego zjawiska jest bierna – nie był redaktorem tekstu; starał się tylko jak najwierniej wyrazić niemieckie słowa swojej penitentki w języku łacińskim, dla potwierdzenia wierności wykonanej pracy włączając do opisu nawet niektóre słowa w języku niemieckim. Fakt, że zwłaszcza mistyczki nie piszą własnoręcznie w niczym nie pomniejsza jakości opisywanych doświadczeń i nie kwestionuje jakości mistycznej samych pism. Jak wiadomo, byłoby tak samo trudne szukać autografów mistyków, jak większości poetów średniowiecznych. Mamy tylko bardzo rzadkie przypadki pism napisanych własnoręcznie – posiadamy do dyspozycji jedynie dwie strony zapisane osobiście przez św. Brygidę w języku starszszwedzkim. Zazwyczaj mamy do dyspozycji kopie lub opracowania kopii. Wywołuje to pewne trudności, łącznie z budzeniem podejrzeń pod adresem niektórych pism, uznawanych za interpolację liryczną jakichś ogólnych doświadczeń. Chociaż i takie przypadki są możliwe, to nie można radykalizować zajętogo stanowiska. Jak wielką wagę przykładali sekretarze do wiernego przekazania spisywanych treści, świadczy wypowiedź Rajmunda z Kapui spisującego wyznania św. Katarzyny ze Sieny i dokonującego ich tłumaczenia na język łaciński. Napisał o wykonanej przez siebie pracy: „Niechaj nikt nie myśli, że do tych tekstów, które wziętem z dzieła Katarzyny i przetłumaczyłem,

¹⁸ *Leben und Offenbarungen der Wiener Begine Agnes Blannbekin († 1315)*, wyd. i tł. P. Dinzelbacher, R. Vogeler, Göppingen 1994, s. 370.

dodałem coś własnego. Biorę na świadka samą Pierwszą Prawdę, o której tam jest mowa, że wspomniane dwa tematy, tak jak je zawiera jej książka, którą podyktowała, ja z języka potocznego przetłumaczyłem na łacinę, nic nie dodając i niczego nie zmieniając, owszem na ile potrafiłem, zachowałem także porządek słów i starałem się, na ile to jest zgodne z językiem łacińskim, tłumaczyć tekst dosłownie"¹⁹.

W podobnej sytuacji znajdują się pisma wielu mistyczek i mistyków, nie tylko w średniowieczu, ale i w okresie późniejszym, gdy na przykład pewne zjawiska znamy tylko z opisów o charakterze biograficznym, spisanych na podstawie świadectw danych przez samych mistyków i ludzi z nimi związanych, czy też w oparciu o pozostawione notatki interpretowane w świetle relacji świadków.

Skoro w większości przypadków dotyczących średniowiecza byłoby rzeczą niemożliwą dowieść z absolutną pewnością autentyczności historycznej opowiadanego doświadczenia, nie traktuje się kryterium autentyczności jako decydującego dla przypisania jakiegoś tekstu do literatury mistycznej. Wystarczy, że jest prawdopodobne, iż do niej należy. Mimo że rozróżnienie między tekstem autentycznym i tekstem fikcyjnym zawsze jest ważne dla historyka mentalności, to nie można na tej podstawie decydować o uwzględnieniu czy też wykluczeniu jakiegoś tekstu z grupy tekstów mistycznych. W wielu przypadkach nie można powiedzieć niczego pewnego o pochodzeniu tekstów. Ponieważ jednak chodzi o literaturę, to nie ma powodu, by wykluczać teksty fikcyjne, byleby mówiły o doświadczeniu ekstatycznego zjednoczenia z Bogiem.

Pomijając problem autentyczności, według proponowanej definicji, każdy tekst, który dotyczy relacji autobiograficznej lub biograficznej o doświadczeniu mistycznym lub który zawiera analizę takiego doświadczenia z punktu widzenia dogmatycznego, filozoficznego, historycznego itd., może być uznany za przykład literatury mistycznej. Należą zatem do niej wszystkie *Ego-Dokumente*, wszystkie biografie mistyków, które traktują o ich życiu wewnętrznym, a także refleksje teoretyczne o możliwościach i formach zjednoczenia mistycznego, jak ma miejsce u Bernarda, Bonawentury, Gersona, Jakuba z Paradyża²⁰ itd. Należy jednak wykluczyć liczne pisma, które tradycyjnie są zaliczane do literatury mistycznej, a które zawierają najczęściej jakieś proroctwa i wizje. Za przykład

¹⁹ Rajmund z Kapui, *Żywoł świętej Katarzyny ze Sieny*, tł. K. Suszyło, Poznań 2010, s. 335.

²⁰ Por. K. Górski, *Teologia mistyczna Jakuba z Paradyża*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 27 (1979) z. 1, s. 217–230.

mogą służyć dzieła Hildegardy z Bringen, czy większość wspomnianych wyżej traktatów i kazań Mistra Eckharta. Nie da się nigdzie pokazać, że Mistrz Eckhart miał jakieś doświadczenie zjednoczenia z Bogiem. Także Hildegarda z Bringen nie miała takich doświadczeń. Owszem, podziwiała dzieła św. Bernarda, ale rzadko wspomina Jezusa w swoich pismach – nic nie dowodzi przeżycia przez nią doświadczeń z dziedziny mistyki oblubieńczej. Podobnie jest z jej przyjaciółką, Elżbietą z Schönau, u której nie ma doświadczeń zjednoczenia z Bogiem.

Należy wykluczyć także teksty autorów, którzy z całą pewnością mieli doświadczenia ekstatyczne – na przykład *Ćwiczenia* Gertrudy z Helfty – ponieważ te głębokie teologicznie i psychologicznie medytacje nie odzwierciedlają wprost takich doświadczeń. Dotyczy to także wielu dzieł autora niezwykle ważnego komentarza mistycznego do *Pieśni na pieśni* – Bernarda z Clairvaux, dzieła wspomnianego Rajmunda Lulla *Księga o Przyjacielu i Ukochanym*, listów duchowych Henryka Suza, którego autobiografię natomiast należy zaliczyć do najważniejszych przykładów tekstu mistycznego²¹ itd. Taka zawężona koncepcja mistyki zakłada więc wykluczenie niektórych postaci średniowiecznych, które weszły już do kanonu historii mistyki. To samo dotyczy historii mistyki polskiej, choć tutaj wciąż jesteśmy na początku badań. Gdybyśmy uznali istnienie jakiegoś ścisłego „kanonu” w tej dziedzinie, to bezkrytycznie wykluczilibyśmy tym samym wszelką dyskusję.

Wydaje się, że w tym miejscu trzeba sformułować kilka uwag odnośnie do zjawisk wizjonerskich, które znajdują się w biografiami oraz pismach świętych, i nie tylko. W większości przypadków teksty te nie mają bezpośrednich i uzasadnionych związków z mistyką. Większość z nich mówi o ukazywaniu się świętych, symbolach, duchach, czy nawet demonach, ale nie wynika z nich jakaś osobista zażyłość z Bogiem, czy też, a nawet tym bardziej, zjednoczenie duszy z Bogiem. Celem takich manifestacji jest często przekazanie jakiegoś polecenia (np. założenie klasztoru, czy zbudowanie kościoła), czy też informacji o stanie łaski osoby żywej lub zmarłej, ale nie są one odzwierciedleniem miłującego kosztowania Boga. Nawet jeśli wizje tego typu stają się udziałem mistyka, nie mają wiele wspólnego z mistyką; jako przykład mogą służyć objawienia św. Brygidy Szwedzkiej.

Można więc powiedzieć, że wizjoner niekoniecznie jest mistykiem, podczas gdy nie zna się mistyka, który nie był przynajmniej w jakimś

²¹ Por. Henryk Suza, *Życie*, tł. W. Szymona, Poznań 1990.

stopniu „widzącym”, nawet jeśli można teoretycznie zredukować doświadczenie mistyczne do zjawiska pozbawionego wyobrażeń i obrazów. Jako przykład można podać mistykę nadreńską. Gdy Mistrz Eckhart – mistyk wyłącznie teoretyczny – uczy o narodzinach Boga w duszy, chodzi oczywiście o temat należący do mistyki jednoczącej, to jednak opisuje je w kluczu bardziej ontologicznym niż doświadczalnym. Nigdzie nie powiedział, że osobiście przeżył narodziny duchowe.

Natomiast hymn *Jesu dulcis memoria*, wywodzący się ze środowiska cysterskiego, przypisywany także św. Bernardowi z Clairvaux, stanowi jeden z rzadkich i wyjątkowych przypadków średniowiecznej literatury religijnej, który trzeba zakwalifikować jako mistyczny w sensie ścisłym, ponieważ w całości dotyczy on miłości do Jezusa i zjednoczenia z Nim.²² Jan natomiast należy określić *Objawienia* św. Brygidy Szwedzkiej? Czy jest to tekst o charakterze mistycznym? Trzeba powiedzieć, że właściwie znajduje się w nich tylko niewielki fragment, który można uznać za mistyczny. Relacjonuje on rozmowę między oblubienicą i Bogiem, w której pojawiają się pojęcia należące do języka mistycznego: „objąć”, „pocałunek”, „słodycz”, „miłość” itd. Wszystkie inne wizje i opisy mają charakter prorocत्व, napomnień, gróźb itd.²³ Brygida odegrała niewątpliwie ważną rolę w rozwoju mistyki pasyjnej, ale ona sama nie doświadczyła jej w swoim ciele, jak miało miejsce w przypadku wielu mistyków – ona widziała sceny bólu Chrystusa, ale nie przeżyła go osobiście²⁴. Podobnych przykładów można by pokazać dużo więcej.

Na podstawie dotychczasowych analiz można powiedzieć, że mamy do dyspozycji trzy pierwszorzędne kategorie tekstów mistycznych:

- a. Teksty mistyczne w sensie najbardziej ścisłym, to znaczy takie, które mówią o doświadczeniach zjednoczenia duszy z Bogiem.
- b. Teksty w dużej części mistyczne, których centrum stanowi wydarzenie zjednoczenia, chociaż podejmują również inne zagadnienia, na przykład dotyczące rozwoju życia duchowego.
- c. Teksty o różnym charakterze, ale zawierające fragmenty mistyczne.

Wśród tych tekstów należy pierwszorzędnie wyróżnić pisma zakwalifikowane jako *Ego-Dokumente*, odnoszące się do mistyki praktycznej

²² Por. Anonimo Cistercense del XII secolo, *Jesus dulcis memoria*, red. M. Fioroni, Milano 2004.

²³ Por. Brygida Wielka, *Objawienia i inne dzieła*, tł. J. Hojnowski, S. Kafel, T. Wietecha, Kraków 2004.

²⁴ Por. P. Dinzelsbacher, *S. Brigida e la mistica del suo tempo*, w: *Santa Brigida profeta dei tempi nuovi. Atti dell'Incontro internazionale di studio (Roma, 3-7 ottobre 1991)*, Roma 1993, s. 267-302.

oraz dzieła spekulatywne na temat zjawiska mistycznego i dróg, które do niego prowadzą. Nie ulega wątpliwości, iż należy uwzględnić także pewną grupę pism podejmujących refleksje teoretyczne o przeżywanym doświadczeniach. Do pism mistycznych należy więc zaliczyć traktaty Ruysbroeka czy *Teologię mistyczną* Jana Gersona.

Jeśli przyjmie się takie zawężone rozumienie tekstu mistycznego, pojawiają się pewne trudności i zastrzeżenia, zwłaszcza ze strony tych, dla których przymiotnik „mistyczny” posiada sens zupełnie dowolny i przyzwyczaili się do jego używania. Pojęcia są jednak tym użyteczniejsze, im bardziej są ścisłe. Jan Gerson pisał o mistykach: „*Sunt alii, quanquam rariores, qui [...] sociantur ei [Deo] velut amicus ad amicum, ymmo suaviori familiaritate coniunguntur eidem sicut sponsa ad sponsum* – Niektórzy, raczej bardzo nieliczni, [...] łączą się z Nim jak przyjaciel z przyjacielem, co więcej, jednoczą się z Nim słodsza zażyłością niż oblubienica z oblubieńcem”²⁵. Mistyka traci wielkie znaczenie duchowe, eklezjalne i historyczne, jeśli zostanie pozbawiona charakteru elitarnego, a więc przestanie być darem udzielonym „raczej bardzo nielicznym”, i udzielanym raczej rzadko. Takie było już przekonanie Bernarda z Clairvaux: *Rara hora et parva mora*.

La mistica e il testo mistico

Nel presente articolo si cerca una definizione della mistica e del testo mistico. La questione rimane continuamente essenziale, in quanto la parola mistica viene utilizzata in modo irresponsabile, perdendo il significato proprio. Come punto di partenza viene presa la celebre definizione di Giovanni Gerson secondo cui la mistica è *cognitio Dei experimentalis*. È una definizione che mantiene la sua validità metodologica e indica la specificità della mistica, legata profondamente all'esperienza cristiana. L'altra questione riguarda la concezione del testo mistico. Anche in questo caso occorre mantenere l'attenzione metodologica per non perdere di vista la specificità del testo mistico. La definizione del testo mistico è essenziale per studiare la storia della mistica e le questioni riguardanti il linguaggio mistico. In ambedue questioni si tratta della vitalità della fede cristiana e della cultura.

Słowa kluczowe: wiara, mistyka, tekst mistyczny

²⁵ Jan Gerson, *De mystica teologia* 2, 1 (s. 220–221).

ROMAN J. LEBIEDZIUK CR
RZYM

ALCHEMIA NASZEGO OBCOWANIA (I JEDNOCZENIA SIĘ) Z BOGIEM

Alchemia – obcowanie i zespolenie duszy ludzkiej z Bogiem, Boska alchemia łaski jest przedmiotem poniższych rozważań¹. Na początek kilka słów wyjaśnienia. Tytuł tych raczej „luźnych” i nienaukowych rozważań został zainspirowany lekturą znanej książki Jana Parandowskiego². Samo słowo „alchemia” jest godne krótkiego objaśnienia, ponieważ zazwyczaj kojarzy się ono wyłącznie z różnego rodzaju pseudonaukowymi i ezoterycznymi zabiegami w celu pozyskania eliksiru nieśmiertelności. Pochodzenie słowa „alchemia” nie jest jasne. Według niektórych mamy tu do czynienia z terminem arabskim, będącym już kombinacją arabskiego rodzajnika określonego *al* i greckiego członu *chemeia/chemia*: *al-kīmiyā*: *al-* + *kīmiyā*³, na oznaczenie „chemii”, tj. „fuzji” (z greckiego czasownika *cheo* – „wylewam, rozlewam”). Inna interpretacja dowodzi, że i drugi człon jest arabskim słowem *chema* – „tajemnica, sekret”. Twierdzi się też jeszcze, że mamy tu późnogreckie *khēmeia*, *khumeia*, od greckiej nazwy Egiptu *Khēmia*.

Zakłada się, że początku sztuki zwanej „alchemią” należy szukać w hellenistycznej Aleksandrii *apud Aegyptum* (jak ją wtedy nazywano) w okresie świetności jej naukowego rozkwitu. Alchemia została

¹ Zostały one zaproponowane księżom i braciom z Kolegium Polskiego w Rzymie, 24 kwietnia 2009 roku i mają charakter bardziej kolokwialny niż literacki.

² Jan Parandowski, *Alchemia słowa*, Warszawa 1986 [1955].

przeniesiona później na grunt europejski w recepcji średniowiecznego islamu³. Po raz pierwszy termin ten został prawdopodobnie użyty przez współczesnego Konstantynowi Wielkiemu (jesteśmy już w IV wieku) Giulio Firmico na oznaczenie efemerycznej wiedzy, czy sztuki, przejętej od Arabów, która rzekomo pozwalała tak stapiać ze sobą metale nieszlachetne, by z tej fuzji powstawało szlachetne i cenne złoto. Albo też dawała możliwość komponowania lekarstwa zdolnego do leczenia wszystkich chorób, albo produkowania eliksiru wiecznej młodości i nieśmiertelności. Stała się zatem alchemia rodzajem filozofii chemii, sztuką produkcji niezwykłych i cennych rzeczy (złoto, panaceum, eliksir długowieczności), przy użyciu prostych i nieszlachetnych elementów.

Alchemia może być traktowana z jednej strony jako tajemnicze próby badania związków człowieka z kosmosem i jego Stwórcą od strony filozofii relacji, która przekształca grzesznika w byt doskonały (ezoteryzm); albo jako próba transmutacji podstawowych i nieszlachetnych metali w złoto, katalizę płynów w eliksir życia, panaceum, czy kamień filozoficzny (egzoteryzm).

O ile fakt ezoteryzmu, egzoteryzmu i pseudonaukowości należy spokojnie poniechać, o tyle same zabiegi używania prostych elementów w celu pozyskiwania „lekarstwa nieśmiertelności” bardzo nas interesują, oczywiście z punktu widzenia wymownej analogii. **Chodzi o takie mieszanie prostych i nie-cennych elementów, które doprowadzi do wielkich rzeczy: złota mądrości, panaceum na biedy moralne i eliksiru zmartwychwstania.**

W świetle tak pojętej (duchowej) alchemii podstawowe pytania, które powinniśmy sobie zadawać często, a przynajmniej w kluczowych momentach roku liturgicznego tak byłyby sformułowane: „**Czy obcujemy z Bogiem żywym?**”, „**Jak to czynimy?**”, „**Jakie są skutki tego obcowania?**”

Psalm 15 – Kto jest godzien obcować z Bogiem?

Jahwe, kto może gościć w Twym świętym Namiocie,
kto jest godzien przebywać na Twej świętej górze?
Ten, kto prowadzi żywot nieskalany
i pełni sprawiedliwość,

³ Dla zainteresowanych jedynie alchemią: L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* (1923–1950; VIII tomów); A. J. Hopkins, *Alchemy. Child of Greek Philosophy* (1943); C. A. Burland, *The Arts of the Alchemists* (1967); J. Lindsay, *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt* (1970).

kto żywi w sercu myśli prawe
i językiem swym nie szerzy oszczerstw;
kto nie wyrządza zła bliźniemu swemu
ani nie rzuca potwarzy na swego przyjaciela;
kto odrażonego ma w pogardzie,
ale tych, którzy się Jahwe boją, darzy szacunkiem;
kto nie narusza przysięgi danej przyjacielowi,
nie pożycza pieniędzy na lichwę
i nie da się przekupić darami przeciw niewinnemu.
Kto tak postępuje, nigdy się nie zachwieje.

My gościmy w świętym miejscu Boga Ojca dzięki przebitemu boku wi Syna. Kluczem jest dla nas jest greckie nu,ssw „kłuć, żgać, pchnąć, przebijać” (J 19,34) – przebicie boku Jezusa otwiera podwoje Ojcowskiego Domu. Misterium Paschalne otwiera nam na oścież drzwi domu Ojca, gdzie czeka na nas przygotowane mieszkanie (por. J 14,2–3).

Kościół w Laodycei (Ap 3,20) wie jednak, że istnieje ryzyko przeoczenia lub zlekceważenia faktu otwartych drzwi. Chodzi o Boskiego Gościa, który stoi u bram naszego życia i serca, i kołacze. Niebo dobija się do nas ofiarując mieszkania już przygotowane na miarę naszego życia.

Nasze chrześcijańskie życie jest życiem wiary. „Wiara – to obcowanie z tajemnicą Boga” (Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, 17), a „uwierzyć – to znaczy «powierzyć siebie» samej istotnej prawdzie słów Boga żywego, znając i uznając z pokorą, «jak niezbadane są Jego wyroki i niezgłębione Jego drogi»” (Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, 14).

Z Bogiem człowiek obcuje poprzez wiarę, która przelewa się (greckie: *cheo* – część słowa *al-chemia*!) w miłość. Ta „wiara, która działa przez miłość” (Gal 5,6) jest podstawowym znakiem wewnętrznego prowadzenia przez Ducha Świętego. Coraz bardziej dawać się wciągać w życie Boże, coraz bardziej otwierać się na Boga i powierzać Jemu jest najgłębszym sensem i ostatecznym celem życia chrześcijanina.

I *Vacare Deo*

Św. Anzelm z Aosty we wstępie do swego *Proslogion*'u stawia zasadę ***credo ut intelligam*** („wierzę by zrozumieć“):

Vaca aliquantulum Deo, et requiesce aliquantulum in eo. 'Intra in cubiculum' mentis tue, exclude omnia praeter deum et quae te iuvent ad querendum eum, et 'clauso ostio' quaere eum. Dic nunc, totum 'cor meum', dic nunc deo: 'quaero vultum tuum; vultum tuum, domine, requiro'⁴.

Na trochę choć oddaj się do dyspozycji Bogu i odpocznij w nim nieco. Wejść do izdebki (Mt 6, 6 *in abscondito*, w ukryciu) twojego umysłu, pozostaw na zewnątrz wszystko z wyjątkiem Boga i tego, co sprzyja jego poszukiwaniu, i zamknąwszy drzwi szukaj go. Rzeknij teraz, o serce moje całe niepodzielne, rzeknij teraz Bogu: „Szukam Twojego oblicza; twojego oblicza, Panie, szukam” (Ps 26, 8).

Vacare Deo – „uwolnić się dla Boga”, „uczynić wakacje dla Boga” – przynależy do tradycji monastycznej, która podkreśla nie tyle opuszczenie świata, ile raczej oddanie przede wszystkim przestrzeni życia Jedynemu Bogu.

Dla nas – ekspertów od spraw Bożych – budzenie pragnienia pełni życia Bożego jest niezmiernie potrzebne. Przez to wychylanie się ku Bogu wyrabia się w naszej duszy zgoda na tajemnicę, postępuje pogłębienie powierzenia siebie samego Bogu. Gdy tego brakuje, wtedy (niestety) nasz pełen elegancji cynizm zawodowy, albo duszpasterska arogancja, stają się już nawet nie maską, ale drugą naturą.

Chodzi zatem o osadzenie relacji z Bogiem na głębi prawdy, a nie na skuteczności kosmetyki zewnętrznej, ponieważ nasze „bycie-w-Bogu” jest jedynie skutecznym sposobem pasterzowania w imieniu Jezusa Chrystusa.

Na pytanie o sposób spotykania się z Bogiem (Czy na górze? Czy w świątyni?), Jezus kieruje Samarytankę od razu do tego, co najistotniejsze. „Nadchodzi godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i Prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec” (J 4,23)⁵.

⁴ Anselmo D'Aosta, *Proslogion. Gaunilone, Difesa dell'insipiente. Risposta di Anselmo a Gaunilone*, ed. Italo Sciuto; testo latino a fronte, Rusconi Libri; Milano 1996, s. 88–89 (I.97).

⁵ Wojciech Giertych OP, „W Drodze” 8(300)/1998.

Św. Augustyn zachęca w *De vera religione*, 39,72: „szukaj w tobie samym: *in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*”.

Do alchemii obcowania z Bogiem należy zatem ta podstawowa kategoria: ***vacatio a Deo*** człowieka, w którym – z natury jego stworzenia – zamieszkuje Prawda, a niej jej atrapy. Szukanie Prawdy, szukanie oblicza Bożego w samym jądrze naszego jestestwa jest w praktyce niczym innym jak bytowaniem człowieka mistycznego, który oczyszcza się w obliczu Prawdy i dzięki Prawdzie.

Człowiek mistyczny to ten, kogo pragnieniem i celem jest bezustanne obcowanie i zjednoczenie się Bogiem w Prawdzie, innymi słowy w Chrystusie. Zatem każdy autentyczny chrześcijanin jest człowiekiem mistycznym, z racji swojego powołania do wiary.

Wiara jest początkiem prawdziwego życia. Prosta wiara jest odważnym pragnieniem poznania, bycia poznany i przemienionym w Chrystusa, według formuły Pawłowej z Gal 2,20–21:

Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie. Nie mogę odrzucić łaski danej przez Boga.

Powiedzenie wyjęte z Psalmu 46: „Zatrzymajcie się i poznajcie, że Ja jestem Bogiem” (***Vacate et videte, quoniam ego sum Deus*** – Ps 46, 11) św. Jan od Krzyża interpretował w ten sposób:

Uspokójcie się i zobaczcie, że ja jest Bogiem. Innymi słowy: uwolnijcie się od wszystkich rzeczy, tak wewnętrznie, jak i zewnętrznie, a zobaczycie, że ja jestem Bogiem (*Droga na górę Karmel*, II, 15,5).

Psalm 50, 13 mówi:

Nie odrzucaj mnie od swego oblicza i nie odbieraj mi świętego ducha swego!

To niezwykle trudne zadanie pozostawania w izdebce serca św. Anzelm widzi w perspektywie osoby Boga i „każdej rzeczy, która sprzyja jego poszukiwaniu”. Nasze pragnienie tego *vacatio a Deo* jest banalnie nieodzownym warunkiem życia, które tylko w Nim może mieć sens. Od nas oczekuje się przyzwolenia, oddania przestrzeni, „pola”, Bogu. W istocie swojej *vacare Deo* jest konkretnym ruchem w kierunku Prawdy. Prostym elementem: punktem wyjścia do poddania się Prawdzie.

II

Ruminatio Scripturae

Drugim podstawowym elementem alchemii obcowania z Bogiem wydaje się być *ruminatio Scripturae* – przeżuwanie Słowa. Jest ono rodzajem sakramentu. Jest doskonałym sposobem schodzenia do głębi samego siebie poprzez odzwierciedlenie siebie w odwiecznym Słowie. Jest schodzeniem do głębi własnego jestestwa, gdzie „na dnie duszy” – jak mówi Mistrz Eckhart – zamieszkuje Prawda.

Wchodząc do własnego wnętrza poprzez „przeżuwanie” żywego i skutecznego Słowa, które zdolne jest uczynić to, co samo zapoczątkowało w momencie naszego poczęcia stajemy się odporni na zagrożenia indywidualizmu.

Bóg przemawiając za pomocą tysięcy ludzkich słów Pisma Świętego okazuje się Bogiem dialogu, jaki Duch prowadzi w celu ożywienia i uratowania ludzkości poprzez Słowo Wcielone — poprzez Chrystusa. Słowo posiada dynamikę (moc) Ducha Świętego, a jest to dynamika komunikacji osób – zbawczy dialog.

Mistrz Eckhart, XIII-wieczny niemiecki dominikanin mówi o istnieniu w każdym człowieku „iskierki Ducha” („źródła”, „głębi duszy”, „warownego miasteczka”) — najbardziej szlachetnej władzy, „która jest miejscem, gdzie urzeczywistnia się obecność Boga”. Każdemu z nas, poprzez poczęcie i narodzenie się „zadana” zostaje „myśl serca”, która dojrzewa w głębi ludzkiego jestestwa przez całe nasze życie i którą można poznać bez większego trudu, choć w rzeczywistości i faktycznie „tylko niewiele dusz żyje w swym wnętrzu i z niego (...)”. Ta „myśl serca”, czy jak to inaczej można nazwać, jest – czy powinna być – w stałym dialogu ze Słowem Wcielonym, pełnym Ducha. Kontrapunktem mojego najgłębszego „ja”, przyczyna rozwoju „iskierki Ducha” jest Odwieczne Słowo, którego moje prawdziwe „ja” chce być jedynie wiernym „przysłówkiem”.

Według Mistrza Eckharta Bóg już przebywa w ludzkiej duszy, a ona sama zanurzona jest w wieczności. Bóg, zatem żyje w nas, a droga mistyka wiedzie do poznania Go w głębi własnej duszy. Mistykiem jest każdy chrześcijanin, który nie daje się sparaliżować czy to przez zwyczajny i codzienny, czy też przez intelektualnie wyrafinowany i zewnętrznie elegancki egocentryzm.

Paradoks alchemii obcowania z Bogiem polega na tym, że wejście w siebie nie jest koncesja dla mojego „ja”, ale staje się rodzajem

permanentnego *vacatio* wyłącznie dla Boga, dzięki Słowu, które jest Słowem Pisma Świętego.

Angelus Silesius, XVII-wieczny poeta z Wrocławia⁶, w spolszczonym przez Adama Mickiewicza dwuwierszu, daje nam tę przestrożę:

Wołasz Boga; On często chodzi po kryjomu
I puka do drzwi twoich, aleś rzadko w domu.

Bóg, „chodzi po kryjomu” w sakramencie Słowa Bożego. To jest Jego inicjatywa i Jego dar. Nam pozostawione jest jedynie przyzwolenie na Jego Słowo, a nie wysiłek „ściągnięcia” Go pod dach naszego egoizmu. Słowo (jedyne i wieczne) wypowiedziane jest lekarstwem dla mojej duszy.

III *Gelassenheit*

Słowo Boże zachęca mnie do rezygnacji z siebie. Za przykładem Maryi i przez analogię anioł zwraca się i do nas ze słowami błogosławieństwa: jesteś błogosławiony, ponieważ uwierzyłeś Słowu danemu ci od Pana.

Dobrowolnej i dobrze umotywowanej rezygnacji z własnej woli, poznanie co owa rezygnacja oznacza, stopniowe aż do całkowitego oddanie Bogu, które Mistrz Eckhart nazywa „odosobnieniem” (*Gelassenheit*)⁷ jest trzecim elementem alchemii obcowania z Bogiem, a zarazem jest jej pełnią i kresem. Można tę rezygnację określić, jako ufne i odważne

⁶ Johann Scheffler, przyjął pseudonim (religijny) Anioł Ślązak (Angelus Silesius). Urodzony w 1624 we Wrocławiu i tam zmarły w 1677. Pochodził z rodziny luterańskiego mieszczańca wrocławskiego i był wszechstronnie wykształcony. Studiował medycynę, historię i filozofię w Strasburgu, Lejdzie i Padwie, gdzie uzyskał tytuł doktora. Interesował się myślą wielkich mistyków i teozofów, jak na przykład: Johann Ruysbroeck, Jakub Boehme, Mistrz Eckhart, Daniel Czepko z Brzegu, Abraham von Frankenberg. W 1653 roku przeszedł na wiarę rzymskokatolicką, przyjmując na chrzcie imię Angelus. Jest powszechnie uznawany za najwybitniejszy poetę mistycznego niemieckiego Baroku. Jego najwybitniejsze dzieło to *Cherubinischer Wandersmann* (*Cherubowy Wędrowiec*). Jest zbiór 1600 dwuwierszowych aforyzmów w formie wierszowej zwanej aleksandrynami o treści mistyczno-filozoficznej.

⁷ Por. „*Gelassenheit*” jako pojęcie filozoficzne i religijne (mistyczne) w: F. Kambartel, *Gelassenheit*, [w:] *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, t. III, 2008; E. A. Panzig, *Gelâzenheit und Abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart*, Leipzig 2005.

przyjmowanie wszystkiego, co niesie życie. Jest to pełne odwagi zawieszenie się Ojcu Jezusa Chrystusa. Tym niemniej i niestety takie określenia mogą trącić kaznodziejstwem.

Chodzi bowiem o to, że punktem wyjścia naszego prawdziwego obcowania z Bogiem jest zwyczajna, dobra wola, ale nie ona przede wszystkim. Podtrzymywanie dobrej woli nie wymaga siły charakteru. Sama bowiem zdolność stawiania sobie wymagań jest konieczna, ale może frustrować, gdy nie udaje się wypełnić tego, co zostało obiecanie lub zaplanowane. Postawione wymagania zmuszają do czegoś, co jest czystym i silnym pragnieniem serca: „Panie mój Boże, szukam Twego oblicza”, „pragnę”, „chcę”. Jednakże rezultaty tego pragnienia pozostają całkowicie poza naszą kontrolą, a brak dobrych owoców pożądania może prowokować głęboką frustrację. Człowiek widzi siebie w swojej niemocy, w swoim obnażeniu i nicości. Prawda odsłania się jednak tym, którzy się na nią otwierają.

Praktycznie to właśnie nicość jest gwarancją zjednoczenia z pełnią Prawdy, bycia wchłoniętym przez Prawdę. „Bo to, co najwyższe nie może się ostać bez tego, co najniższe”⁸. To ona nas wyzwala (zob. J 8, 32). To, co najwyższe wyzwala to, co najniższe i w tym wyzwoleniu znajduje wypełnienie misji miłości. Natomiast kłamstwo wymaga konstrukcji i ukrywania, i nie ma możliwości oddania się przez miłość na pastwę klęski. Nie ma potrzeby najniższego, bo chce konstruować, a nie dawać. Chce otwierać a nie pozwalać się otworzyć.

„Szukam Twego oblicza oznacza”: pozwalam, by Prawda, która zamieszkuje we mnie odsłoniła się. Etymologia rzeczownika *a-létheia* wyraźnie to pokazuje – prawda to wszystko to, co nie jest zapomnieniem i ukryciem.

Gdybyśmy tylko zechcieli dać się przywoływać przez Boga! Niestety, często opacznie rozumiemy Jego sposób działania, gdy próbujemy wydobyć prawdę, którą w nas umieścił. Poznanie Prawdy i oddanie się Prawdzie to dwuczłon zależności, który posiada charakter sprzężenia zwrotnego.

Oddanie się Prawdzie jest podstawą stanu duchowego zwanego „od osobnieniem” (*Gelassenheit*). Idee powierzenia się i całkowitego poddania się Prawdzie można bez trudu odnaleźć w Ewangelii Jana. Duch Boży Paraklet jest nazwany „przewodnikiem”, który stopniowo, ale w sposób pewny i skuteczny prowadzi uczniów do całej prawdy. Przewodząc nam w drodze czyni to w „całej prawdzie”, możliwej w konkretnym momencie.

⁸ O naśladowaniu Chrystusa, II.2.14.

„Wszystko jest łaską” – mówiła św. Teresa z Lisieux dodając: „trzeba jedynie we wszystkim widzieć działanie Jezusa”. Parafrazując można powiedzieć: „wszystko jest łaską, trzeba tylko we wszystkim poddać się Prawdzie”. Wszystko jest łaską otrzymywaną za pośrednictwem „innego” Parakleta, który od Zmartwychwstania jest uczniom dany.

Jednak wyznanie wiary „wszystko jest łaską” poddane jest przez pragmatycznie i racjonalistycznie nastawionego współczesnego człowieka poważnej krytyce. Uważamy, że trzeba być realistą i mieć zdrowy rozsądek, brać życie „na trzeźwo”, i widzieć, jak wiele rzeczy banalnych i codziennych przeczy tezie o obecności Boga we wszystkim. Tu jednak przychodzi nam z pomocą *ruminatio Scripturae*. „Przeżuwanie” Słowa Bożego należy bowiem rozumieć również jako akt zawierzenia niezwykłej dynamice Słowa, ponieważ stało się ono Ciałem i to Ciałem Zmartwychwstałego.

Przypominamy sobie modlitwę Psalmisty, który stwierdza: „Twoje słowo jest światłem na mojej ścieżce” (Ps 119, 105). Oraz: „Ukażesz mi ścieżkę życia” (Ps 16, 11). Przeżuwanie Słowa, które jest światłem codzienności, staje się zatem pomocą i umocnieniem.

Poucę cię i wskażę drogę, która pójdziesz; umocnię moje spojrzenie na tobie (Ps 32, 8).

Pan światłem i zbawieniem moim (Ps 27, 1).

Albowiem w Tobie jest źródło życia i w Twojej światłości oglądamy światłość (Ps 36, 10).

Mnie w załóżku widziały Twoje oczy i w Twojej księdze zostały spisane wszystkie dni, które zostały przeznaczone, chociaż żaden z nich [jeszcze] nie nastąpił (Ps 139, 16).

W łonie Ojca, otrzymałem fundament bezpieczeństwa i cokolwiek nie jest łonem Ojca (J 1,18) stanowi fundament trwogi i bólu⁹. Dotyczy to Wcielenia Boskiego Słowa i dotyczy również mnie, który w tym wcieleniu ma udział poprzez moje jestestwo w ciele. To, co Stary Testament mówi na temat Słowa Boga zostało ostatecznie przetransponowane na Jezusa Chrystusa. Wcielone Słowo, przebite, jak Baranek stojący „na nogach” na wiekuistej Górze Syjon, jest nie tylko światłem poznania na ścieżce życia, ale jest przede wszystkim Pasterzem, który wiedzie

⁹ Por. W. Stinissen, *Mały przewodnik po zmaganiach wiary*, „W Drodze” 7(420)/2008.

do jego źródeł. Słowo jest Pasterzem. Prawda jest Pasterzem naszego jestestwa (por. Ap 5, 14).

Oddanie się Prawdzie, która jest „jakby zabitym, żywym Barankiem” (Ap 5, 6) stanowi samo jądro rzeczywistości „odosobnienia” (*Gelassenheit*). To oddanie jest jak eros z *Uczty* Platona, jak miłosne pragnienie Absolutu przez duszę ludzką (św. Augustyn), miłosny „niepokój serca”, unicestwienie się przed Bogiem (jak w rzymskim kościele Santa Maria della Vittoria, twarzą w twarz z arcydziełem Lorenzo Berniniego — *Ekstazą św. Teresy*)¹⁰ – to tylko nieudolne próby nazwania rzeczywistości, której nie trzeba nazywać, ponieważ jest niewyraźalna i nienazywalna.

„Odosobnienie” to odwrotność nieszczęścia, jakim jest ucieczka od samego siebie w poszukiwaniu własnego spokoju lub „przysypianie” nad samym sobą. Można „przysypiać” nad Żywym Słowem z powodu słabości intelektu i woli, ale „przysypianie” nad swoim własnym „ja”, czy próba ucieczki od własnego „ja” staje się zasłoną dla Prawdy, jest rodzajem niechęci wobec Prawdy, zawstydzieniem niosącym śmierć. Jest złudą usprawiedliwienia i tylko fatamorganą wyjaśnień.

„Odosobnienie” to coś więcej nawet niż usilne, Jakubowe pragnienie wiedzy („jakie jest twoje imię?”) i potrzeba otrzymania daru („nie puszczę cię, dopóki mi nie pobłogosławisz”)¹¹. To coś więcej niż wymaganie czy choćby trwożne życzenie, by Bóg nie zdradził tej formy wierności, której my od niego oczekujemy, którą my staramy się narzucić. To coś więcej niż wymaganie czy pragnienie by Bóg *sprawił się dla mnie Bogiem*, by mnie nie zawiódł, by mnie nie porzucił w biedzie i nędzy. Odosobnienie to zdanie się na Słowo. Syn Boży nam to uzmysłowił na krzyżu, uciekając się do słowa Psalmu i na tym słowie zawieszając cały ciężar odosobnienia.

Z tego też powodu „odosobnienie” jest do pewnego tylko stopnia porównywalne z agonią Syna Bożego w Getsemani i na Krzyżu. Jest ono jak zawartość Psalmu, który wyraża w modlitewnej bezradności prawdziwy stan duszy człowieka opuszczonego przez Boga i całkowitą zgodę na taki stan ze względu na Boga, a nie ze względu na Jego uprzednio wyrażoną obietnicę.

„Odosobnienia” nie da się kontrolować. „Odosobnienie” to ten rodzaj paradoksalnego ubóstwa, które zdaje się być ubóstwem samego Boga.

¹⁰ W. Chmielewski, *Człowiek mistyczny*, „W Drodze” 5(345)/2002; J. A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001.

¹¹ Por. Rdz 32, 27.30.

Mogliśmy je zaledwie musnąć naszym przytłumionym zrozumieniem rozważając Słowo Boże w godzinach konania Jezusa.

„Odosobnienie” to stan *niewyobrażalnego pozbawienia*, które wszystko odejmuje, by tylko Bóg, a nie jego dary – nawet najcenniejsze tak jak samo życie – był wszystkim we wszystkim. Więcej, „odosobnienie” to wewnętrzna, niekontrolowana a zatem porażająca obecność pustki, pochłaniająca moc ciemności, w której nawet Bóg nie wydaje się już być Bogiem. Ale to „odosobnienie” jest możliwe tylko dlatego, że to Bóg właśnie, i tylko On, jako wierny samemu sobie, może na nie pozwolić. Może dla nas tego chcieć, jak Pasterz, który przez ciemną dolinę prowadzi do źródeł życia.

Boga dla Boga porzucić,
Nadzieję dla nadziei oddać,
Ukrzyżowaniem Niewinnego się wzmocnić,
Śmiercią się zawczasu nie smucić.

Rzeczywistość „odosobnienia” (*Gelassenheit*) w bardzo prosty sposób wyraża duchowy spadkobierca mistyki renańskiej i jej najwybitniejszego przedstawiciela Mistra Eckhart’a – wspomniany wyżej, mistyczny poeta barokowy z Wrocławia, Angelus Silesius:

Die Ros' ist ohne warum, sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht' nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet. (I.289)

Róża nie ma „dlaczego”: rozkwita bo rozkwita.
Na siebie nie zwraca uwagi, nie prosi by na nią patrzeć.

W tych słowach nie ma ani cienia arogancji istnienia w swoim kształcie naturalnym, ani chępliwości, ani żądania wyjaśnień, ani rozpacz z powodu ich braku. Wewnętrzne „dlaczego” istnienia róży zostaje w pełni złożone w głębi samego istnienia. Zostaje, by tak powiedzieć, powierzone bezwarunkowo Temu, który sam jest Istnieniem-w-akcie-istnienia.

Oto na zakończenie garść wybranych dwuwierszy z „Cherubowego Wędrowca”, z pierwszej księgi przemyślnych, paradoksalnych rymów pełnych znaczenia:

8. Bóg nie może żyć beze mnie
Ja wiem, beze mnie Bóg ni chwili żyć nie może,
Gdy szczenę ja, Ty także oddasz ducha, Boże.
22. Oddanie się
Jak ty się Bogu dasz, tak twoim On zostanie,
W tym samym stopniu też pomocnym ci się stanie.
24. Masz się stać niczym, niczego nie chcieć
Jeśliś wciąż czymś, coś wiesz, coś kochasz i coś masz,
Niewolnyś, uwierz mi, swój ciężar jeszcze pchasz.
25. Boga nie pochwycisz
Bóg niczym jest, ni tu, ni teraz Go nie tyka;
Im bardziej chwytasz Go, tym bardziej ci umyka.
61. Bóg musi narodzić się w tobie
Choćby tysiąckroć Bóg w Betlejem zrodzony,
A w tobie – nie, toś jest na wieki zgubiony.
75. Twe pragnienie – twym bożkiem
Gdy od Boga chcesz czegoś, rzeknę ci w tym względzie,
I świętemu pragnienie takie bożkiem będzie.
76. Niechcenie niczego upodabnia nas do Boga
Spokojem wiecznym Bóg, nie szuka On niczego;
Gdy nie chcesz nic, to sam podobnyś jest do Niego.
84. Jak upodobnić się do Boga?
Wszystkiemu innym bądź, by być jak Bóg na niebie,
Poniechaj potrzeb swych i porzuć nawet siebie.
85. Jak usłyszeć Słowo Boże?
Jeżeli w sobie chcesz odwieczne Słowo słyszeć,
Słyszenia wyzbądź się, a Ono zabrzmi w ciszy.
133. Bóg jest Wiecznym Teraz
Jeżeli Bóg Swój byt w Wiecznym Teraz spełnia,
Czemuż nie miałby już być we mnie jako pełnia?
174. Dary nie są Bogiem
Kto Bożych chce darów, w złą się modli stronę;
Zamiast wybrać Stwórcę, wielbi co stworzone.
185. To miejsce jest w tobie
Nie tyś jest w miejscu tym, to ono w tobie trwa!
Jeśli wyrzucisz je, to wieczność już jest twa.

276. Jeden drugiemu początkiem i końcem
Bóg jest moim kresem, jam początkiem Jego,
On wychodzi ze mnie, ja wracam do Niego.

298. Królestwo Niebieskie jest w nas
Gdyś chrześcijaninem jest, to Niebo w sobie masz;
Więc po co szukasz go i w obce strony gnasz?¹²

Do czego miały doprowadzić te rozważania? Miały one jako cel pokazać, że istnieje coś co można określić jako *alchemię naszego obcowania z Bogiem*. Jest to pewnego rodzaju sztuka, która polega na podjęciu prostych działań, na przyjęciu prostych elementów, dla osiągnięcia celu, jakim jest harmonia bytu Bożego i ludzkiego.

Powiedzieliśmy tylko o trzech prostych elementach zaledwie umożliwiających, a nie zapewniających przyjęcie Boskiego „lekarstwa”. Są też inne elementy, na przykład asceza oczyszczania duszy według reguł karmelitańskich czy ignacjańskich.

W powyżej zarysowanej „alchemii obcowania z Bogiem” proste elementy stają się punktem wyjścia do bycia gotowym na przyjęcie daru i „lekarstwa nieśmiertelności”. Ono już nam zostało dane we chrzcie zanurzającym w śmierć i zmartwychwstanie Pana, ale „jeszcze się nie okazało kim będziemy”, ani też jak z niego skorzystaliśmy. Ono już nam zostało zadane poprzez sakrament służby kapłańskiej, i rozwija się w sakramencie Pojednania i sprawowanej Eucharystii, ale ostateczny rezultat jest poza zasięgiem naszej kontroli czy przewidywań.

Sakramenty same w sobie są jednak elementami „szlachetnymi” i „większymi”, będącymi całkowicie w sferze daru. Tymczasem naszym najważniejszym elementem w *alchemii relacji z Bogiem* jest nasza nędma, nicość i pustka i faktyczne przyjęcie prawdy o naszej całkowitej zależności od Źródła Życia. ***Vacatio a Deo, ruminatio Scripturae*** i ***Gelesenheit***, to tylko trzy, z wielu możliwych elementów tej alchemii.

Na koniec trzeba powiedzieć to, od czego wypadało zacząć powyższe rozważania. Podstawą mówienia o *alchemii obcowania z Bogiem* nie są nawet ani sam fakt posiadania skromnych elementów działania ani odrobina dobrej woli. To byłoby nasze dzieło. Tymczasem to my jesteśmy

¹² Przełożyli M. Brykczyński i J. Prokopiuk. Copyright for Polish translation by Fundacja „Myśl”.

dziełem. Jesteśmy dziełem Miłości, jesteśmy Dziećmi odwiecznej Prawdy. Dowodzi tego prosty fakt naszego istnienia.

Zostaliśmy poczęci w miłości i w grzechu, i obie te rzeczywistości są częścią naszej osoby. Ale zostaliśmy też odkupieni z grzechu i przywróceni wyłącznie Miłości, a to jest wieczność już w nas obecna – Chrystus, Jednorodzony Syn Boży. To On jest tym jedynym „Lekarstwem Nieśmiertelności” – niezachwianą przyczyną i niezasłużonym darem Bożej alchemii.

**Bóg w każdym moim oddechu,
Bliźni w każdym rodzaju mojej percepcji.**

Takiej sobie udzielamy zachęty. Takie sobie składamy życzenie.

Alchemy of Our Relationship with God

Alchemy – a bizarre word and mysterious concept – has been applied to the meditation upon spiritual life, as an analogy of dynamism of our relationship with God. Three simple and arbitrarily chosen elements were proposed as constitutives of a religious person journey into the union with God. These elements are *vacatio a Deo* (leisure for God), *ruminatio Scripturae* (rumination of the Scripture), and *Gelassenheit* (relinquishment). Put together, strived upon, and practiced may become a sort of alchemical medicine, whereby only Christ Himself is the *Medicus ipse Farmacum Immortalitatis*.

Słowa kluczowe: *alchemia, vacatio a Deo, ruminatio Scripturae, farmacum immortalitatis, Gelassenheit, Mistrz Eckhart, Angelus Silesius*

ADAM BŁYSZCZ CR
POZNAŃ

DUSZPASTERSTWO ZWIĄZKÓW NIESAKRAMENTALNYCH

Status quaestionis, czyli małżeństwo dzisiaj

Przez stulecia swojej refleksji teologicznej Kościół wypracował głęboką teologię małżeństwa. W sposób wyjątkowy ta refleksja była prowadzona za pontyfikatu Jana Pawła II. Ksiądz Kazimierz Lubowicki OMI we wstępie do swojego dzieła *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II* mówiąc o dokumentach *Magisterium* Kościoła (obejmujących nauczanie od Synodu w Elwirze (304) do czasów Jana Pawła II) pisze, że „dokumenty obejmujące okres od początku Kościoła do 1978 mieszczą się w sześciu tomach i tyle samo liczą dokumenty z lat pontyfikatu Jana Pawła II”¹. Ta szczególna uwaga jaką Jan Paweł II poświęcał rodzinie wydaje się, że miała dwojakie źródło. Przede wszystkim wynikała z umiłowania ludzkiej miłości. Jak sam wyznaje: „trzeba młodych przygotowywać do małżeństwa, trzeba ich uczyć miłości. Miłość nie jest do wyuczenia, a równocześnie nic nie jest tak bardzo do wyuczenia, jak miłość! Jako młody kapłan nauczyłem się miłować ludzką miłość”². Ale jego troska rodziła się także ze świadomości, że jak nigdy wcześniej w dziejach ludzkości małżeństwo znajduje się w stanie druzgoczącego

¹ K. Lubowicki OMI, *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 15.

² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 102–103.

kryzysu. Nie ulega wątpliwości, że w obecnych czasach instytucja małżeństwa przeżywa kryzys, który wydaje się zagrażać samym fundamentom związku kobiety i mężczyzny. Wzrastająca ilość rozwodów, szerząca się moda na związki nieformalne czy też propagowanie związków homoseksualnych jako równoprawnych małżeństwu mężczyzny i kobiety określają panoramę współczesnego kryzysu.

Z takiego właśnie punktu widzenia musimy zdobyć się na gorzkie wyznanie, że Kościół spóźnił się z troską duszpasterską wobec swoich dzieci żyjących w związkach niesakramentalnych³. I to spóźnienie trzeba interpretować w podwójnej perspektywie. Po pierwsze, spóźnienie dotyczy samego duszpasterstwa osób rozwiedzionych i ponownie zaślubionych. Zbyt wątle, zbyt słabe, zbyt ekskluzywne. „Niewielka liczba ośrodków prowadzących duszpasterstwo związków niesakramentalnych nie może być uznana za wystarczającą odpowiedź na współczesne wyzwania”⁴. Po drugie, jeszcze pięćdziesiąt lat temu *Magisterium* Kościoła mogło słusznie deklorować, że rozwody stanowią prawdziwą plagę społeczną⁵. Inne zjawiska, które zaciemniały godność i znaczenie małżeństwa wobec fenomenu rozwodów stanowiły nieznaczny margines. Dzisiaj jednak spór toczy się nie tyle wokół idei nierozzerwalności małżeństwa ile wokół zasadności⁶ samego małżeństwa. Współczesna kultura jak również prawodawstwo wielu europejskich państw zupełnie inaczej określa pozycję małżeństw.

³ Związkiem niesakramentalnym określa się związek cywilny, w którym z racji kanonicznych nie sposób zawrzeć sakramentu małżeństwa. Z takiej definicji wyłączone są związki nieformalne a także osoby pozostające w związkach cywilnych, które mogłyby zawrzeć małżeństwo sakramentalne. Prawdą jest jednak, że w duszpasterstwie związków niesakramentalnych, pojawiają się osoby, których sytuacja małżeńska lub rodzinna jest, ogólnie rzecz biorąc, nieregularna.

⁴ *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, nr 53, [w:] *II Polski Synod Plenarny (1991 – 1999)*, Poznań, Pallotinum 2011, s. 45.

⁵ „Nie wszędzie zaś godność tej instytucji [małżeństwa] jednakim świeci blaskiem, gdyż przyćmiewa ją wielożeństwo, **plaga** rozwodów, tzw. wolna miłość i inne zniekształcenia” (Sobór Watykański II, KDK 47).

⁶ „W konsekwencji problem wolnych związków może i powinien być analizowany wychodząc od *recta ratio*. To nie tyle kwestia wiary chrześcijańskiej ile racjonalności” (Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia, matrimonio e „unioni di fatto”*, nr 13).

Ograniczenia duszpasterstwa związków niesakramentalnych

Duszpasterstwo osób rozwiedzionych i ponownie zaślubionych, postulowane przez nauczanie dwóch ostatnich papieży, natrafia na szereg czynników utrudniających jego rozwój. Przede wszystkim Kościół angażując się w tę działalność naraża się na zarzut legitymizacji zdrady i niewierności. Inni podnoszą zarzut, że tego typu duszpasterstwo może stanowić swoistą zachętę do rozwodu i zawarcia ponownego związku. Zdarza się również, że ktoś przystępuje do duszpasterstwa związków niesakramentalnych z myślą, że znajdzie się jakaś sposobność, aby przystępować do komunii świętej. Jeszcze inni uczestnictwo w takim duszpasterstwie traktują jako *sui generis* próbę zalegalizowania związku na kościelnym forum. Wszystkie te sytuacje, jakkolwiek poważnie by je nie traktować, grzeszą pewną powierzchownością spojrzenia.

Wydaje się, że prawdziwe bariery duszpasterstwa związków niesakramentalnych tkwią gdzie indziej. Ojciec Józef Puciłowski OP powiada, że prawie nie spotkał „wśród żyjących w związkach niesakramentalnych człowieka, który nie miałby przykrych doświadczeń. Są obrażani głównie przy okazji kolędy albo załatwiania spraw związanych z chrztem dziecka. To takie urzędowe chamstwo”⁷. Duszpasterze wiernych żyjących w związkach niesakramentalnych muszą się zmierzyć z ogromnym bólem i cierpieniem tych osób. Z cierpieniem zrodzonym z ich osobistych decyzji i doświadczeń, ale także z bezduszności przedstawicieli Kościoła. W 2008 roku, z okazji uroczystości Objawienia Pańskiego, arcybiskup Mediolanu, kardynał Dionizy Tettamanzi, skierował list, noszący znamieny tytuł *Pan jest blisko tego, kto ma serce złamane*, do małżonków w sytuacji separacji, rozwodu i nowego związku. W pierwszej części padają słowa, które zapewne stanowią próbę zaradzenia temu „urzędowemu chamstwu”: „Przede wszystkim chcę wam powiedzieć, że nie możemy uważać się nawzajem za osoby obce: wy, dla Kościoła i dla Biskupa, jesteście siostrami i braćmi kochanymi i oczekiwanymi. Moje pragnienie, aby rozmawiać z wami, wypływa ze szczerego uczucia i przekonania, że są w was pytania i cierpienia, które często wydają się być zaniedbywane albo pomijane przez Kościół. Chcę wam

⁷ Oni też są Kościołem. Redakcja LISTU rozmawia z o. Józefem Puciłowskim, dominikaninem, historykiem i duszpasterzem, „List. Miesięcznik katolicki” luty 2010, s. 22.

zatem powiedzieć, że wspólnota chrześcijańska szanuje wasze życiowe doświadczenie. Oczywiście, niektórzy z was doświadczyli surowości ze strony rzeczywistości Kościoła: nie poczuli się zrozumiani w sytuacji, która sama w sobie jest trudna i bolesna; być może nie znaleźli nikogo gotowego wysłuchać i pomóc; czasami słyszeli słowa, które wydawały się sądem bez miłosierdzia albo wyrokiem bez prawa apelacji. Mogli zatem poczuć się opuszczeni albo odrzuceni przez Kościół. Pierwsza rzecz jaką chcę zatem wam powiedzieć, siadając obok was, jest taka: Kościół o was nie zapomniał. Tym mniej chce was odrzucić albo uważać za niegodnych. Przychodzą mi do głowy słowa nadziei, którymi Jan Paweł II zwrócił się rodzin zgromadzonych z całego świata na jubileuszu roku 2000: *Wobec tak wielu rozbitych rodzin, Kościół czuje się powołany nie do tego, aby wydać surowy wyrok, ale aby w tak wiele ran wlać balsam Bożego Słowa, któremu towarzyszy świadectwo Bożego miłosierdzia*. Jeśli zatem znalazł się ktoś ze wspólnoty chrześcijańskiej na waszej drodze, kto was zranił poprzez swoje zachowanie bądź słowo, pragnę wyrazić mój żal z tego powodu i powierzyć wszystkim i każdego z osobna sądowi i miłosierdziu Pana"⁸.

Na to cierpienie, spowodowane świadomością odrzucenia ze strony wspólnoty Kościoła⁹, nakłada się o wiele poważniejszy problem. Dotyczy on przekonania o obecności Boga w życiu takich osób. Wiele z nich stawia sobie pytanie czy ich miłość, ich nowy związek, jest odrzucony przez Boga. Bardzo celnie ujęła to w swoich wyznaniach jedna z bohaterek reportażu Marty Wielek, która stawia sobie pytanie kto podsunął jej nowego partnera, z którym zbudowała szczęśliwy związek, Bóg czy szatan? Może popełniła błąd i należało żyć z mężem alkoholikiem i agresorem niż w związku bez Boga?¹⁰ W takiej perspektywie Bóg jawi się jako wróg ludzkiego szczęścia. Rodzić to może pokusę rozwiązań, zwłaszcza duszpasterskich, które operując na płaszczyźnie czysto horyzontalnej będą fałszować obiektywną prawdę sytuacji osób żyjących

⁸ D. Tettamanzi, *Il Signore è vicino a chi ha il cuore ferito. Lettera agli sposi in situazione di separazione, divorzio e nuova unione*, http://www.chiesadimilano.it/or4/or?uid=ADMIESY.main.index&oid=78064&uidx_42=ADMIAppl.docvescovo.DVdettagli&titolo=&idautore=2&anno_publicazione=&soggetto=7&NPAG=5&NRIG=10&offset=50&ID=1224 (1.12.2010).

⁹ Należy pamiętać, że według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku (obowiązywał do 1983 roku kiedy to Jan Paweł II promulgował nowy Kodeks Prawa Kanonicznego) osoby wierzące i rozwiedzione były uważane *ipso facto infames* (kanon 2356) oraz *publice indigni* (kanon 855 § 1).

¹⁰ Por. M. Wielek, *To jest ponad nasze siły, żebyśmy się rozstali!*, „List. Miesięcznik katolicki” luty 2010, s. 22.

w związkach niesakramentalnych. Przestrzega przed tym Benedykt XVI mówiąc, że „w niektórych środowiskach kościelnych rozpowszechniło się przekonanie, że z duszpasterskiego punktu widzenia dobro osób żyjących w nieuregulowanych sytuacjach małżeńskich wymaga jakiegoś kanonicznego uregulowania, niezależnie od ważności lub nieważności ich małżeństwa, a więc niezależnie od „prawdy” o ich osobistej sytuacji”¹¹. To właśnie prawda ich osobistej sytuacji stanowi jedną z zasad, które wyznaczają przestrzeń duszpasterstwa związków niesakramentalnych. Ta przestrzeń określona jest przez dwie zasady, których nie wolno nigdy tracić z oczu.

Pierwsza zasada wynika z natury sakramentu małżeństwa. Jej jasną eksplikację znajdujemy w *Familiaris Consortio*: „Kościół jednak na nowo potwierdza swoją praktykę, opartą na Piśmie Świętym, niedopuszczania do komunii eucharystycznej rozwiedzionych, którzy zawarli ponowny związek małżeński. Nie mogą być dopuszczeni do komunii świętej od chwili, gdy ich stan i sposób życia obiektywnie zaprzeczają tej więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia. Jest poza tym inny szczególny motyw duszpasterski: dopuszczenie ich do Eucharystii wprowadzałoby wiernych w błąd lub powodowałoby zamęt co do nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa”¹². Oznacza to, że w duszpasterstwie związków niesakramentalnych należy unikać wszystkiego, co mogłoby poddać w wątpliwość nauczanie Kościoła o nierozzerwalności ważnie zawartego małżeństwa. Jest rzeczą oczywistą, że poszczególne Kościoły partykularne muszą zmierzyć się ze zróżnicowaną wrażliwością. Ciekawe w tym względzie są wskazówki abpa Strasburga, Josepha Doré, który dopuszcza możliwość modlitwy kapłana w intencji pary żyjącej w związku niesakramentalnym. We wskazówkach duszpasterskich na tę okoliczność zaznacza jednak, że należy brać pod uwagę wpływ jaki może mieć taka modlitwa na całe zgromadzenie i/lub współmałżonka z pierwszego małżeństwa. Stąd też zaleca, aby na taką modlitwę wybrać inny dzień niż ten, w którym zawierać się będzie związek cywilny. Tak, aby rozróżnić zaproszenie na ślub cywilny od zaproszenia na moment modlitwy w intencji nowej pary. Według arcybiskupa Strasburga należy również wybrać dla takiej modlitwy inny kościół niż ten parafialny a w trakcie samej modlitwy nie

¹¹ Benedykt XVI, *Do członków Trybunału Roty Rzymskiej*, 27 stycznia 2007, [za:] „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 5/2007, s. 32.

¹² Jan Paweł II, *Familiaris Consortio*, 84.

należy wymieniać przyrzeczeń ani udzielać błogosławieństwa ani też dokonywać jakichkolwiek zapisów w księgach parafialnych¹³.

Druga zasada natomiast wynika tak z natury sakramentu chrztu jak i z posłannictwa samego Kościoła. Wierni, którzy zawarli sakrament małżeństwa a potem, po rozwodzie, zawarli związek cywilny, na mocy chrztu świętego pozostają członkami Kościoła. I jako ochrzczeni, powinni uczestniczyć w życiu Kościoła. Ten zaś jest „ustanowiony dla doprowadzenia wszystkich ludzi, a zwłaszcza ochrzczonych, do zbawienia, nie może [zatem] pozostawić swemu losowi tych, którzy – już połączeni sakramentalną więzią małżeńską – próbowali zawrzeć nowe małżeństwo. Będzie też niestrudzenie podejmował wysiłki, by oddać im do dyspozycji posiadane przez siebie środki zbawienia”¹⁴.

Propozycja duszpasterstwa związków niesakramentalnych

Powyższe dwie zasady, które określają przestrzeń duszpasterstwa związków niesakramentalnych znajdują swoją interpretację w kilku fundamentalnych wypowiedziach *Magisterium* Kościoła. Wymienić należy tutaj przede wszystkim:

- a. Adhortację Apostolską *Familiaris consortio* Jana Pawła II z 22 listopada 1981;
- b. List Kongregacji Nauki Wiary do biskupów Kościoła Katolickiego w sprawie przyjmowania komunii świętej przez wiernych rozwiedzionych i ponownie zaślubionych z 14 września 1994;
- c. Przemówienie Jana Pawła II do uczestników XIII Sesji Plenarnej Papieskiej Rady do spraw Rodziny z 24 stycznia 1997;
- d. Adhortację Apostolską *Sacramentum Caritatis* Benedykta XVI z 22 lutego 2007.

Najczęściej zadawanym pytaniem w duszpasterstwie związków niesakramentalnych jest to dotyczące możliwości przystępowania do komunii świętej. Odpowiedź *Magisterium* Kościoła brzmi jednoznacznie. Wystarczy chociażby przywołać *Sacramentum Caritatis* Benedykta XVI¹⁵:

¹³ P. J. Doré, *Orientation pour une pastorale des personnes divorcées et divorcées remariées*, http://rhinpar.free.fr/divorces_pastorale.htm (1.12.2010).

¹⁴ Jan Paweł II, *Familiaris Consortio*, 84.

¹⁵ Przywołałem *Sacramentum Caritatis*, gdyż ta adhortacja stanowi chronologicznie ostatni poważny dokument Stolicy Apostolskiej, w którym porusza się kwestię osób

„Synod Biskupów potwierdził praktykę Kościoła, opartą na Piśmie Świętym (por. Mk 10, 2–12), niedopuszczania do sakramentów osób rozwiedzionych, które zawarły nowe związki, ponieważ swoim stanem i sytuacją życiową obiektywnie zaprzeczają tej jedności w miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem, która wyraża się i realizuje w Eucharystii”. (SC 29). Precyzji teologicznej i wierności Tradycji towarzyszy jednak pewna oschłość i oziębłość sformułowań, która nie ułatwia dialogu między przedstawicielami Kościoła a osobami, które widzą w takiej praktyce znak wykluczenia. Być może dobrze byłoby w tym miejscu raz jeszcze przywołać list kardynała Mediolanu, który wyrażając tę samą prawdę próbuje jednak wyrazić ją językiem współczucia: „Ze zrozumienia Słowa Pana wypływa wskazówka Kościoła, że ci, którzy żyją w drugim związku małżeńskim, nie mogą przystąpić do komunii świętej. Dlaczego? Ponieważ w eucharystii widzimy znak oblubieńczej miłości Chrystusa do nas; miłości, która zostaje zanegowana przez małżonków zrywających pierwsze przymierze i żyjących w drugim związku. Zrozumcie, że reguła Kościoła nie wypowiada się na temat wartości i jakości związku, który wiąże rozwiedzionych i ponownie zaślubionych. Fakt, że bardzo często te nowe związki przeżywane są w wielkiej odpowiedzialności i z wzajemną miłością, także do dzieci, nie uchodzi uwadze Kościoła i jego pasterzy. Nie jest to zatem sąd nad osobami i nad ich życiem, ale konieczna reguła, która mówi, że te nowe związki, w swojej prawdzie obiektywnej, nie mogą być znakiem jedynej, wiernej i niepodzielnej miłości Jezusa do Kościoła. (...) Jest również błędem myśleć, że reguła dyscyplinująca przystępowanie do komunii świętej oznacza, że małżonkowie rozwiedzeni i ponownie zaślubieni są wykluczeni z życia wiarą i miłością przeżywanych wewnątrz wspólnoty kościelnej”¹⁶.

Swoistym antidotum na tę bolesną sytuację miałyby być praktyka komunii świętej duchowej (zwanej także komunią świętą pragnienia). „Komunia *in voto* zawiera w sobie trzy elementy, które decydują o jej owocności. Odnajdujemy je w cytowanej już definicji: komunია duchowa to zjednoczenie z obecnym w Eucharystii Jezusem Chrystusem nie przez przyjęcie Go w sposób sakramentalny, lecz dzięki *pragnieniu* płynącemu z *miłości* i *wiary*. Jej autentyczność i skuteczność będą więc proporcjonalne do pragnienia, którego człowiek doświadcza, wiary, na której

żyjących w związkach niesakramentalnych. Ale podobnie zostało to sformułowane w *Familiaris Consortio* Jana Pawła II.

¹⁶ D. Tettamanzi, *Il Signore è vicino a chi ha il cuore ferito...*, dz. cyt.

się opiera, i miłości, która mu towarzyszy"¹⁷. Ale i w przypadku komunii świętej duchowej nie brakuje pewnej dwuznaczności. Otóż z jednej strony „proponuje się przedstawienie w sposób syntetyczny głównych elementów doktryny o komunii duchowej czy komunii pragnienia, która opiera się na przywilejach udzielonych w sakramencie chrztu i jest dla wielu jedyną formą komunii, do której mogą przystępować ze względu na obiektywne lub subiektywne niespełnianie warunków Komunii sakramentalnej"¹⁸. Ale kiedy wymienia się kategorie osób, które są zaproszone do praktykowania komunii świętej duchowej czy pragnienia, to brakuje w tym katalogu wyraźnego wskazania rozwiedzionych i ponownie zaślubionych. W związku z tym pojawiają się głosy zastrzeżenia. „Praktyka komunii świętej duchowej pojawiła się nie jako propozycja komunii dla ludzi trwających w grzechu, ale jako odpowiedź na zwyczaj rzadkiego przyjmowania komunii sakramentalnej"¹⁹.

Osoby żyjące w związkach niesakramentalnych równie boleśnie przeżywają odmowę bycia rodzicami chrzestnymi. Kodeks Prawa Kanonicznego stanowi, że do zadania chrzestnego lub chrzestnej może być dopuszczony katolik, bierzmowany, który przyjął już sakrament Najświętszej Eucharystii i który prowadzi życie zgodne z wiarą i odpowiadające funkcji, jaką ma pełnić. (KPK 874 § 3). Episkopat Polski w instrukcji z 1975 roku sprecyzował te zapisy deklarując, że do godności rodziców chrzestnych nie wolno dopuszczać osób żyjących w związku niesakramentalnym a także młodzieży, która nie uczęszcza na katechizację. Jeśli nawet wspomnienie młodzieży nieuczęszczającej na katechizację pokazuje, że intencje Episkopatu Polski tworzącego powyższą instrukcję miały charakter bardziej dyscyplinujący niż teologiczny, to trudno odmówić racji podnoszonym zastrzeżeniom odnośnie osób żyjących w związkach niesakramentalnych. Raz jeszcze przypomina o sobie zasada nierozzerwalności małżeństwa sakramentalnego.

Inaczej chyba sprawa wygląda z instytucją świadka chrztu. „Zadania świadka chrztu są inne niż chrzestnego. O ile chrzestny ma być gwarantem chrześcijańskiego wychowania osoby ochrzczonej, o tyle świadek chrztu może jedynie, w razie potrzeby, zaświadczyć, że chrzest rzeczywiście się odbył. Przy takim rozumieniu zadania świadków chrztu

¹⁷ M. Martin-Prével, *Komunia pragnienia. Dla tych, którzy podczas mszy świętej nie mogą przystępować do komunii*, Kraków 2009, s. 40.

¹⁸ XI Zwyczajne Zgromadzenie Biskupów, *Eucharystia źródłem i szczytem życia oraz misji Kościoła. Instrumentum laboris*, 71.

¹⁹ W. Śmigiel, *Troska Kościoła o osoby żyjące w związkach niesakramentalnych*, „Sprawy rodziny. Kwartalnik Duszpasterstwa Rodzin” 87/3/2009, s. 91.

wyduje się możliwe, by w sytuacjach wyjątkowych były powoływane do tej funkcji osoby, które np. żyją w związkach niesakramentalnych (...) Wydaje się to do przyjęcia, ponieważ świadek chrztu jest jedynie osobą, która może potwierdzić fakt udzielenia chrztu, a więc nie kimś, kogo brak miałby wpływ na ważność czy godziwość udzielanego sakramentu"²⁰. Niestety, rozporządzenia poszczególnych Kurii Biskupich w Polsce osobom żyjącym w związkach niesakramentalnym odbierają nawet tę możliwość. Trudno dla takich decyzji znaleźć uzasadnienie teologiczne. Wydaje się, że mamy do czynienia z surowością, która rodzi jedynie frustrację.

Wspomniana już Adhortacja Apostolska Jana Pawła II *Familiaris Consortio* jest pierwszym dokumentem w dziejach Kościoła, który wytycza pozytywny program duszpasterstwa osób żyjących w związkach niesakramentalnych. Papież zachęca żyjących w związkach niesakramentalnych, aby słuchali Słowa Bożego, uczęszczali na Mszę świętą, wytrwali w modlitwie, pomnażali dzieła miłości oraz wspierali inicjatywy wspólnoty na rzecz sprawiedliwości, wychowywali dzieci w wierze chrześcijańskiej i pielęgowali ducha i czyny pokutne (por. FC 84). Całość tego przedsięwzięcia ma pokazać, że wierni żyjący w związkach niesakramentalnych uczestniczą w życiu Kościoła i na miarę swoich możliwości powinni prowadzić życie chrześcijańskie. Pozostaje kwestią otwartą na ile to ich uczestnictwo w życiu Kościoła, a zwłaszcza w życiu parafii, posiada wymiar wspólnotowy. Ksiądz Wiesław Śmigiel pisze, że „osoby żyjące w związkach niesakramentalnych mogą być członkami ruchów, stowarzyszeń, wspólnot i grup kościelnych. Jednak nie mogą przynależać do wspólnot życia rodzinnego...”²¹. Z drugiej strony wspomnieć trzeba o zastrzeżeniach kardynała Józefa Ratzingera, ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary, który uważał, że osobom w związkach niesakramentalnych nie można powierzać posług liturgicznych, katechetycznych ani zapraszać ich do Parafialnych czy Diecezjalnych Rad Duszpasterskich²².

Dwadzieścia sześć lat później, w *Sacramentum Caritatis*, Benedykt XVI powtórzy wskazania swojego poprzednika modyfikując je jednak o pewien istotny szczegół. I tak „osoby rozwiedzione, które zawarły

²⁰ B. Glinkowski, *Prawo Kościoła na co dzień. Chrztęst*, Poznań 2001, s. 32–33.

²¹ W. Śmigiel, *Troska Kościoła o osoby żyjące w związkach niesakramentalnych*, dz. cyt., s. 90.

²² Por. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, Roma 2010, s. 16.

ponowne związki, nadal – pomimo ich sytuacji – przynależą do Kościoła, który ze szczególną troską im towarzyszy w ich pragnieniu kultywowania, na tyle, na ile to jest możliwe, chrześcijańskiego stylu życia poprzez uczestnictwo we Mszy św., choć bez przyjmowania Komunii św., słuchanie słowa Bożego, adorację eucharystyczną, modlitwę, uczestnictwo w życiu wspólnotowym, **szczerą rozmowę z kapłanem czy ojcem duchownym** [podkreślenie moje], oddawanie się czynnej miłości, dziełom pokuty oraz zaangażowaniu w wychowanie dzieci" (SC 29).

Kiedy czyta się powyższy akapit *Sacramentum Caritatis* po raz pierwszy powstaje wrażenie, że Benedykt XVI nawiązuje do sakramentu spowiedzi. Mielibyśmy w takim przypadku zachętę do spowiedzi bez możliwości rozgrzeszenia. Podobnie zresztą jak zachętę do eucharystii bez możliwości komunii świętej sakramentalnej. Ale papież nie mówi o spowiedzi. Czym jest zatem rozmowa z kapłanem lub ojcem duchownym? Niewątpliwie stanowi ona sposobność skorzystania z mądrości Kościoła. W takim ujęciu może ona prowadzić także do poddania się osądowi Kościoła. Nie można wykluczyć, że niektóre osoby w takiej rozmowie duchowej szukać będą również pocieszenia. Zwłaszcza wtedy kiedy rozwód czy rozstanie są sytuacjami niechcianymi. Ale kiedy mówimy o rozmowie z ojcem duchownym to mówimy o czymś więcej. O czymś co wykracza poza horyzont naszych czysto ludzkich oczekiwań.

W duchowości chrześcijańskiej rozmowa duchowna opiera się na przeświadczeniu, że prawdziwym przewodnikiem jest Duch Święty. Osoba, która prosi o rozmowę duchowną chce się temu Duchowi poddać. Natomiast ojciec duchowny to nikt inny jak ten, kto próbuje pomóc odkryć inspiracje Ducha Świętego. Ojciec duchowny „jest jedynie przejrzystym [czyli nie zatrzymującym na sobie] świadkiem Boga, który pomaga poznać i zaakceptować projekt Boga a także pomaga współpracować z łaską Bożą, aby go zrealizować. Dlatego ten, kto szuka porady ojca duchownego powinien zwracać się do niego nie jak do psychoterapeuty albo doradcy psychologicznego, ale jak do kogoś, kto, pomimo wszystkich swoich słabości i ułomności, jest pośrednikiem Słowa Bożego”²³. To oczywiście zakłada, że osoba, która staje przed ojcem duchownym, jest adresatem Bożych natchnień. Bóg nie przestaje przemawiać do swojego dziecka. Nawet wtedy kiedy żyje ono w związku niesakramentalnym, czyli takim który oznacza, według doktryny Kościoła, poważne

²³ L. Jorge Gonzalez, *Guidati dallo Spirito. Accompagnamento spirituale di stile integrativo*, Vaticano 1998, s. 7.

naruszenie porządku moralnego. To głęboko biblijna perspektywa. Wystarczy chociażby wspomnieć opowieść o Adamie i Ewie. Po grzechu pierworodnym otrzymują synów Abla i Kaina. W tradycji żydowskiej dziecko zawsze widziane było jako znak bożego błogosławieństwa. Bóg błogosławiący grzesznikom i Bóg posługujący się grzesznikami dla realizacji swoich planów.

Perspektywy duszpasterstwa związków niesakramentalnych

Moje osobiste doświadczenie posługi wspólnocie związków niesakramentalnych prowadzi mnie ku następującym postulatom duszpasterskim.

Przede wszystkim w przepowiadaniu teologii mszy świętej należy podkreślać fakt, że „więź z Chrystusem i Jego Kościołem nie ogranicza się do momentu Komunii eucharystycznej. Liczni wierni świadczą zresztą o tym, że w nakazanej im abstynencji eucharystycznej, i poprzez nią, Pan rzeczywiście ich nawiedza, przynosząc otuchę lub pocieszenie, umacniając i karmiąc”²⁴. Raz jeszcze odwołajmy się do autorytetu Benedykta XVI: „Nawet wtedy, kiedy nie jest możliwe przystąpienie do sakramentalnej Komunii, uczestnictwo we Mszy św. pozostaje konieczne, ważne, znaczące i owocne” (SC 55). Michel Martin-Prével, odwołując się do dokumentów XI Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, proponuje, aby osoby z duszpasterstwa związków niesakramentalnych włączały się w procesję komunijną i prosiły o błogosławieństwo eucharystyczne²⁵.

Do stałych elementów formacji osób żyjących w związkach niesakramentalnych powinny przynależeć rekolekcje. Z jednej strony trzeba wystrzegać się sytuacji, która może prowadzić do stworzenia swoistego duszpasterskiego getta (co zresztą grozi wszelkim wspólnotom i ruchom wewnątrz Kościoła) z drugiej strony wspomniane rekolekcje stanowią doskonałą okazję ukazania ich uczestnikom miejsca w Kościele i w parafii.

Podczas XI Zgromadzenia Ogólnego Biskupów (co zresztą znalazło później odzwierciedlenie w Adhortacji Posynodalnej *Sacramentum Caritatis* Benedykta XVI) wielu biskupów postulowało uczynić wszystko co

²⁴ XI Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, [za:] M. Martin-Prével, *Komunia pragnienia. Dla tych, którzy podczas mszy świętej nie mogą przystępować do komunii*, Kraków 2009, s. 81.

²⁵ M. Martin-Prével, *Komunia pragnienia...*, dz. cyt., s. 81.

możliwe, aby zapewnić stosowną działalność trybunałów kościelnych²⁶. Mając na uwadze przestrożę Benedykta XVI, że „... niektórzy uważają, że miłość duszpasterska mogłaby usprawiedliwiać wszelkie kroki prowadzące do orzeczenia nieważności węzła małżeńskiego, by wyjść naprzeciw osobom, których sytuacja małżeńska jest nieregularna”²⁷ wydaje się słuszne, aby w parafiach cyklicznie organizowano spotkania z przedstawicielami takowych trybunałów. Dotyczy to zwłaszcza parafii w mniejszych ośrodkach. Takie spotkania byłyby również pożyteczne dla obalania swoistych mitów dotyczących kwestii finansowych procesów o orzeczenie nieważności małżeństwa.

Ksiądz Wiesław Śmigiel²⁸ postuluje stworzenie krajowego centrum duszpasterstwa związków niesakramentalnych, które następnie mogłoby posiadać ośrodki w poszczególnych diecezjach. Z pewnością taka instytucja byłaby wielką pomocą dla duszpasterzy, którzy na co dzień spotykają się z wiernymi żyjącymi w związkach niesakramentalnych i bardzo często skazani są na osobistą inwencję duszpasterską. I nawet jeśli słowo to brzmi dziwnie w terminologii kościelnej, to przydałaby się pewna „strategia” (wypracowana właśnie przez taką centralną instytucję i korzystająca z doświadczeń istniejących już ośrodków) duszpasterstwa osób żyjących w związkach niesakramentalnych. Niektórzy będą w takiej strategii widzieć próbę określenia możliwej świętości²⁹, inni zobaczą w tym okazję, aby odpowiedzieć na przebudzenie religijne oraz głód Boga osób żyjących w związkach niesakramentalnych a jeszcze inni dostrzegą w tym przede wszystkim próbę zatrzymania w Kościele osób, które bez takowej propozycji duszpasterstwa, odejdą bezpowrotnie ze wspólnoty.

²⁶ Por. Synodus Episcoporum. Bollettino. Elenco finale delle proposizioni. Edizione italiana, non ufficiale.

²⁷ Benedykt XVI, *Do członków Trybunału Roty Rzymskiej*, 29 stycznia 2010, [za:] „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 3–4/2010, s. 23.

²⁸ W. Śmigiel, *Troska Kościoła o osoby żyjące w związkach niesakramentalnych w: Sprawy rodziny. Kwartalnik Duszpasterstwa Rodzin nr 87 (3) 2009 str. 82–95.*

²⁹ W tym miejscu chciałbym przywołać odważne stwierdzenie abpa Strasburga, który w opublikowanym 1 maja 2004 dokumencie mówi właśnie o świętości na miarę możliwości. „L'Église, sans les tromper sur la vérité de leur situation, ne prétend pas juger l'intime de leur conscience. Elle invite les personnes divorcées remariées à vivre cette situation comme un chemin de sainteté possible, en lien avec la communauté ecclésiale”.

La pastorale della Chiesa cattolica dei fedeli divorziati e risposati

L'articolo viene dedicato alla pastorale dei fedeli divorziati e risposati. La Chiesa, nei documenti del Magistero, sottolinea la speciale attenzione prestata a questi membri della comunità. La pratica della vita ecclesiale sembra essere molto più banale. Anche se il fenomeno del divorzio ai tempi del Vaticano II pareva costituire la vera sfida alla dottrina della Chiesa circa l'indissolubilità del matrimonio oggi come tale una tale sfida viene presentata dalle unioni del fatto. Sembra che la risposta della Chiesa alle domande dei fedeli divorziati e risposati è arrivata in ritardo. Oggi la tensione fra la posizione della Chiesa e della società sorge su un altro campo.

Comunque, la Chiesa non vuole lasciare i suoi figli e le sue figlie che si trovano nella situazione del secondo matrimonio. La loro pastorale viene descritta da due regole: la prima nasce dalla fedeltà alla parola del Signore che esprimendo il primordiale progetto del Padre conferma, contro la pratica del mondo ellenistico e ebreo, l'indissolubilità del matrimonio contratto in una maniera valida. Ogni pastorale deve poggiarsi sulla verità. La seconda regola invece trova la sua fonte nella realtà del battesimo.

Lo spazio delimitato in questo modo viene interpretato da alcuni interventi del Magistero, fra cui è necessario menzionare almeno tre. Prima di tutto *Familiaris Consortio* (di 21 novembre 1981) di Giovanni Paolo II che sembra essere il primo documento dove, in una maniera positiva, si parla del divorziati e risposati. Poi, la lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede (di 14 settembre 1994) e alla fine *Sacramentum Caritatis* di Benedetto XVI (di 22 febbraio 2007).

Słowa klucze: związki niesakramentalne, rozwód, komunja święta duchowa, komunja święta pragnienia, *Familiaris consortio*, *Sacramentum Caritatis*, rozmowa duchowna

ZBIGNIEW SKÓRA CR
KRAKÓW

CHOROBA I SAKRAMENT NAMASZCZENIA CHORYCH W ŻYCIU OSÓB WIERZĄCYCH

W modlitwie po Komunii Mszy świętej za chorych czytamy takie oto słowa: „Boże, Ty jesteś ucieczką w chorobie, okaż swoją moc nad Twoimi chorymi sługami i służebnicami, aby dzięki Twojemu miłosierdziu odzyskali zdrowie i mogli uczestniczyć w życiu świętego Kościoła”¹, a w Kolekcje tej samej Eucharystii pada zwrot: „Boże, Twój Syn dźwigał nasze boleści i objawił nam tajemniczą wartość cierpienia, wysłuchaj nasze prośby za chorego brata (chorą siostrę) i wszystkich chorych, spraw, aby pamiętali, że należą do tych, którym Ewangelia obiecuje pociechę, i czuli się zjednoczeni z Chrystusem cierpiącym za zbawienie świata”².

Z kolei w Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy: „Kościół wierzy i wyznaje, że wśród siedmiu sakramentów istnieje jeden specjalnie przeznaczony do umocnienia osób dotkniętych chorobą – namaszczenie chorych: Święte namaszczenie chorych zostało ustanowione przez Pana naszego Jezusa Chrystusa jako prawdziwy i właściwy sakrament Nowego Testamentu, o którym wspomina św. Marek, lecz poleca go wiernym i ogłasza Jakub, Apostoła i brat Pana”³.

¹ *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, wyd. II, Poznań 2010, s. 165" (dalej skrót: MR).

² MR, s. 164".

³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1511, Poznań 1994 (dalej skrót: KKK).

Niemniej, aby całościowo spojrzeć na ten sakrament, należy nieco pochylić się nad wszystkimi jego aspektami, źródłem pochodzenia, tradycją i praktyką obecną, jak i nad jego szafarzami i przyjmującymi.

Biblijne podstawy tego sakramentu

Kiedy człowiek wierzący pochyla się nad stronicami Biblii, to nieustannie spotyka problematykę choroby i związanych z nią cierpień. Co więcej zagadnienie to stale należało i należy do najbardziej rozważanych problemów ludzkiej egzystencji. Nie dziwi zatem fakt, iż człowiek chory, cierpiący duchowo i fizycznie często stawia pytanie, dlaczego istnieje zło na świecie w postaci choroby i jaki jest sens tego cierpienia⁴. Wydarzenie choroby niejednokrotnie wywraca nasz świat całkowicie do góry nogami, a wyczerpanie, jakiego doświadcza człowiek cierpiący, zamyka go na to, co duchowe, transcendentne, piękne i Boże⁵.

Z kart Pisma Świętego Starego Testamentu dowiadujemy się, że „w świecie, który w całości zależy od Boga, jako swej przyczyny, choroba również nie stanowi pod tym względem wyjątku: jest rzeczą niemożliwą nie widzieć w niej ciosów, które Bóg wymierza człowiekowi (Wj 4, 6; Job 16, 12nn; 19, 21; Ps 39, 11n)”⁶. Jednakże ciągła refleksja Izraelitów doprowadza ich do przekonania, że przecież Bóg jako Ojciec dobra nie może chcieć dla swych stworzeń cierpienia, bólu i choroby oraz śmierci, która często z nimi się wiąże. Stwierdzają więc, że sama choroba musi być następstwem grzechów, które człowiek popełnia (por. Rdz 3, 16–19), oraz jest ona jednym z przejawów gniewu Boga na grzeszny świat (por. Wj 9, 1–12)⁷. Idąc dalej tym tropem, zauważamy jednak, iż choroba może stać się drogą nawrócenia, a Boże miłosierdzie i przebaczenie zapoczątkowuje powrót do zdrowia. Pisze o tym prorok Izajasz, który ogłasza ludowi wybranemu, że gdy nadejdzie czas, to Bóg przebaczy im wszystkie ich grzechy i uleczy wszelkie choroby, a w nowym świecie już ich w ogóle nie będzie (por. Iz 35, 5n; 25, 8; 65, 19)⁸.

⁴ Por. KKK, 1500–1502.

⁵ Por. L. R. Llorente, *Namaszczenie. Pokrzepienie w cierpieniu*, tł. M. Michalska-Derlatka, Kraków 2002, s. 43–51.

⁶ J. Giblet, P. Grelot, *Choroba-uleczenie*, [w:] X. Leon-Dufour [red.], *Słownik Teologii Biblijnej*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 122.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. tamże, s. 123; Por. KKK, 1502.

Przypatrując się zaś kartom Ewangelii, możemy dostrzec Jezusa, który współczuje chorym i uzdrawia ich⁹. „Nie uważając choroby za wyraz zbyt ciasno pojmowanej zapłaty (por. J 9, 2n), widzi On w niej zło, które ludzi przygniata, następstwo grzechu, znak potęgi szatana wobec człowieka (Łk 13, 16). Na widok cierpienia rodzi się w Nim uczucie litości (Mt 20, 34) i ona jest motorem Jego działania”¹⁰. Sam mówi, że zdrowi nie potrzebują lekarza, a On przychodzi do chorych. Chrystus tak bardzo współczuje cierpiącym, że utożsamia się z nimi: „byłem chorym, a odwiedziliście Mnie” (Mt 25, 36). Co więcej Jezus nie tylko uzdrawia z choroby fizycznej, ale też często uzdrawianemu odpuszcza grzechy, jak to było z paralitykiem, którego czterech dobrych ludzi przyniosło na noszach do Zbawiciela (Mk 2, 1–12). Trzeba jednak pamiętać, iż we wszystkich przypadkach uzdrawiania Jezus domaga się wiary od chorych lub od tych, którzy proszą o ich uzdrowienie¹¹. Uzdrawiając, posługuje się też znakami, jak dotknięcie śliną i nałożenie rąk, nałożenie błota i obmycie oczu. Chorzy starają się też dotknąć Chrystusa, jak np. kobieta chora na krwotok (Mk 5, 25–34), wierzą bowiem, że otrzymają zdrowie¹².

Nie inaczej było także w czasach apostołskich, kiedy to czytamy w Dziejach Apostołów, jak uczniowie Zbawiciela w imię Jezusa dokonywali cudów uzdrowienia (por. Dz 3, 1nn; 8, 7; 9, 32nn; 14, 8nn; 28, 8n). Sam św. Paweł w pierwszym liście do Koryntian (12, 9. 28. 30) opisuje dar uzdrawiania¹³. „Nawiązując do tego, co czynili apostołowie (Mk 6, 13), starsi¹⁴ namaszczeni chorych w imię Pana olejem, chorzy modlili się wtedy z wiarą i wyznawali swoje grzechy. Zbawiała ich ta własna modlitwa, bo dzięki niej doznawali odpuszczenia grzechów. Wtedy dopiero mogli się spodziewać, że Bóg jeśli zechce, przywróci im zdrowie (por. Jk 5, 14nn)¹⁵. Istotny jest jednak fakt zapoczątkowania używania oleju podczas udzielania tej łaski Pana – uzdrawiania poprzez namaszczenie i modlitwę.

Spoglądając zatem jeszcze raz pobieżnie na stronie Pisma Świętego można powiedzieć ogólnie, że „cierpienie i choroba, którym ludzie podlegają na skutek grzechu pierworodnego oraz grzechów osobistych,

⁹ Por. KKK, 1503.

¹⁰ J. Giblet, P. Grelot, *Choroba-uleczenie*, dz. cyt., s. 123–124.

¹¹ Por. KKK, 1504.

¹² Por. J. Giblet, P. Grelot, *Choroba-uleczenie*, dz. cyt., s. 124.

¹³ Por. tamże, s. 124–125.

¹⁴ Por. K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1994, s. 110–114.

¹⁵ J. Giblet, P. Grelot, *Choroba-uleczenie*, dz. cyt., s. 125; Por. KKK, 1506–1510.

bądź też z racji swych ludzkich ograniczeń, stanowią moment odczuwalnej w sposób szczególnie słabości oraz niemożności wykonywania codziennych prac i zadań typowo ludzkich. Są nie tylko zespoleniem bólu z przecuciem kresu życia ziemskiego, ale także próbą, której wszyscy podlegamy. Job, po wielu cierpieniach i chorobach, rozumie, że Bóg może wszystko i że nie ma nic niemożliwego dla Niego. Po przeżytej próbie poznaje na nowo i doświadczalnie Boga, którego dotąd znał tylko «ze słyszenia»: «obecnie ujrzałem Cię wzrokiem, stąd odwołuję, co powiedziałem, kajam się w prochu i w popiele» – stwierdza z całą mocą (Hi 42, 2–6). Ale dlaczego są jeszcze cierpienia i choroby? «Bo kogo miłuje Pan, tego karze, chłoscze zaś każdego, którego za syna przyjmuje... Jakież to bowiem syn, którego by ojciec nie karał? Jeśli jesteście bez karania, którego uczestnikami stali się wszyscy, nie jesteście synami, ale dziećmi nieprawymi... Wszelkie karcenie na razie nie wydaje się radosne, ale smutne, potem jednak przynosi tym, którzy go doświadczyli, błogi plon sprawiedliwości» (Hbr 12, 6–11). Moc Chrystusa ukazuje się w pełni w słabości człowieka, który nosi w naczyniu glinianym skarb życia i łaski, otrzymany od Boga. Święty Paweł cieszy się z własnej słabości, w prześladowaniach i utrapieniach znoszonych dla Chrystusa, albowiem właśnie wtedy, gdy jest słaby, czuje się silny w Chrystusie (por. 2 Kor 12, 9–10). Sam Jezus Chrystus zdobył uznanie u Ojca dzięki swemu cierpieniu, prowadząc w ten sposób ludzi do zbawienia i chwały (por. Hbr 2, 10; 5, 7–9)¹⁶.

Omawiając to zagadnienie, nie można także pominąć faktu praktykowania namaszczeń w Biblii. Spotykamy je zazwyczaj w sytuacji namaszczenia króla przy okazji koronacji, ustanowieniu proroka, czy też poświęceniami różnych przedmiotów ówczesnego kultu jak chociażby stell, ołtarzy, arki czy innych. Namaszczano także olejami ludzi chorych i ich rany. Praktykowano także namaszczenie zmarłych jako przygotowanie do innego życia. Wierzono jednocześnie, iż poprzez namaszczenie Bóg udziela ludziom swojej mocy, stwierdzając, iż namaszczeni byli oni duchem Jahwe¹⁷.

¹⁶ B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, tł. L. Balter, Poznań 1998, s. 259.

¹⁷ Por. B. Nadolski, *Liturgika. Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, t. III, Poznań 1992, s. 135.

Historia praktyki liturgicznej sakramentu namaszczenia chorych

Prawie do IV wieku w pismach Ojców Kościoła nie ma wzmianek o tym sakramencie. Jedynie Hipolit Rzymski wspomina o błogosławieniu oleju, dla tych, którzy go stosują, i przynosi on ulgę tym, którzy go przyjmują. Pierwsze świadectwo o namaszczeniu pojawia się w wieku V i zamieszczone jest ono w liście papieża Innocentego I do biskupa Decencjusza (z 19 marca 416 r.). Autor wspomina tam o tym, iż olej ten ma przygotować biskup, który powinien nawiedzać chorych i nim ich namaszczać¹⁸.

Do czasów Soboru Trydenckiego sakrament ten ewoluuje. Istotne staje się już samo jego stosowanie. Co więcej jego szafarzami byli nie tylko prezbiterzy, ale i wierni świeccy. W praktyce tego sakramentu podkreśla się głównie jego efekty duchowe. Pogłębia się również świadomość, że jest on pewną formą przygotowania się na śmierć i łączy się on z sakramentem pokuty. Olejem tym namaszczano chorych, albo dawano go do spożycia. Różne sposoby udzielania tego sakramentu były przez Kościół w pełni akceptowane, jednakże z biegiem czasu w jego praktyce zaczęły się rozwijać zabobony i nadużycia. Polegały one na traktowaniu sakramentu chorych jak lekarstwa o magicznych właściwościach, bez odniesienia się do Boga, który przez niego działa.

Kościół, nie mogąc tego zwalczyć za pomocą nauczania, w VIII wieku wycofuje się z praktyki prywatnego wykorzystywania olejów świętych i wraca do sposobu, w którym sakramentu chorych udzielają kapłani i oni są odpowiedzialni za to, komu i kiedy go udzielać.

Od wieku IX pojawiają się już konkretne rytuały tego sakramentu, a jego szafarzami ponownie stają się coraz częściej prezbiterzy¹⁹. Działo się tak na skutek ustania praktyki pokuty publicznej, która uniemożliwiała wiernym przystąpienie do tego sakramentu, a pokuta tzw. prywatna (taka jak dzisiaj) nie pozbawiała prawa do sakramentu chorych. Także właśnie od tego mniej więcej czasu, czyli przełomu VIII i IX wieku, spowiedź, namaszczenie chorych i Komunia św. staje się normalną praktyką zaopatrzenia ciężko chorych i umierających. Synody z wieku VIII i IX, a nawet rozporządzenia władców świeckich nakazywały

¹⁸ Por. B. Nadolski, *Namaszczenie chorych (sakrament)*, [w:] B. Nadolski, *Leksykon Liturgii*, Poznań 2006, s. 1007–1008; Por. Cz. Krakowiak, *Namaszczenie chorych. Sakrament uzdrowienia*, Sandomierz 2005, s. 21.

¹⁹ Por. B. Nadolski, *Namaszczenie chorych (sakrament)*, dz. cyt., s. 1007–1008.

kapłanom zabieranie ze sobą Eucharystii i oleju chorych, aby podczas wizytowania parafian można było przyjść z pomocą chorym. Wzrósł też szacunek do tego sakramentu, w rezultacie czego zakazano wiernym posługiwać się świętym olejem, jak to było w poprzednich wiekach²⁰.

„Udzielanie namaszczenia nie było rozpowszechnione, najczęściej stosowano je względem duchownych, w klasztorach i w odniesieniu do ludzi zamożnych. W grę wchodziła słaba świadomość religijna oraz roszczenia finansowe duchownych (przyjął się zwyczaj wynagradzania za daleką drogę itp.). Poza tym namaszczenie było zalecane, a nie nakazane. Trzeba wziąć też pod uwagę związek z sakramentem pokuty. Trudne wymagania zadośćuczynienia sprawiły, że pokutę odkładano na koniec życia [...] Jeszcze w XI w. panowało przekonanie, że po otrzymaniu namaszczenia i ozdrowieniu nie można korzystać z praw małżeńskich, jeść potraw mięsnych, chodzić boso, używać prześcieradła, na którym przyjęło się namaszczenie itp. W rezultacie wierni albo nie przyjmowali namaszczenia (także w Polsce), albo odkładali je do momentu śmierci”²¹. Od wieku XVI zaczęto nauczać, iż można częściej niż raz w roku przyjmować sakrament namaszczenia chorych.

Warto również tutaj zaznaczyć, iż jeden z ojców teologii chrześcijańskiej, św. Tomasz z Akwinu, nauczał w swoim suplemencie do Summy, iż tak jak choroba fizyczna potrzebuje lekarstwa fizycznego, tak choroba duchowa, wywołana grzechem, potrzebuje lekarstwa duchowego, a tym jest właśnie ów sakrament namaszczenia. Leczy on ze słabości duchowych, które wywołują poczucie pozbawienia mocy nieodzownej do wypełniania czynności związanych z życiem łaski i chwały²².

Na Soborze Trydenckim (1545–1563) pozwolono, aby udzielano tego sakramentu w każdym nowym niebezpieczeństwie śmierci, jednakże zaczęto podkreślać jego ujęcie jako „ostatnie namaszczenie”. Sobór ten mówił o tym sakramencie jako o pomocy dla tych, którzy są w zagrożeniu śmierci, mówił także o jego pomocy w przebaczeniu grzechów. Było to zatem wypełnienie i dopełnienie pokuty w perspektywie całego życia chrześcijańskiego. Niemniej poszczególne kościoły lokalne zajęły się gorliwie praktyką namaszczenia, a nad jego sprawowaniem czuwali biskupi i dziekani²³.

²⁰ Por. tamże, s. 1008–1009; Por. Cz. Krakowiak, *Namaszczenie chorych...*, dz. cyt., s. 22–28.

²¹ B. Nadolski, *Namaszczenie chorych (sakrament)*, dz. cyt., s. 1009.

²² Por. B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 279.

²³ Por. Cz. Krakowiak, *Namaszczenie chorych...*, dz. cyt., s. 28–30.

Powrót zarówno do właściwego rozumienia, jak i praktyki tego sakramentu zapoczątkował rodzący się Ruch Liturgiczny, a myśli te przejął i skodyfikował Sobór Watykański II. Co do sakramentu chorych postanowiono: „Liczbę namaszczeń należy dostosować do okoliczności, a modlitwy wchodzące w skład obrzędu namaszczenia chorych tak przejrzeć, i ująć, aby ich treść odpowiadała różnym stanom chorych przyjmujących ten sakrament”²⁴. Nowe obrzędy sakramentu namaszczenia chorych jako obowiązujące zostały zatwierdzone 7 grudnia 1972 r. Ich sens krótko i treściwie oddaje dekret wprowadzający je, w którym czytamy: „Kościół sprawując duszpasterstwo chorych, służy samemu Chrystusowi w cierpiących członkach Mistycznego Ciała. Spełnia on polecenie Pana Jezusa, by troszczyć się o chorych (por. Mk 16, 18), i naśladuje Jego przykład. Jezus bowiem «przeszedł dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich» (por. Dz 18, 38). Troskę tę okazuje Kościół nie tylko odwołując się do chorych, lecz także podnosząc ich na duchu przez sakramentalne namaszczenie i pokrzepiając sakramentem Eucharystii. Czyni to w czasie trwania choroby oraz wtedy, gdy chorzy znajdują się w niebezpieczeństwie śmierci. Modli się również za nich, polecając ich Bogu, zwłaszcza w ostatnich chwilach życia”²⁵.

Teologia sakramentu namaszczenia chorych

Sakrament ten w chwili kryzysu fizycznego i duchowego oraz w czasie izolacji chorobowej jest w jakimś sensie pomocą dla chorego, jest bowiem przejawem chrześcijańskiej więzi, pomocy, braterstwa i wiary. Znosi się przy nim wspólne modlitwy, zwołuje się najbliższą rodzinę. Sakrament ten udziela, czyli sprawia łaskę, którą oznacza, tzn. obecny jest w nim Chrystus, który solidaryzuje się z chorym, a także sam chory włącza się we wspólnotę z cierpiącym i uwielbionym Chrystusem. Wyraża i oznacza to modlitwa litanijna odmawiana podczas tego obrzędu. Można zatem powiedzieć, że moment kryzysu staje się momentem łaski i spotkania z Chrystusem²⁶. Ukazuje się tutaj także swoista emanacja osobowości sakramentalnej człowieka, który nie poddaje się

²⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja o Liturgii Świętej – Sacrosanctum Concilium*, 75 (dalej skrót: KL).

²⁵ Święta Kongregacja Kultu Bożego, *Dekret z 7 grudnia 1972 r.*, [w:] *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, wyd. II, Katowice 2009, s. 8.

²⁶ Por. B. Nadolski, *Namaszczenie chorych (sakrament)*, dz. cyt., s. 1012–1013.

cierpieniu, nie pozwala mu się zdominować i zniewolić poprzez pokusę odwrócenia umysłu, duszy i ducha od Zbawiciela²⁷.

Sakrament ten dotyczy wszystkich osób żywych oraz zbliżony jest do Eucharystii z tej racji, iż jego przyjęcie wymaga od przyjmującego przebywania w stanie łaski uświęcającej i dlatego poprzedza go sakrament pokuty. Namaszczenie jawi się zatem jako dopełnienie sakramentu pojednania²⁸.

„Sakrament ten udziela choremu łaski Ducha Świętego, która pomaga całemu człowiekowi do zbawienia, a mianowicie umacnia ufność w Bogu, uzbraja przeciw pokusom szatana i trwodze śmierci. Dzięki tej pomocy chory może nie tylko znosić dolegliwości choroby, ale także je przewycięzać i odzyskać zdrowie, jeżeli jest to pożyteczne dla zbawienia jego duszy. Jeżeli jest to potrzebne, namaszczenie odpuszcza grzechy i staje się dopełnieniem chrześcijańskiej pokuty”²⁹.

„W świętym namaszczeniu, które łączy się z modlitwą płynącą z wiary (por. Jk 5, 15), wyraża się wiara. Przede wszystkim powinien ją wzbudzić ten, kto udziela sakramentu i ten, kto go przyjmuje. Chorego zbawi jego własna wiara i wiara Kościoła, który wpatruje się w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, skąd sakrament czerpie swoją skuteczność (por. Jk 5, 15) i równocześnie dostrzega przyszłe królestwo, którego zadek otrzymuje w sakramentach”³⁰.

Kto może przyjąć sakrament chorych?

Sobór Watykański II w swoim podejściu do reformy liturgii i sakramentów bardzo jasno określa zakres ich udzielania, jak i dyspozycji osób przyjmujących dany sakrament. Nie inaczej jest i w przypadku omawianego namaszczenia chorych. Sam rytuał w swoim wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym w punktach od 8 do 14 mówi o tym. Czytamy w nich: „List św. Jakuba stwierdza, że chorych należy namaszczać, by ich podźwignąć i zbawić. Z wielką więc gorliwością i pilnością należy udzielać tego sakramentu wiernym, których życie jest zagrożone z powodu choroby lub podeszłego wieku.

²⁷ Por. A. J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, Lublin 2000, s. 84.

²⁸ Por. B. Nadolski, *Namaszczenie chorych (sakrament)*, dz. cyt., s. 1012–1013.

²⁹ *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, 6, [w:] *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, dz. cyt., s. 17–18 (dalej skrót: SCh).

³⁰ SCh, 7; Por. W. Świerżawski, *Sakramenty święte. Namaszczenie chorych*, wyd. II, Wrocław 1984, s. 28–37.

Dla oceny ciężkości choroby wystarczy roztropny prawdopodobny osąd takiego stanu bez zbytniego wahania. W razie potrzeby należy zasięgnąć rady lekarza.

Sakrament ten można powtarzać, jeśli chory po przyjęciu namaszczenia wyzdrowiał i ponownie zachorował albo w czasie trwania tej samej choroby nastąpiło poważne pogorszenie.

Przed operacją można udzielić namaszczenia chorych, jeżeli przyczyną operacji jest niebezpieczna choroba.

Osobom w podeszłym wieku, których siły opuszczają, można udzielić namaszczenia chorych również wtedy, gdy nie zagraża im niebezpieczna choroba.

Dzieciom również należy udzielić namaszczenia chorych, jeżeli osiągnęły taki poziom umysłowy, że ten sakrament może im przynieść pokrzepienie. W razie wątpliwości, czy osiągnęły używanie rozumu, należy udzielić sakramentu.

W katechezie ogólnej i rodzinnej należy tak wychowywać wiernych, aby sami prosili o namaszczenie chorych natychmiast, gdy nadejdzie właściwy moment. Niech go przyjmują z głęboką wiarą i pobożnością i niech wystrzegają się złego zwyczaju odkładania przyjęcia tego sakramentu. Wszystkich, którzy opiekują się chorymi, należy pouczyć o naturze tego sakramentu.

Chorym, którzy stracili przytomność lub używanie rozumu, należy udzielić sakramentu, jeżeli istnieje prawdopodobieństwo, że jako wierzący prosiliby o to, gdyby byli przytomni³¹.

Dalej w punkcie 15 czytamy także o tym, iż jeżeli zachodzi wątpliwość, czy chory zmarł, czy też może jeszcze żyje (np. w przypadku śmierci klinicznej), należy tego sakramentu udzielić warunkowo według przepisów, które podaje we właściwym miejscu rytuał³².

Także Kodeks Prawa Kanonicznego precyzuje, kto może do tego sakramentu przystąpić. Innym chrześcijanom odłączonym szafarz katolicki może udzielić tego sakramentu wtedy, gdy nie mogą oni zwrócić się do własnego szafarza, sami o namaszczenie poproszą, wyrażając co do tego sakramentu wiarę katolicką. Oczywiście muszą być też przygotowani do jego przyjęcia i odpowiednio dysponowani³³.

³¹ SCh, 8–14.

³² Por. SCh, 15; Por. Cz. Krakowiak, *Namaszczenie chorych ...*, dz. cyt., s. 47–51.

³³ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 844 § 3–4 (dalej skrót: KPK).

Komu nie wolno udzielić sakramentu namaszczenia chorych?

Prawodawstwo kościelne jasno określa osoby, którym tego sakramentu nie wolno udzielić. I tak nie wolno go udzielić w dwóch przypadkach, mianowicie gdy: 1) chory już zmarł³⁴, oraz gdy 2) chory nie okazuje żalu za grzechy lub uparcie trwa w jawnym grzechu ciężkim, lub odmawia przyjęcia sakramentu³⁵.

Kto może być szafarzem sakramentu namaszczenia?

Zarówno KPK jak i rytuał namaszczenia jasno mówią, iż szafarzem tego sakramentu jest tylko kapłan³⁶. „Zwyczajnie spełniają tę posługę biskupi, proboszczowie, wikariusze parafialni, kapelani szpitalni oraz przełożeni [...] wspólnot zakonnych”³⁷.

Inni kapłani udzielają tego sakramentu za zgodą tych kapłanów, o których była już mowa powyżej³⁸.

Co jest potrzebne do sprawowania tego sakramentu i jak go udzielić?

Kościół w swojej nauce o sakramentach oraz prawodawstwie nauczał, że „właściwą materią sakramentu namaszczenia chorych jest olej z oliwek albo, gdy okoliczności tego wymagają, inny olej roślinny”³⁹. Olej ten powinien poświęcić biskup⁴⁰, czego dokonuje zresztą podczas uroczystej celebracji Mszy Krzyżma w Wielki Czwartek⁴¹. Samo poświęcenie tego oleju dokonuje się poprzez formułę, którą biskup odmawia w czasie I Modlitwy Eucharystycznej lub przed doksologią w innych modlitwach eucharystycznych. Formuła ta brzmi: „Boże, Ojciec

³⁴ Por. SCh, 15.

³⁵ Por. tamże; Por. KPK, kan. 1007.

³⁶ Por. KPK, kan. 1007; Por. SCh, 16.

³⁷ SCh, 16; Por. KKK, 1516; Por. KPK, kan. 1003 § 2.

³⁸ Por. SCh, 18.

³⁹ SCh, 20.

⁴⁰ Por. SCh, 21.

⁴¹ Por. MR, s. 119–121.

wszelkiej pociechy, Ty przez swojego Syna chciałeś leczyć cierpienia chorych, wysłuchaj łaskawie modlitwy pełnej wiary: prosimy Cię, Boże, ześlij z niebios Twojego Ducha Świętego Pocieszyciela, by Jego moc przeniknęła ten olej, który za Twoją sprawą wydało żywe drzewo dla porzepienia ciała. Niech Twoje święte błogosławieństwo sprawi, by ten olej stał się ochroną dla ciała, duszy i ducha każdego, kto będzie nim namaszczony, aby uwalniał od wszelkich cierpień, chorób i słabości. Boże, niech to będzie Twój święty olej dla nas przez Ciebie poświęcony, w imię naszego Pana Jezusa Chrystusa⁴². Olej ten może także w sytuacji nadzwyczajnej poświęcić każdy kapłan, który sprawuje sakrament namaszczenia, ale tylko w czasie tego sakramentu⁴³.

„Tak jak wszystkie sakramenty namaszczenie chorych jest celebracją liturgiczną i wspólnotową niezależnie od tego, czy jest udzielane w rodzinie, w szpitalu czy w Kościele, jednemu choremu czy całej grupie chorych. Bardzo odpowiednia jest celebracja namaszczenia chorych podczas Eucharystii, pamiątki Paschy Pana. Jeśli okoliczności tego wymagają, jego celebracja może być poprzedzona sakramentem pokuty, a po jego przyjęciu następuje Eucharystia. Jako sakrament Paschy Chrystusa Eucharystia powinna być zawsze ostatnim sakramentem ziemskiej pielgrzymki, «wiatykiem» na «przejście» do życia wiecznego⁴⁴.

„Słowo i sakrament tworzą nierozdzielny całość. Celebrowanie zaczyna się liturgią słowa, poprzedzoną aktem pokutnym. Słowa Chrystusa i świadectwo Apostołów budzą wiarę chorego i wspólnoty, by prosić Pana o moc Jego Ducha⁴⁵.

„Celebrowanie namaszczenia chorych obejmuje przede wszystkim następujące elementy: «kapłani Kościoła» (Jk 5,14) wkładają w milczeniu ręce na głowy chorych i modlą się nad chorymi w wierze Kościoła; jest to epikleza właściwa dla tego sakramentu; następnie namaszczają chorego świętym olejem, poświęconym, jeśli to możliwe, przez biskupa. Czynności liturgiczne wskazują na łaski, jakich ten sakrament udziela chorym⁴⁶.

Według zasad ujętych w obrzędach „chorego namaszcza się na czoło i na rękach. Formułę należy tak podzielić, by pierwszą część wypowiedzieć przy namaszczaniu czoła, drugą zaś, gdy namaszcza się ręce. W nagłym wypadku wystarczy dokonać jednego namaszczenia na czoło

⁴² MR, s. 121.

⁴³ Por. SCh, 21 b.

⁴⁴ KKK, 1517.

⁴⁵ KKK, 1518.

⁴⁶ KKK, 1519.

albo, jeżeli szczególna sytuacja chorego tego wymaga, na innej bardziej odpowiedniej części ciała, wymawiając całą formułę⁴⁷.

Sama zaś formuła sakramentalna wypowiediana przez szafarza brzmi w języku polskim: *Przez to święte namaszczenie niech Pan w swoim nieskończonym miłosierdziu wspomóż cię łaską Ducha Świętego. Pan, który odpuszcza ci grzechy, niech cię wybawi i łaskawie podźwignie*⁴⁸. Jest to oddanie tekstu łacińskiego obowiązującego w całym Kościele: *Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam, adiuvet te Dóminus grátia Spíritus Sancti, ut a peccátis liberátum te salvet atque propitius állevet*⁴⁹.

Jak się przygotować do przyjęcia tego sakramentu?

Biskup Antoni Długosz w swoim liście do chorych naucza, iż „do przyjęcia sakramentu chorych przygotowujemy się przez całe życie. Bez względu na płeć i wiek możemy doświadczyć wiele razy cierpienia fizycznego i psychicznego. Skoro namaszczenie chorych jest darem Boga dla człowieka, niosącym duchowe pomoce, nie możemy, będąc chorymi, bać się przyjąć owego sakramentu. Szczególnie przechodzenie poważnej choroby daje nam prawo do proszenia o łaskę, o dary, jakie wiążą się z przyjęciem tego sakramentu”⁵⁰. I dodaje dalej piękny tekst modlitwy: „Panie Jezu, pozwól mi przeżywać każdą chorobę w łączności z Twoimi darami, które chcesz mi dawać w sakramencie namaszczenia. Niech wszyscy chorzy z nadzieją łączą się z Tobą, kiedy przychodzisz w tym sakramencie ze swoimi szczególnymi łaskami”⁵¹.

Takie podejście modlitewne do choroby, cierpienia i starości (która zasługuje na ponowne rozbudzenie szacunku i poważania⁵²), a także w obliczu śmierci, Kościół nieustannie zalecał i zaleca swoim wiernym, czego przykładem są chociażby liczne modlitwy w takich sytuacjach dostępne w różnego rodzaju modlitewnikach osobistych⁵³. Znalazło to

⁴⁷ SCh, 23.

⁴⁸ SCh, 25.

⁴⁹ *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastora lis curae*, editio typica, Vatican MCMLXXII, 25.

⁵⁰ A. Długosz, *Namaszczenie chorych. List do chorych i ich opiekunów. Obrzęd sakramentu*, Częstochowa 2010, s. 13.

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. Jan Paweł II, *List Do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku*, 9.

⁵³ Por. *Droga do nieba*, wyd. LVII, Opole 1998, s. 47–50. Por. *Resurrectionem tuam confitemur. Modlitewnik zmartwychwstańca*, Kraków 2006, s. 230–237.

również swoje odzwierciedlenie w zapisach prawodawstwa niektórych zakonów⁵⁴ oraz w ich pobożnych praktykach ujętych w rytuałach czy ceremoniałach⁵⁵.

Warto także pamiętać o walorach estetycznych wyrażających szacunek dla tego sakramentu. Chodzi tutaj głównie o przyjmujących sakrament namaszczenia we własnym domu. „Ze względu na obecnego w sakramentach Chrystusa należy odpowiednio przygotować mieszkanie chorego. Obowiązek ten spoczywa na opiekunach chorego. Przed przybyciem kapłana należy przygotować stół nakryty białym obrusem. Na nim stawia się krzyż (o ile to możliwe), dwie świece, naczynie z wodą święconą i małą gałązką (lub kropidłem) do pokropienia oraz trochę waty. Jeżeli po namaszczeniu chory ma przyjąć Komunię św. należy jeszcze przygotować szklankę czystej wody z łyżką stołową (aby ułatwić choremu spożycie Hostii).

Dopiero gdy kapłan wchodzi, zapala się świece. W czasie udzielania sakramentu powinni wraz z kapłanem modlić się wszyscy członkowie rodziny, a jeśli to możliwe, także sąsiedzi, znajomi i przyjaciele”⁵⁶.

Czas i miejsce udzielania sakramentu namaszczenia chorych

Wolno tego sakramentu udzielać w każdym czasie. Nie należy jednak odkładać jego przyjęcia na czas np. agonii, bo rzeczywiście wówczas może kojarzyć się wiernym, że ksiądz przychodzący do chorego jest zwiastunem śmierci. Mówi o tym, za Konstytucją o Liturgii Świętej Soboru Watykańskiego II i Kodeksem Prawa Kanonicznego, Katechizm Kościoła Katolickiego w takich oto słowach: „Namaszczenie chorych «nie jest sakramentem przeznaczonym tylko dla tych, którzy znajdują się w ostatecznym niebezpieczeństwie utraty życia. Odpowiednia zatem pora na przyjęcie tego sakramentu jest już wówczas, gdy wiernym zaczyna grozić niebezpieczeństwo śmierci z powodu choroby lub starości»”⁵⁷.

⁵⁴ Por. *Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, pkt. 140, Rzym 2001, s. 84.

⁵⁵ Por. *Ceremoniał Zakonny Polskiej Prowincji Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, wyd. studyjne, Kraków 2010, s. 139–154.

⁵⁶ *Wprowadzenie*, 5, [w:] Diecezjalna Komisja Liturgiczna w Opolu, *Sakrament namaszczenia chorych*, Opole 1986, s. 10–11.

⁵⁷ KKK, 1514; por. KL, 73; por. KPK, kan. 1004, § 1; por. KPK, kan. 1005, 1007.

Ten sam Katechizm w następnym punkcie uczy, iż wolno ponownie udzielić tego sakramentu wówczas, gdy dany chory, już namaszczony, odzyskał zdrowie, lecz znów po pewnym czasie został dotknięty nową ciężką chorobą. W ciągu tej samej choroby można znów udzielić sakramentu namaszczenia, gdy stan chorego wyraźnie się pogorszył⁵⁸.

Ponadto we współczesnej praktyce duszpasterskiej Kościoła istnieje wiele możliwości innych terminów dogodnych i ustanowionych dla chorych i starszych, aby ten sakrament przyjąć np. w świątyni miejscowej. Mogą to być takie okoliczności jak: 1) praktykowanie przyjęcie sakramentu namaszczenia w dniu 11 lutego, kiedy to obchodzi się w Kościele katolickim Światowy Dzień Chorego wprowadzony przez papieża Jana Pawła II, 2) specjalne Msze dla chorych i starszych sprawowane w parafiach w wyznaczonym terminie, 3) podczas misji parafialnych lub rekolekcji mówi się o możliwości przyjęcia sakramentu namaszczenia chorych przez osoby starsze lub ciężko chore, które nie są w stanie uczestniczyć w praktykach misyjnych lub rekolekcyjnych wraz z pozostałymi parafianami, 4) każdy termin, dogodny dla chorego lub osoby starszej, zgłoszony wcześniej u miejscowych duszpasterzy.

Zazwyczaj miejscem udzielania omawianego sakramentu jest dom lub mieszkanie chorego, a także szpitale. Po Soborze Watykańskim II takim miejscem jest również kościół lub kaplica, w tym także kaplica szpitalna. W kościele lub kaplicy udziela się sakramentu namaszczenia chorym np. przed operacją, ale też w ostatnich latach jest to miejsce, gdzie sprawuje się liturgię tego sakramentu, często podczas Mszy św., dla większej grupy osób.

Inne praktyki duszpasterstwa względem chorych

W całej panoramie choroby, jaka jawi się w naszym życiu, Kościół stara się wyjść naprzeciw ludziom cierpiącym oraz starszym także w inny sposób aniżeli tylko i wyłącznie poprzez sakrament namaszczenia chorych. Należy jednak pamiętać, iż zarówno omawiany sakrament, jak i inne praktyki stanowią przejaw i wyraz miłości Chrystusa i Jego Kościoła.

W tej miłości powinni starać się uczestniczyć wszyscy chrześcijanie poprzez odwiedziny osób chorych i starszych, umacnianie ich w wierze, a także spieszenie im z braterską pomocą w ich potrzebach⁵⁹.

⁵⁸ KKK, 1515.

⁵⁹ Por. SCh, 42.

„W Mistycznym Ciele Chrystusa, jakim jest Kościół jeśli jeden członek cierpi, współcierpią z nim wszystkie członki (1 Kor 12, 26). Dlatego tak bardzo ceni się miłosierdzie względem chorych, dzieła charytatywne oraz wzajemnej pomocy, których celem jest niesienie ulgi wszelkim ludzkim potrzebom. Wszystkie zaś wysiłki techniki zmierzające do przedłużenia życia biologicznego i każdą serdeczną troskę o chorych, bez względu na to, od kogo pochodzi, można uważać za przygotowanie do przyjęcia Ewangelii i za formę udziału w posłudze Chrystusa, który niesie ulgę chorym”⁶⁰.

„Dlatego wszyscy ochrzczeni powinni uważać za swój szczególny obowiązek uczestniczenie w posłudze wzajemnej miłości członków Chrystusa tak przez walkę z chorobą i spełnianie uczynków miłości względem chorych, jak też przez udział w sprawowaniu sakramentów przeznaczonych dla chorych. Sakramenty te, podobnie jak i inne, mają charakter wspólnotowy, co w miarę możliwości powinno znaleźć wyraz w ich sprawowaniu”⁶¹.

„Szczególny udział w niesieniu ulg chorym mają krewni i wszyscy, którzy z jakiegokolwiek tytułu nimi się opiekują. Oni to przede wszystkim powinni pokrzepiać chorych słowami wiary i wspólną modlitwą; polecać ich cierpiącemu i uwielbionemu Panu, a nawet zachęcać, aby łączyli się dobrowolnie z męką i śmiercią Chrystusa i w ten sposób przysparzali dobra ludowi Bożemu. Kiedy zaś stan zdrowia się pogarsza, obowiązkiem krewnych i opiekunów jest w porę powiadomić proboszcza, chorego zaś delikatnie i roztropnie przygotować do przyjęcia sakramentów w odpowiednim czasie”⁶².

Duszpasterstwo chorych w szczególny sposób zaleca regularne odwiedziny chorych przez kapłanów. Są to zazwyczaj comiesięczne odwiedziny u chorych przy okazji pierwszego piątku lub pierwszej soboty miesiąca (w zależności od diecezji), a także z okazji Świąt Wielkanocy i Bożego Narodzenia, jak i odpustu parafialnego. W czasie tych comiesięcznych i okolicznościowych wizyt chorzy i starsi mogą przyjąć Komunię świętą i przystąpić do sakramentu pokuty⁶³.

„Duszpasterze powinni troszczyć się o to, by chorzy i starsi mogli przyjmować Eucharystię często, a nawet, jeśli to możliwe, codziennie, zwłaszcza

⁶⁰ SCh, 32.

⁶¹ SCh, 33.

⁶² SCh, 34.

⁶³ Por. *Wprowadzenie*, 6, [w:] Diecezjalna Komisja Liturgiczna w Opolu, *Sakrament...*, dz. cyt., s. 11; por. SCh, 35, 43.

w okresie wielkanocnym, chociaż nie chorują ciężko i nie zagraża im niebezpieczeństwo śmierci. Tym, którzy nie mogą przyjąć Komunii świętej pod postacią chleba, wolno jej udzielić tylko pod postacią wina⁶⁴.

Niemniej aby te praktyki powiodły się, wymaga to ciągłej katechezy skierowanej do wiernych. Jest to przejawem wychowywania do pełnienia dzieł miłosierdzia względem duszy i ciała, co stanowi jeden z priorytetów duszpasterstwa i jest świadectwem żywotności chrześcijańskiej wspólnoty⁶⁵. W tej postudze miłosierdzia realizuje się wezwanie do komunii i solidarności członków Mistycznego Ciała Chrystusa⁶⁶. Dokonuje się to także poprzez współpracę grup parafialnych, wspólnot, pobożnych wiernych i wreszcie samych rodzin z duszpasterzami. Tworzą się wówczas grupy – zespoły pomocników duszpasterzy, którzy nie tylko wyszukują osoby chore i starsze we wspólnocie parafialnej, lecz także otaczają je troską przez odwiedziny, wsparcie duchowe, zwykłą rozmowę, jak i katechezę itp.⁶⁷.

A czym jest Wiatyk?

Mimo iż sam Wiatyk jako taki nie jest tematem tego artykułu, to wypada tutaj także krótko o nim wspomnieć. Będzie to tylko przywołanie kilku wzmianek zamieszczonych w obrzędach sakramentu chorych, w których odnośnie Wiatyku podaje się takie oto informacje: „Przy przejściu z tego życia do wieczności człowiek wierzący zostaje umocniony Wiatykiem Ciała i Krwi Chrystusa i otrzymuje zadatek zmartwychwstania, zgodnie ze słowami Pana: «Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym” (J 6, 54). O ile to możliwe, Wiatyk należy przyjmować podczas Mszy św., by chory mógł otrzymać Komunię św. pod dwiema postaciami, a także i z tej przyczyny, że Komunia św. przyjmowana jako Wiatyk jest szczególnym znakiem uczestnictwa w tajemnicy śmierci Pana i Jego przejścia do Ojca, sprawowanej w Ofierze Mszy św.

⁶⁴ *Komunia święta i kult Eucharystii poza Mszą świętą. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 14, Katowice 1985, s. 17.

⁶⁵ Por. Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Instrukcja Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, 22.

⁶⁶ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, 84–85.

⁶⁷ Por. A. Rumun, *Duszpasterstwo ludzi starszych*, [w:] J. Charytański [red.], *Ludzie chorzy i starsi w Kościele*, Warszawa 1981, s. 147–151; por. L. R. Llorente, *Namaszczenie. Pokrzepienie...*, dz. cyt., s. 96–98.

Do przyjęcia Wiatyku zobowiązani są wszyscy ochrzczeni, którzy mogą przyjąć Eucharystię. W niebezpieczeństwie śmierci, niezależnie od przyczyny, z której ono wynika, obowiązuje wszystkich wiernych przykazanie przyjęcia Komunii św. Duszpasterze powinni czuwać, aby nie odkładano udzielania tego Sakramentu, lecz aby wierni zostali nim poکرzepieni, dopóki mają pełną świadomość.

Zaleca się nadto, by wierny przed przyjęciem Wiatyku odnowił przyznanie chrztu świętego, przez który został włączony w grono dzieci Bożych i stał się współdziedzicem obiecanego życia wiecznego.

Zwyczajnymi szafarzami Wiatyku są: proboszcz i wikariusze parafialni, kapelani oraz przełożony wspólnoty w kleryckich instytutach zakonnych i stowarzyszeniach życia apostołskiego w stosunku do wszystkich domowników.

W nagłej potrzebie albo za pozwoleniem, przynajmniej domyślnym, kompetentnego szafarza każdy kapłan lub diakon może udzielić Wiatyku. W razie braku kapłana i diakona każdy wierny prawnie wyznaczony do udzielania Komunii może zanieść Wiatyk⁶⁸.

„Na wypadki szczególne, w których wierny z powodu nagłej choroby lub innych przyczyn znajdzie się niespodziewanie w niebezpieczeństwie śmierci, jest przewidziany obrzęd połączony, podczas którego udziela się choremu sakramentu pokuty, namaszczenia i Eucharystii jako Wiatyku.

Gdy niebezpieczeństwo śmierci jest bliskie i nie ma czasu na to, by udzielić wszystkich sakramentów według podanego wyżej porządku, wówczas najpierw umożliwia się choremu odbycie sakramentalnej spowiedzi, w koniecznym wypadku ogólnej, następnie udziela mu się Wiatyku, do przyjęcia którego w niebezpieczeństwie śmierci każdy wierny jest obowiązany. Potem dopiero, jeżeli czas pozwala, należy udzielić świętego namaszczenia. Jeżeli chory z powodu słabości nie może przyjąć Komunii św., należy mu udzielić namaszczenia chorych⁶⁹.

Spostrzeżenia ogólne i zakończenie

Patrząc na powyższe zapisy tego artykułu, jak i na praktykę duszpasterską, zastanawia fakt, że tak mało ludzi nadal chce przystąpić do sakramentu namaszczenia chorych. Nasuwa się refleksja, iż nadal pokutuje w mentalności współczesnego człowieka (zarówno chorego,

⁶⁸ SCh, 26–29.

⁶⁹ SCh, 30.

starszego, jak i zdrowego) przekonanie, że sakrament ten ma sprowadzić śmierć, a nie umocnienie i życie. Można zatem powiedzieć, za przywoływanym już bp. Długoszem, iż „często zdrowi boją się myśleć o cierpieniu i chorobie, dlatego nie chcą wzywać księdza do chorych. Tymczasem rzeczywistym celem sakramentu chorych jest doprowadzenie do autentycznego spotkania chorego z Chrystusem w cierpieniu, tak by chory zjednoczył się z Chrystusowym cierpieniem, a przez to aby jego cierpienie otrzymało nadprzyrodzony wymiar.

Sakramentu namaszczenia nie można utożsamiać z lekarstwem ciała czy też magicznym działaniem. Sakrament jest znakiem, że Chrystus jest obecny z chorym. Chory jest przyjmowany i ogarnięty miłością zmartwychwstałego Jezusa⁷⁰.

Należy także pamiętać o tym, iż jako ludzie wierzący, a więc z założenia wypełniający IV przykazanie Boże (czci ojca i matki), mamy obowiązek troski duchowej i fizycznej o swoich bliskich, także w wymiarze sakramentalnym, który stanowi najwyższy wyraz naszego kultu⁷¹. „Niezbymalnym obowiązkiem dzieci wobec rodziców czy rodziny wobec osoby chorej lub starszej jest zadbanie o przyjęcie namaszczenia chorych. Najbliżsi powinni zadbać również o to, aby chory, który już został zaopatrzony świętymi sakramentami, mógł w czasie choroby częściej przyjmować Komunię świętą, a także przed śmiercią przyjąć Eucharystię jako Wiatyk na drogę do domu Ojca⁷².

Skoro zatem Kościół w swej mądrości chce otoczyć chorych, cierpiących i starszych darem samego Chrystusa poprzez błogosławieństwo (np. obrzęd błogosławieństwa starców pozostających w domu⁷³; obrzęd błogosławieństwa chorych⁷⁴, czy też obrzęd błogosławieństwa placówek medycznych⁷⁵), namaszczenie – konsekrację ciała chorego⁷⁶, zjednoczenie w Mszy⁷⁷, Komunii i sakramencie, to dlaczego tak często poszczególne członki tego Mistycznego Ciała wzbraniają się przed tym?

⁷⁰ A. Długosz, *Namaszczenie chorych. List do chorych...*, dz. cyt., s. 12.

⁷¹ Por. S. C. Napiórkowski, *Z Chrystusem w znakach. Zarys sakramentologii ogólnej*, Niepokalanów 2006, s. 69–70.

⁷² R. Nowacki, U. Hańkiewicz, G. Sztandera [red.], *Rytuał domowy. Rok rodziny katolickiej*, Włocławek 2010, s. 149.

⁷³ *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, t. 1, Katowice 2010, s. 118–132.

⁷⁴ Tamże, s. 133–146.

⁷⁵ Tamże, s. 254–260.

⁷⁶ Por. A. Długosz, *Namaszczenie chorych. List do chorych...*, dz. cyt., s. 9.

⁷⁷ Por. *Msza za chorych*, [w:] MR, ss. 164–165; *Msza za umierających*, [w:] MR, s. 165–166; *Msza przy udzielaniu Wiatyku*, w: MR, s. 77; *Msza o łaskę dobrej śmierci*, w: MR, s. 178–179.

Zastanawia, dlaczego w obliczu choroby i cierpienia nie chcemy przyjąć łaski umocnienia, pokoju i odwagi, by przezwyciężyć trudności związane ze stanem ciężkiej choroby lub niedołęstwem starości? Dlaczego odrzucamy dar Ducha Świętego, który ma w nas odnowić ufność i wiarę w Boga oraz umacnia przeciw pokusom złego ducha, przeciw pokusie zniechęcenia i trwogi przed śmiercią?⁷⁸

Warto zatem na koniec jeszcze raz przytoczyć dla przypomnienia, iż „skutki specjalnej łaski sakramentu namaszczenia chorych są następujące:

- zjednoczenie chorego z męką Chrystusa dla jego własnego dobra oraz dla dobra całego Kościoła;
- umocnienie, pokój i odwaga, by przyjmować po chrześcijańsku cierpienia, choroby lub starości;
- przebaczenie grzechów, jeśli chory nie mógł go otrzymać przez sakrament pokuty;
- powrót do zdrowia, jeśli to służy dobru duchowemu;
- przygotowanie na przejście do życia wiecznego⁷⁹.

Reasumując wszystko to, co do tej pory zostało powiedziane, należy pamiętać, iż choroba jest objawieniem się człowiekowi Boga Wszechmogącego w tajemnicy cierpienia i śmierci, przez jakie przeszedł także nasz Pan i Zbawiciel Jezus Chrystus, który wskazuje nam drogę i etapy przejścia przez nie właśnie w sakramencie namaszczenia⁸⁰. Ujmuje to treść jednej z modlitw po namaszczeniu: „Panie, Jezu Chryste, Ty przyjąłeś ludzką naturę, aby uwolnić ludzi od grzechów i chorób. Wejrzyj łaskawie na swojego sługę, który (swoją służebnicę, która) oczekuje uzdrowienia duszy i ciała. W Twoje imię namaściliśmy go (ją) świętym olejem. Pokrzep go (ją) swoją mocą i udziel mu (jej) pociechy, aby odzyskał (a) siły i przezwycięzył (a) zło. Daj mu (jej) ufność, że jego (jej) cierpienia przyniosą owoc, skoro pozwoliłeś mu (jej) uczestniczyć w swojej męce. Który żyjesz i królujesz na wieki wieków⁸¹”.

⁷⁸ Por. KKK, 1520.

⁷⁹ KKK, 1532.

⁸⁰ Por. M. Maliński, *Po co sakramenty*, Wrocław 1984, s. 336; por. tamże, s. 328–336.

⁸¹ SCh, 100 B.

Sickness and the Sacrament of the Anointing of the Sick in Christians' Life

Introduction

Traditionally referred to as Extreme Unction or Last Rites, the Sacrament of the Anointing of the Sick was previously most commonly administered to the dying, for the remission of sins and the provision of spiritual strength and health. In modern times, however, its use has been expanded to all who are gravely ill or are about to undergo a serious operation, and the Church stresses a secondary effect of the sacrament: to help a person recover his health. Like Confession, Holy Communion, to which it is closely linked, the Sacrament of the Anointing of the Sick can be repeated as often as is necessary.

Biblical Roots

The modern celebration of the Sacrament of the Anointing of the Sick recalls the early Christian use, going back to biblical times. When Christ sent His disciples out to preach, „they cast out many devils, and anointed with oil many that were sick, and healed them” (Mark 6, 13). James 5, 14–15 ties physical healing to the forgiveness of sins: „Is any man sick among you? Let him bring in the priests of the church, and let them pray over him, anointing him with oil in the name of the Lord. And the prayer of faith shall save the sick man: and the Lord shall raise him up: and if he be in sins, they shall be forgiven him”.

Who May Receive the Sacrament?

Following this biblical understanding, the Catechism of the Catholic Church notes that: The Anointing of the Sick „is not a sacrament for those only who are at the point of death. Hence, as soon as anyone of the faithful begins to be in danger of death from sickness or old age, the fitting time for him to receive this sacrament has certainly already arrived”.

When in doubt, priests should err on the side of caution and provide the sacrament to the faithful who request it.

The Form of the Sacrament

The essential rite of the sacrament consists in the priest (or priests, in the case of the Eastern Churches) laying hands on the sick, anointing him with blessed oil (usually olive oil blessed by a bishop, but in an emergency, any vegetable oil will suffice), and praying „Through this holy anointing may the Lord in his love and mercy help you with the grace of the Holy Spirit. May the Lord who frees you from sin save you and raise you up”.

When circumstances permit, the Church recommends that the sacrament take place during Mass, or at least that it be preceded by Confession and followed by Holy Communion.

The Minister of the Sacrament

Only priests (including bishops) can administer the Sacrament of the Anointing of the Sick, since, when the sacrament was instituted during Christ's sending out of His disciples, it was confined to the men who would become the original bishops of the Church.

The Effects of the Sacrament

Received in faith and in a state of grace, the Sacrament of the Anointing of the Sick provides the recipient with a number of graces, including the fortitude to resist temptation in the face of death, when he is weakest; a union with the Passion of Christ, which makes his suffering holy; and the grace to prepare for death, so that he may meet God in hope rather than in fear. If the recipient was not able to receive the Sacrament of Confession, Anointing also provides forgiveness of sins. And, if it will aid in the salvation of his soul, Anointing may restore the recipient's health.

Słowa klucze: *sakrament namaszczenia, namaszczenie, sakrament, olej, choroba, cierpienie, starość, uzdrowienie, Komunia chorych*

DAMIAN STACHOWIAK CR
GDAŃSK

POLE EWANGELIZACJI CZY FRONT? – 20 LAT KATECHIZACJI W SZKOLE

...rzeczywiście żyjemy w epoce, w której konieczna jest nowa ewangelizacja; w której Ewangelia powinna być głoszona w swojej wielkiej, ciągle aktualnej racjonalności, a zarazem głoszenie to winno mieć moc przekraczającą to, co racjonalne, aby docierać w nasze myślenie i rozumienie¹

Benedykt XVI

Dokładnie 20 lat temu 2 sierpnia 1990 roku, na mocy instrukcji wydanej przez ówczesnego ministra Edukacji Narodowej, religia na nowo stała się przedmiotem nauczonym w polskiej szkole. Okrążyła rocznica tego wydarzenia przyniosła ożywioną dyskusję na temat jakości lekcji religii i zasadności jej obecności w szkolnych murach. Na przełomie ostatnich dwóch dziesięcioleci dokonało się wiele przeobrażeń w polskiej rzeczywistości, co pociągnęło za sobą także zmiany w przestrzeni wspólnoty Kościoła.

Przywołana na wstępie wypowiedź Benedykta XVI wyraża świadomość istnienia nowych czynników, które zmieniają oblicze wspólnoty wierzących, a także troskę papieża o to, aby Ewangelia na nowo wniknęła w przestrzeń ludzkiego myślenia i rozumienia.

¹ Benedykt XVI, w rozmowie z Peterem Seewaldem, [w:] *Światłość świata*, Kraków 2011, s. 146.

Już Ojcowie Synodalni zebrani na IV Zgromadzeniu Ogólnym Synodu Biskupów, poświęconym katechizacji, które odbyło się w październiku 1977 r., stwierdzili że "...katecheza potrzebuje stałej odnowy przez pewne pogłębienie samego jej pojęcia i jej podstaw pedagogicznych, przez poszukiwanie stosownego dla niej języka, przez wykorzystanie nowych środków do skutecznego przekazu własnego orędzia"². To stanowi największe wyzwanie dla Kościoła, niezależnie od tego, czy katecheza nauczana jest w szkole, czy w parafii. Istotne jest, aby przekazywane treści odnosiły zamierzony skutek.

1. Twierdza do zdobycia

Przekazywanie dzisiaj młodemu pokoleniu Ewangelii napotyka na wiele przeciwności i jak się okazuje nie są to przeszkody natury technicznej ani też nie jest to sprawa miejsca, lecz mury, których fundamenty tkwią w samym człowieku. Wśród nich chciałbym zaprezentować cztery, które stanowią dzisiaj poważne wyzwanie dla Kościoła i dla głoszonej przez niego Ewangelii: obojętność, poczucie bezsensu, wtórny analfabetyzm religijny i nieumiejętność słuchania.

„Religia tak jest potrzebna szkole, jak benzyna do silnika diesla. A mówiąc serio, nikt nikomu nie każe chodzić na lekcje religii. A dlaczego więc tyle młodzieży uczęszcza na lekcje?”³. To jedna z wielu wypowiedzi, jakie można przeczytać na forach internetowych w dyskusji podjętej w związku z rocznicą wprowadzenia religii do szkół. Przytoczony tekst oddaje podejście sporej grupy katechizowanych, którzy nie potrafią odpowiedzieć sobie na pytanie, dlaczego przychodzą na lekcje religii, skoro można z nich zrezygnować i jaki jest sens jej nauczania.

Piotr Dardziński z Centrum Myśli Jana Pawła II, mówiąc o dzisiejszej młodzieży, zauważa w niej „niechęć do upodmiotowienia się, do odgrywania własnej, samodzielnej roli, do zabierania pokoleniowego głosu w dyskusjach”⁴. Młodzi ludzie u progu dorosłości coraz częściej mają problem z określeniem celów, które zamierzają realizować, nie mają

² Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska o katechizacji w naszych czasach Catechaesi tradendae*, 17, Kraków 1979.

³ http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80708,8337490,Zamiast_salek_katechetycznych_w_szkolach_sal-ki_informatyczne_.html?obxx=8337490&order=najnowsze&page=4#opinions (odczyt z 25 lutego 2011 r.).

⁴ P. Dardziński, *Religijny potencjał młodego pokolenia*, [w:] *Portret młodego pokolenia*, Gdańsk 2009, s. 33.

umiejętności precyzowania i nadawania kierunku swojej przyszłości, nie wykazują też zainteresowania, aby ten stan rzeczy zmienić. Pojęcie przyszłości staje się dla nich pojęciem odległym. Zatem katecheta, przekraczając próg szkoły, napotyka na jedną z najpoważniejszych przeszkód – zderza się bowiem z postawą bierności i obojętności.

Osoby wypisujące się z religii, których według danych jest coraz więcej, nie czynią tego z powodów światopoglądowych, ale najczęściej z lenistwa. Zwłaszcza w szkołach, w których nie zatroszczono się o lekcje etyki dla rezygnujących z religii, taka decyzja wynika po prostu z chęci pozbycia się dodatkowego obowiązku. Niewielki procent z tych uczniów podejmuje taką decyzję ze względu na odmienną wiarę. Niewielu potrafi uzasadnić, jakie są przyczyny rezygnacji z uczęszczania na katechezę. To oznacza, że w pojęciu wielu młodych ludzi katechizacja staje się sprawą niekonieczną, a nawet zbędną. Nie jest to jednak tylko i wyłącznie problem katechezy, taki stan jest objawem głębszego kryzysu, który charakteryzuje się: postawą relatywizmu, znudzeniem oraz awersją do stawianych wymagań.

Wspomniany pasywizm bardzo często idzie w parze z poczuciem bezsensu. Już Jan Paweł II w adhortacji poświęconej sytuacji Kościoła w Europie zauważył: „Obraz jutra jest często bezbarwny i niepewny. Bardziej boimy się przyszłości, niż jej pragniemy. Niepokojącą oznaką tego jest między innymi wewnętrzna pustka dręcząca wielu ludzi i utrata sensu życia”⁵. To poczucie bezsensu bardzo szybko przeradza się w syndrom społecznej samotności, w której młody człowiek staje się jednostką coraz bardziej wyizolowaną, żyjącą poza społeczeństwem⁶. Szybkie tempo życia sprawia, że dzieciom i młodzieży nie poświęca się wystarczająco dużo uwagi w rodzinie. To, co serwuje się im zamiast skradzionego czasu na relacje, bycie razem i rozmowę, powoduje, że w środowisku rodzinnym, a w konsekwencji i w społeczeństwie, powstają wyalienowane twierdze nie do zdobycia. Młodzi ludzie, porzuceni przez społeczeństwo zajęte sobą, organizują swój własny świat na ustalonych przez siebie zasadach, gdzie nieprzekraczalne dotąd granice przestają istnieć. Prowadzi to nierzadko do autodestrukcji.

Kolejną barierą, z którą zderza się katecheta, jest niewiedza, a nawet wtórny analfabetyzm religijny. Warto przytoczyć w tym miejscu wypowiedź Benedykta XVI dotyczącą katechizacji w krajach Europy Zachodniej.

⁵ Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Ecclesia in Europa*, Kraków 2003, s. 14.

⁶ J. Mastalski, *Chrześcijanin wobec agresji w rodzinie*, Kraków 2006, s. 265.

Papież, powołując się na przykład Niemiec, stwierdza: „W Niemczech każde dziecko do trzynastego roku życia uczy się religii. Jest niepojęte, dlaczego tak mało z ich nauki pozostaje. Biskupi muszą rzeczywiście poważnie zastanowić się i znaleźć odpowiedź na pytanie, jak można dać katechezie nowe serce, nowe oblicze”⁷.

Wspomniany przez Benedykta XVI problem dotyczy również polskiej rzeczywistości. Okazuje się, że wielu katolików w Polsce posiada poważne braki z zakresu wiedzy religijnej i nie zna podstawowych prawd wiary. Podejmując tę kwestię wchodzimy w problem, z którym boryka się polska edukacja. Współczesny nastolatek coraz częściej stwierdza, że treści przekazywane w szkole nie są i nie będą mu potrzebne, a szkoła jest jedynie niechcianym obowiązkiem.

Ks. Janusz Mastalski, analizując sytuację współczesnego nastolatka w szkole, pisze o tzw. postawie „5 b”, z którą można utożsamić coraz większe grono uczniów i wymienia cechy charakterystyczne dla takiej postawy. Są to:

- *brak motywacji* do zaangażowania w realizację programu,
- *bierność* na lekcjach,
- *bezradność* ucznia wobec zalewu informacji, w jego mniemaniu niepotrzebnych,
- poczucie *beznadziejności* całej sytuacji edukacyjnej,
- *bezkompromisowość* w ocenie szkoły⁸.

Coraz częściej wśród uczących mówi się o swoistej „odporności na wiedzę” edukowanych obecnie uczniów. Przy ogromnym dostępie do informacji zauważa się jednocześnie nieumiejętność selekcji i przetwarzania tych danych. Wobec zalewu ogromnej ilości wiadomości, młody człowiek przestaje słuchać, a jeśli słucha to tylko tego, co sam według własnych kryteriów uzna za interesujące. Daje o sobie znać coś, co można nazwać „syndromem widza”, polegającym na tym, że zaangażowanie ucznia zostaje sprowadzone do minimum lub zera, natomiast nauczyciel musi udowodnić na lekcji, że treści, które przekazuje, są interesujące i przydadzą się w życiu.

Jeśli do potoku słów i informacji dołożymy kolejne czynniki generujące nieumiejętność słuchania, tj. nieustanny pośpiech w pracy, w domu i w szkole, poszerzające się obszary anonimowości, wynalazki cywilizacyjne zastępujące słuchanie żywej istoty (TV, komputer, radio, Internet,

⁷ Benedykt XVI, w rozmowie z Peterem Seewaldem, [w:] *Światłość świata*, dz. cyt., s. 150.

⁸ J. Mastalski, *Samotność globalnego nastolatka*, Kraków 2007, s. 196.

telefon komórkowy), coraz większe natężenie hałasu⁹, to okaże się, że dotarcie z przekazem Ewangelii staje się coraz trudniejsze. Zachwiana zostaje bowiem komunikacja interpersonalna. Człowiek pozbawiony wrażliwości słuchania nie tylko nie potrafi nie tylko podjąć twórczego dialogu, ale ma także trudności z wyrażaniem siebie.

Przywołane powyżej przeszkody, na jakie napotyka katecheta, nie stanowią, jak wielu chciałoby stwierdzić, dowodów na bezzasadność katechizacji w szkole, lecz obnażają kondycję młodego pokolenia, do którego z dotarciem ze swoim przesłaniem będzie coraz trudniej nie tylko Kościołowi, ale wszystkim, którzy są i będą odpowiedzialni za kształcenie oraz wychowywanie młodzieży. Jednocześnie każda przeszkoda, zwłaszcza jeśli stoi na drodze dotarcia do człowieka, prowokuje do tego, aby szukać sposobu, jak ją pokonać.

2. Katecheta na froncie?

Przed katechetą stoi zatem wielkie wyzwanie, aby utorować słowom Ewangelii drogę do życia młodego człowieka, danego nam z całym bagażem doświadczeń globalnej cywilizacji i ukazać aktualność nauki Kościoła tu i teraz. Niestety również sami katecheci narażeni są na czynniki, które ograniczają skuteczny dialog w relacji uczeń – nauczyciel i tworzą bariery dla owocnego przekazu przesłania Ewangelii.

Podjęta dyskusja na temat katechezy w szkole pozwoliła wreszcie wyrazić głośno jeden z najpoważniejszych problemów, z jakim boryka się współczesny katecheta – jest to poczucie samotności. Janusz Skotarczak, długoletni katecheta i niewątpliwie doświadczony specjalista w swojej dziedzinie, w książce *Katecheta w potrzasku* pisze: „Z moich spotkań i rozmów z katechetami wynika, że w miejsce dawnych pewności otwiera się dla wielu pustka. Wielu z katechetów, szczególnie tych przygniecionych przez „katechetyczną samotność”, żyje w „katechetycznym potrzasku” i potrzebuje wsparcia. Potrzebuje, aby ktoś zainteresował się tym, co robią”¹⁰. Ta samotność rodzi się z wielu czynników, którym warto się przyjrzeć.

Jednym z pierwszych jest poczucie niezrozumienia przez struktury odpowiedzialne za katechizację i choć katechezie poświęca się sporo miejsca w życiu Kościoła, to jednak ciągle istnieje niedosyt. Zachodzące

⁹ M. Śnieżyński, *Sztuka dialogu. Teoretyczne założenia a szkolna i akademicka rzeczywistość*, Kraków 2008, s. 29.

¹⁰ J. Skotarczak, R. Szymkowiak, *Katecheta w potrzasku*, Poznań 2010, s. 14.

w niebywale szybkim tempie zmiany w życiu społecznym domagają się nieustannej weryfikacji podejmowanych przez Kościół działań, w tym oczywiście katechizacji. I niekoniecznie chodzi tutaj o tworzenie nowych struktur odpowiadających współczesnym osiągnięciom cywilizacyjnym. Choć obecne możliwości techniki mogą pomóc i pomagają często w przepowiadaniu Ewangelii, to jednak nie na pogoni za nowinkami polega prawdziwa reforma katechezy i Kościoła, który potrzebuje nade wszystko świętości, a nie nowych urzędów, aby odpowiedzieć na potrzeby człowieka¹¹.

Istnieje także duży rozdźwięk między tymi, którzy są praktykami i kosztują na co dzień smaku katechetycznej posługi, a tymi, którzy są często tylko teoretykami odpowiedzialnymi za tworzenie programów i pisanie podręczników¹². Warunkiem polepszenia pracy katechetycznej jest rzetelna współpraca między katechetami a przedstawicielami wydziałów katechetycznych. Jest niezmiernie ważne wsłuchanie się tych ostatnich w coraz bardziej donośny głos tych, którzy podjęli pracę jako katecheci bądź zostali przez swoich przełożonych do niej skierowani. Jeśli mówi się dzisiaj o tym, że nauczyciel czuje się niezrozumiany, to oznacza, że nie zostaje wysłuchany i nie ma możliwości wyartykułowania całego szkolnego doświadczenia. Ciągłe jeszcze ważniejsze są statystyki, którym podporządkowany zostaje nauczyciel i jest to pogłębiająca się tendencja, która ułatwia „zamiatanie pod dywan” palących problemów polskiej szkoły, a w tym także katechezy.

Niedostatecznie lub wcale nie został podjęty w publicznej debacie problem katechetów z przymusu. Dotyczy to szczególnie duchowieństwa, wśród którego ciągle jeszcze obowiązuje zasada, że prawie każdy nowo wyświęcony ksiądz musi podjąć katechizację. Świeżo upieczony magister teologii jako nauczyciel zderza się z trudną rzeczywistością i choć pod względem merytorycznym może być dobrze przygotowany, to jednak nie zawsze przekłada się to na relacje z uczniem, radzenie sobie z dyscypliną, z tzw. uczniem trudnym. Wychodzą wówczas poważne braki w osobowości człowieka jako nauczyciela, a także braki w praktycznym przygotowaniu do pracy pedagogicznej. Tymczasem w dobie kryzysu zawodu nauczyciela i niedoceniań go oraz z powodu bezsilności w procesie wychowawczym, wielu nauczycieli zmagają się z syndromem utraconego autorytetu¹³.

¹¹ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, Marki 2005, s. 48.

¹² J. Skotarczak, R. Szymkowiak, *Katecheta w potrzasku*, dz. cyt., s. 11.

¹³ J. Mastalski, *Szkolne interakcje zaburzające skuteczne wychowanie*, Kraków 2005, s. 18.

Należałoby zatem dokonywać weryfikacji, czy dana osoba poradzi sobie w pracy katechetycznej, ustalając jasne kryteria, których spełnienie umożliwi podjęcie wspomnianego zawodu. Mimo że nie funkcjonuje to w polskiej oświacie, to może warto podjąć tę kwestię w dziedzinie katechizacji, przyczyniając się tym samym do rekonstrukcji niszczonego etosu nauczyciela.

Niepokojąca sytuacja w środowisku szkolnym dostarcza również kolejnych powodów, by czuć się osamotnionym w konfrontacji z uczniem i nie zawsze sprzyja wspieraniu nauczyciela w pracy z wychowankiem. Wiele szkół walczy dzisiaj o przetrwanie, a uczeń staje się swoistym towarem i kartą przetargową, która zapewni byt danej placówce oświatowej. Sam proces edukacyjny, poddawany ciągłym eksperymentom, przeżywa kryzys zmierzający według znawców tematu w kierunku implozji, a więc gwałtownego załamania się istniejącego modelu¹⁴. Tego typu działania odbijają się negatywnie na procesie dydaktycznym i pedagogicznym. Okazuje się więc, że problemy współczesnego katechety to tak naprawdę trudności, które dotyczą współczesnych nauczycieli.

Poczucie bezradności to kolejny generator samotności. Szereg wyzwań, jakie stawia przed katechetą spotkanie z uczniem, dźwigającym nierzadko na swoich barkach ciężar trudnych doświadczeń, mobilizuje nauczyciela do podejmowania prób dotarcia do ucznia, ale jednocześnie staje się niełatwą lekcją złożoną z wielu porażek, gdzie nawet sprawdzone metody zawodzą. W takiej sytuacji bardzo łatwo jest poddać się pokusie zniechęcenia i uznać podejmowany trud za daremny. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Pawła VI, zatroskanego o tych, którzy stają się ewangelizatorami na niwie współczesnej ludzkości: „Świat, który pomimo niezliczonych znaków zaprzeczania Boga, jednak – co jest paradoksem – szuka Go po drogach nieoczekiwanych i boleśnie odczuwa Jego potrzebę; żąda głosicieli Ewangelii, którzy by mówili o Bogu znanym sobie i bliskim, jakby Go niewidzialnego widzieli. Świat żąda i wymaga od nas prostoty życia, cnoty modlitwy, miłości do wszystkich, szczególnie małych i biednych, posłuszeństwa i pokory, zapomnienia o sobie i wyrzeczenia”¹⁵. Papież kładzie nacisk na pielęgnowanie w sobie wrażliwości ewangelizatora, który stale żyje w gotowości do służby i wie, że teraz jest czas ewangelizacji a owo „teraz” trwa nieustannie. Paweł VI jednocześnie stawia wysoką poprzeczkę ewangelizującym ukazując, że

¹⁴ Tenże, *Samotność globalnego nastolatka*, dz. cyt., s. 354.

¹⁵ Paweł VI, *Adhortacja Apostolska Ewangelii nuntiandi*, 76, Wrocław 2001.

jest to misja, która jest wymagająca przede wszystkim od tych, którzy niosą Ewangelię. Wyrzeczenie, ofiara i zapomnienie o sobie są również wpisane w tę posługę.

Należy zwrócić także uwagę na kwestię gospodarowania, a właściwie inwestowania w przestrzeń duchową katechety. Im większe wyzwanie, tym większe stają się potrzeby duchowe podejmującego owo wyzwanie. Na skutek zaniedbań na tym polu pojawiają się dwa niepokojące objawy: kryzys wiary i idący za tym często syndrom wypalenia zawodowego. Temat ten został szeroko podjęty we współczesnej literaturze jako ważny znak czasu. Wyczerpanie emocjonalne, trudności w komunikacji i zanizone poczucie własnej wartości, to symptomy wspomnianego wypalenia¹⁶.

Cieszy fakt, że w toczącej się dyskusji na temat katechezy znalazło się miejsce dla zmanifestowania potrzeb katechizujących. Przedstawione problemy, z którymi borykają się katecheci, odkrywają, jak wielkie są oczekiwania współczesnego świata wobec tych, którzy mają być specjalistami w sprawach duchowych i jak wielki nakład sił i energii pociąga za sobą katechizacja. Z powyższych wniosków wyłania się także pewna nieudolność struktur odpowiedzialnych za katechizację i nieumiejętność zatroszczenia się o tych, którzy katechizują oraz udzielenia im wymaganego wsparcia, by mogli owocniej i z satysfakcją wypełniać swoją misję. To prowadzi niestety do tworzenia negatywnego obrazu katechezy, w którym przypomina ona terytorium walki, a katecheta przedstawiony jest jako ten, którego wysłano na pierwszą linię frontu. Nie jest to jednak obraz, który koreluje z nauczaniem Kościoła, któremu bliższa jest ewangeliczna scena cudownego połowu ryb, będąca ikoną powołania do dzieła ewangelizacji.

3. Na polu ewangelizacji

W wydanym dokumencie „*Verbum Domini. O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*”, papież Benedykt XVI po raz kolejny przypomniał wierzącym o konieczności zaangażowania się w *missio ad gentes*: „W żadnym wypadku Kościół nie może ograniczyć się do duszpasterstwa „zachowawczego”, przeznaczonego dla tych, którzy już znają Ewangelię Chrystusa. Misyjny zapał jest wyraźną oznaką dojrzałości wspólnoty

¹⁶ S. Morgalla, *Wypalenie – palący znak czasu?*, „Zeszyty Duchowe” 57(2009), s. 4.

kościelnej. Ojcowie zdecydowanie dali ponadto wyraz świadomości, że słowo Boże jest zbawczą prawdą, której potrzebuje każdy człowiek we wszystkich czasach. Dlatego orędzie musi być wyraźne. Kościół musi iść do wszystkich w mocy Ducha (por. 1Kor 2, 5) i w profetyczny sposób dalej bronić prawa i wolności człowieka do słuchania słowa Bożego, szukając najskuteczniejszych środków, aby je głosić, nawet kosztem prześladowań. Kościół czuje się w obowiązku wszystkim głosić Słowo, które zbawia (por. Rz 1, 14)¹⁷.

Przytoczone słowa adhortacji przywołują do porządku tych, którzy przygnieci trudnościami katechizowania chcieliby głoszenie Ewangelii zamknąć w murach kościoła i pogłębiać jedynie wiarę tych, którzy już znaleźli swoje miejsce w Kościele i podjęli w nim systematyczną formację. Mnożące się nowe zagrożenia i przeciwności w przestrzeni katechetycznej nie mogą stać się powodem zdezerterowania, ale powinny prowadzić do podjęcia konstruktywnej dyskusji, która prowadzi do konkretnych działań uskuteczniających rolę i wysiłek katechety.

Mówiąc dzisiaj o katechizacji nie sposób nie przywołać pojęcia nowej ewangelizacji. Aleksandra Bałoniak, katechetka z długoletnim stażem, tak pisze o swojej przygodzie z katechezą: „Praca z młodymi w szkole ponadgimnazjalnej – a właściwie nawet już w gimnazjum – to poszukiwanie klucza do ich serc. Na lekcjach religii we współczesnej szkole wcale nie chodzi o to, aby nauczyć „małego katechizmu” albo prawd wiary, ale by pomóc młodemu człowiekowi uwierzyć i zrozumieć swoje człowieczeństwo w świetle Objawienia. Uczniowie szkół ponadgimnazjalnych, którzy przychodzą na lekcje, to – w większości – osoby niewierzące, wątpiące, poszukujące, które tak naprawdę chętnie uwierzą, jeśli zobaczą w tym sens”¹⁸. Potrzebujemy zatem tego pierwszego głoszenia Ewangelii, a przede wszystkim głębokiej świadomości, że jest to pierwszorzędne i naturalne posłannictwo Kościoła, a jednym ze środków ewangelizacji jest nauczanie katechetyczne¹⁹. To przekonanie bierze się nie tylko ze znajomości dokumentów Kościoła i nawoływania kolejnych papieży, ale przede wszystkim z bycia samemu ewangelizowanym. Jest to pierwszy ważny krok, który prowadzi do przeciwdziałania wszelkim przejawom samotności, o której była mowa, a także staje się konkretną propozycją przebicia się przez mur obojętności i poczucia bezsensu młodego pokolenia. Okazuje się jednak, że mimo swej

¹⁷ Benedykt XVI, *Adhortacja Apostolska Verbum Domini*, 95, Kraków 2010.

¹⁸ A. Bałoniak, *Czy Bóg jest im potrzebny?*, „W Drodze” 9(2010), s. 21.

¹⁹ Paweł VI, *Adhortacja Apostolska Evangelii nuntiandi*, 14,44, Wrocław 2001.

powszechności w Kościele samo słowo „ewangelizacja” ciągle jeszcze spotyka się z niezrozumieniem także wśród podejmujących katechizację. Ten obszar pozostaje ciągle mocno zaniedbany również w dziedzinie formacji katechetów świeckich i duchownych.

Według kard. Leona Suenensa „przyczyną kryzysu ewangelizacji nie jest w pierwszym rzędzie brak katechistów czy osób nauczających religii lub teologii, ale zbyt mała liczba chrześcijan (mężczyzn i kobiet) napełnionych radością Pana, troszczących się o przekazywanie radości i pokoju, które płyną z doświadczenia Boga”²⁰. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że kryzys ewangelizacji pociąga za sobą również kryzys katechizacji. Te pojęcia są ze sobą ściśle związane. Co zatem oznacza „być zewangelizowanym”? Można wymienić trzy cechy charakteryzujące osobę zewangelizowaną:

- a. osobiste doświadczenie zbawienia,
- b. radość z ewangelizowania, nawet wtedy, kiedy trzeba zasiewać płacząc,
- c. zapal ducha pierwszych Apostołów²¹.

Kolejnym antidotum na bolączki współczesnej katechizacji jest wspólnota. Chcąc utrzymać w sobie entuzjazm, jaki niesie doświadczenie Ewangelizacji, a jednocześnie nie załamać się z powodu przeciwności, katecheta potrzebuje braterskiego zaplecza. Naglącą potrzebę odbudowania i odkrycia na nowo wartości wspólnoty odsłania wypowiedź dwudziestowiecznego filozofa Jean Paul Audeta: „Trzeba za wszelką cenę i jak najszybciej odtworzyć w Kościele podstawową wspólnotę, zdolną przywrócić między nami autentyczne chrześcijańskie braterstwo. W przeciwnym razie poczucie zniechęcenia, jałowość i rozproszenie będą nas dalej nękały niezależnie od wszelkich prób reformy i wysiłków, ażeby się gromadzić”²². Powstające coraz liczniej mniejsze i większe wspólnoty wewnątrz kościoła budzą nową nadzieję i stają się odpowiedzią na zapotrzebowanie współczesnych chrześcijan, złaknionych głębokich relacji, a także wsparcia na drodze wiary. Tak jak dzisiejszy człowiek, często samotny i anonimowy w globalnym świecie, potrzebuje rekonstrukcji pojęcia i doświadczenia braterstwa, tak i współczesny katecheta osamotniony na polu katechizacji wymaga natychmiastowego zakorzenienia w jakiejś małej wspólnotcie. Życie wspólnotowe niesie

²⁰ L. Suenens, *Chrześcijanin u progu nowego wieku*, Kraków 2006, s. 27–28.

²¹ Paweł VI, *Adhortacja Apostolska Evangelii nuntiandi*, 80, Wrocław 2001.

²² J. P. Audet, *Le projet évangélique de Jésus*, Paris 1969, [za:] L. Suenens, *Chrześcijanin u progu nowego wieku*, Kraków 2006, s. 54.

bowiem za sobą poczucie bezpieczeństwa i wspiera apostołskie oddziaływanie²³. Trudno jest podejmować dzieło ewangelizacji, nauczania i wychowania w izolacji i osamotnieniu.

Bycie we wspólnocie to również możliwość ciągłego inwestowania w swoją duchowość poprzez permanentną formację, która chroni przed wypaleniem i pozwala na przeżywanie doświadczenia wiary z nową świeżością. Poza tym to w małej wspólnocie człowiek uczy się dialogu, w którym może zakomunikować siebie, ale także uczy się słuchania nawet wtedy, gdy jest ono trudne.

Ważnym pojęciem, któremu trzeba przywrócić należne miejsce, również w katechezie, jest nadzieja. Jest to słowo, które pojawia się najczęściej w dokumencie Jana Pawła II *Ecclesia in Europa*. To właśnie Ewangelia nadziei ma stać się przedmiotem głoszenia, celebracji i służby. To bezcenny depozyt powierzony chrześcijanom, ale nie po to, aby go zatrzymać dla siebie. Jest on "...światłem, które rozjaśnia i wyznacza twoją drogę; jest mocą, która podtrzymuje cię w próbach; jest prorocstwem nowego świata; jest wskazaniem nowego początku; jest wezwaniem wszystkich, wierzących i niewierzących, by wytyczali wciąż nowe drogi prowadzące do «Europy ducha», aby stała się ona prawdziwym «wspólnym domem», gdzie jest radość życia"²⁴. Tam gdzie wkrada się zwątpienie w sens ewangelizacji pojawia się zwątpienie w chrześcijańską nadzieję, która jest ponad wszelkimi obliczeniami i kpi sobie ze statystyk²⁵. Pozwala ona formować wizję, która sięga daleko w przyszłość, nie zatrzymując się wyłącznie na tym, co dzisiaj i wznosząc się ponad wszelkie niepowodzenia. Poza tym to właśnie nadzieja pozwala cierpliwie odkrywać pokłady dobra w człowieku, który zwątpił w siebie i często poraniony dokonuje na sobie autodestrukcji, demolując przy tym najbliższe otoczenie.

Okrągłe rocznice zmuszają więc do intensywnych przemyśleń i podsumowań. Dwudziestolecie szkolnej katechizacji też stało się okazją do wyrażenia myśli na temat jakości i znaczenia lekcji religii. Jednak sprowadzanie przez wielu dyskusji o katechezie do pytania, czy powinna odbywać się w szkole czy przy parafii, jest zawężaniem tematu i pomijaniem ważnych kwestii wynikających z istoty katechezy. Tu nie chodzi o przestrzeń, ale o konkretnego człowieka, do którego chcemy dotrzeć z ważnym przesłaniem.

²³ *Odnowa w Duchu Świętym a służba człowiekowi*, red. L. Suenens, Kraków 2007, s. 74.

²⁴ Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Ecclesia in Europa*, 121, Kraków 2003.

²⁵ L. Suenens, *Chrześcijanin u progu nowego wieku*, Kraków 2006, s. 58.

W artykule Joanny Podgórskiej „Samotność katechety” poświęconym sytuacji nauczycieli religii można przeczytać: „Wielu katechetów ma poczucie, że Kościół wysłał ich na front i pozostawił samym sobie”²⁶. Czy jednak można sprowadzić spotkanie uczeń – katecheta do walki na froncie? Jeśli przyjmiemy taki obraz, to trudno mówić o spotkaniu a więc unicastwione zostaje również pojęcie daru w odniesieniu do osoby. Jeśli można mówić o walce, to niewątpliwie front, na którym walczy katecheta to najpierw jego duchowa przestrzeń, gdzie zмага się o swoją tożsamość, powołanie, swoje „być” nad „mieć”. Jeśli podejmie walkę o siebie wsparty przez wspólnotę Kościoła, to również zdobędzie się nie na walkę z uczniem, ale na walkę o człowieka, o jego zbawienie.

Champ d'évangélisation ou champ de bataille? – 20ème anniversaire de la religion à l'école

Le vingtième anniversaire de l'introduction de la religion aux écoles a amené les responsables de la catéchisation à dresser un bilan de leur travail. Cette occasion a permis d'exprimer la joie de la réussite mais aussi de démontrer les carences du système et les défis lancés par les réalités de l'Eglise contemporaine et surtout par l'attitude des adolescents. Un catéchiste qui franchit le seuil de l'école doit faire face aux obstacles qui rendent la transmission de l'Evangile extrêmement difficile, voire impossible. Le comportement des élèves se caractérise par l'indifférence, le manque de sens de la vie, l'ignorance, l'incapacité à écouter. La condition de l'enseignant n'en est pas moins difficile. Il y a de nombreux facteurs qui font pourrir le fruit de son travail et qui génèrent des frustrations. Le sens de la solitude et de ne pas être compris, la perplexité envers les difficultés rencontrées, les problèmes de spiritualité et la crise du système d'éducation, ce sont les ennuis auxquels un catéchiste doit trouver un antidote. Pour surmonter ledites obstacles qui apparaissent dans l'enseignement de la religion aux écoles, il faut de nouveau examiner la question de l'évangélisation, découvrir la valeur de la communauté et réhabiliter la notion de l'espoir.

Słowa klucze: *katechizacja, katecheta, katechizować, uczeń, szkoła, edukacja, nauczyciel, młodzież, młode pokolenie, samotność, obojętność, poczucie bezsensu, kryzys, poczucie niezrozumienia, Ewangelia, ewangelizacja, nowa ewangelizacja, ewangelizator, ewangelizować, pole ewangelizacji, front, wspólnota, nadzieja*

²⁶ J. Podgórska, *Samotność katechety*, „Polityka” 50(2010), s. 34.

PIOTR STARMACH CR
SOSNOWIEC

BŁĘDNA KONCEPCJA ESCHATOLOGICZNA W SEKTACH O CHARAKTERZE ADWENTYSTYCZNYM I APOKALIPTYCZNYM

Źródło poszukiwań – ludzkie oczekiwania i przekonania

Od niepamiętnych czasów człowiek, interesując się samym sobą, stawiał sobie pytanie: Kim jestem? Skąd się wziąłem i dokąd podążam? Co znaczy być człowiekiem? Pytania, które zadawał, wydawały się pozornie proste i oczywiste, ostatecznie jednak zawsze należały do najtrudniejszych, jakie można było sobie postawić¹.

Podstawą ich zadawania zawsze było przekonanie, że człowiek pielgrzymuje od początku dziejów. Jest pielgrzymem, który znaczy dzieje świata. To on pozostawia po sobie ślady w postaci intelektualnych, fizycznych i duchowych dokonań. Pielgrzymuje i poszukuje, gdyż niespokojne jest jego serce, które ciągle pragnie czegoś głębszego i bardziej wyrazistego. To odczucie nie pozwala mu zbudować domu tutaj na ziemi, aby odpocząć, zatrzymać się w nim na zawsze. Jego myśli i pragnienia wydają się biec dalej – ku górze, ku wznioślejszym ideom. Biegnie więc nieustannie, zmieniając miejsca, rozgląda się i zawiedziony znowu idzie dalej, jakby skazany na wędrówkę².

¹ M. Gajewski, *Sekty i nowe ruchy religijne*, Kraków 2009, s. 8.

² A. Zwoliński, *Encyklopedia końca świata*, Kraków 2009, s. 5.

Szukając, próbuje odnieść się do czegoś transcendentnego, przekraczającego ludzkie istnienie i poznanie. Poszukuje wytłumaczenia i bezpiecznego punktu odniesienia – gwarancji, iż podąża we właściwym kierunku. Jego poszukiwanie jest próbą zlokalizowania autorytetu potwierdzającego przyszłość. Jeśli nie znajduje bezpiecznej przystani, gdyż Bóg wydaje mu się kimś odległym i niedostrzegalnym, zawiedzionym otaczającą go rzeczywistością, doświadczając bólu i cierpienia istnienia, zaczyna szukać realizacji swoich pragnień³.

Tę sytuację potęguje doświadczenie zła. Gdy go doświadcza, znowu zaczyna niecierpliwie spoglądać w niebo, domagając się interwencji bóstwa, myśląc o jakimś radykalnym i szybkim rozwiązaniu, którego dokonana wszechpotężna siła⁴.

Gdy jednak „ostatecznie zostaje zawiedziony”⁵, jego całościowe spojrzenie na świat, negatywne doświadczenie i odczucie ogólnego zepsucia oraz odrzucenie prawdy, prowadzą go w konsekwencji do podjęcia konkretnych działań, które zmierzają do naprawienia bądź ostatecznego rozwiązania tego, z czym się nie zgadza i czego nie może przyjąć⁶.

Jedynym wyjściem jest więc dla takiego człowieka myśl o unicestwieniu tego, czego nie da się naprawić oraz agresja wobec świata, który jest zły i zepsuty i który nadaje się tylko do ostatecznego zniszczenia. Takie przekonanie prowadzi go do poszukiwania sposobów zawiązania ruchu i szukania zwolenników, którzy będą nastawieni agresywnie wobec istniejącego świata i pozwolą mu zrealizować oczekiwaną wizję⁷.

Historyczne uwarunkowania błędnych hipotez

Cała historia zbawienia, jaką przedstawia nam Biblia, jest objawieniem się woli Boga względem człowieka, który już od początku poprzez wybór zła oddalił się od Boga i odrzucił propozycję życia w przyjaźni i harmonii ze Stwórcą. Bóg jednak, będąc wierny swoim odwiecznym

³ T. D. Łukaszuk, *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej*, s. 5–6.

⁴ E. Konderak, *Kiedy zła już nie będzie*, „List” 10(312)/2010, s. 3.

⁵ Sekty o nastawieniu apokaliptycznym i katastroficznym proponują zbawienie przez ludzkie staranie, które może przybrać formę poddania się pewnym rytom lub obrzędom, zajmowania się zalecaną działalnością lub osiągania wymaganych doświadczeń. Sekty wymagają od ludzi, aby poprzez swoje zaangażowanie i pracę sami przygotowali swoje zbawienie. Por. W. Nowak, *Sekty w Polsce a młodzież*, Olsztyn 1995, s. 39.

⁶ A. Zwoliński, *Drogami sekt*, Kraków 1998, s. 10–11.

⁷ Tamże, s. 10.

postanowieniom, przez wieki upominał się o człowieka, próbując sprowadzić go na dobrą drogę wierności i posłuszeństwa. Prowadził go poprzez różnorakie doświadczenia. Proponował i zawiązywał coraz to nowe przymierza. Posyłał swoich proroków, przez których napominał i wzywał. Ostatecznie, gdy nadeszła pełnia czasów, po to by wypełniły się wszelkie przepowiednie proroków, posłał Bóg swego Syna jako ofiarę przebłagalną, odkupieńczą za winę popełnioną przez pierwszego Adama i pierwszą Ewę. Ofiara Chrystusa przyniosła całkowite i ostateczne odkupienie, a przepowiadanie o królestwie Bożym całkowicie pokazało ostateczny cel i kierunek dla człowieka będącego w drodze pielgrzymowania. Chrystus, nauczając, dał obietnicę wiecznego szczęścia dla tych, którzy będą Mu wierni, oraz perspektywę rychłego nadejścia końca czasów dla wytrwałych i sprawiedliwych⁸.

Po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Jezusa, w Palestynie, która stała się kolebką rozwijającego się chrześcijaństwa w Imperium Rzymskim, z uwagi na narastające niepokoje społeczne oraz trudności egzystencjalne, zaczęła bardzo szybko odżywać tendencja ponownego i ostatecznego przyjścia Chrystusa. Chrześcijanie oraz wszyscy, którzy mieli styczność z nowatorską ideologią pozostawioną przez Chrystusa, zaczęli dopatrywać się w znakach czasu, iż moment ponownego przyjścia Chrystusa wydaje się bliski. Powyższe nastroje doprowadziły do tego, że Judea już w pierwszym stuleciu po Chrystusie roiła się od przeróżnych pseudomesjaszy, samozwańczych głosicieli zbawienia, naciągaczy i oszustów, wróżbitów i proroków⁹, którzy zaczęli podsycać atmosferę nieuchronności końca złego świata, utożsamianego z istniejącym Imperium Rzymskim. W tym niespokojnym czasie do znaczących prekursorów obwieszczających nieuchronny koniec można było z całą pewnością zaliczyć chociażby Jesusa Ben Ananiasa¹⁰ i Tedeudasa¹¹.

Na tym podłożu zaczęła żywo dojrzewać i rozwijać się ideologia millenaryzmu, bazująca na biblijnych przekonaniach¹² i wynikająca

⁸ K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, Warszawa 1987, s. 39–45, 111–123.

⁹ D. Zimmerling, *Od końca do końca*, Warszawa 2000, s. 60–74.

¹⁰ Ów człowiek, niewykształcony wieśniak, przemierzał w święto Szafasów ulice Jerozolimy i jak głosi naoczny świadek – historyk Józef Flawiusz, dzień i noc głosił ludziom przesłanie dotyczące końca świata.

¹¹ Działal on w latach czterdziestych pierwszego stulecia po Chrystusie. Nakazywał swoim zwolennikom, by szli jego śladem w kierunku Jordanu, którego wody on rozdzieli i wprowadzi do nowej ziemi.

¹² Chodzi tu przede wszystkim o fragment z 20 rozdziału Apokalipsy wersety 1–7, w którym wyrażenie „tysiąc lat” (gr. *chilia ete*) występuje sześć razy. Oto te słowa w przekładzie Biblii Tysiąclecia (wyd. IV): *Potem ujrzałem anioła, zstępującego z nieba, który*

pośrednio z faktu prześladowań chrześcijan, które nasiliły się w II wieku chrześcijaństwa. Wyznawcy Chrystusa pierwszych wieków bardzo mocno byli zorientowani ku „końcowi życia”, który dla nich stanowił początek nowego, lepszego życia. Chrześcijańska duchowość na tym etapie miała więc charakter ściśle eschatologiczny. Zdawano sobie sprawę, odwołując się do słów swego Mistrza, że koniec świata poprzedzą prześladowania, inwazja pogaństwa, rozliczne niepokoje społeczne. Kiedy więc te zapowiedzi zaczęły wyraźnie odnosić się do rzeczywistości, przekonanie o końcu świata nabrało rozpędu. Przekonania te jednak na pierwotnym etapie miały charakter poprawny ideologicznie i wiązały się raczej z usposobieniem duchowym, nakazującym życie w gotowości i prawowierność zgodnie z duchem Ewangelii¹³.

Sama ideologia millenaryzmu¹⁴ pojawiła się już w nauczaniu Papiasza, biskupa Hierapolis, który inspirując się Apokalipsą mówiącą o tysiącletnim panowaniu sprawiedliwych z Chrystusem, wnioskuje, że nastanie królestwo ziemskie nieznające rozkoszy zmysłowych, a jedynie duchowe. Jego doktryna spotkała się z przyjęciem Ojców Kościoła, aczkolwiek w 373 roku synod pod przewodnictwem papieża Damazego I potępił ją jako heretycką¹⁵.

miał klucz od Czełuści i wielki łańcuch w ręce. I pochwyił Smoka, Węża starodawnego, którym jest diabeł i szatan, i związał go na tysiąc lat. I wtrcił go do Czełuści, i zamknął, i pieczęć nad nim położył, by już nie zwodził narodów, aż tysiąc lat się dopełni. A potem ma być na krótki czas uwolniony. I ujrzałem trony – a na nich zasiedli [sędziowie], i dano im władzę sądenia – i ujrzałem dusze świętych dla świadectwa Jezusa i dla Słowa Bożego, i tych, którzy pokłonu nie oddali Bestii ani jej obrazowi i nie wzięli sobie znamienia na czoło ani na rękę. Ożyli oni i tysiąc lat królowali z Chrystusem. A nie ożyli inni ze zmarłych, aż tysiąc lat się skończyło. To jest pierwsze zmartwychwstanie. Błogosławiony i święty, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu: nad tymi nie ma władzy śmierć druga, lecz będą kapłanami Boga i Chrystusa i będą z Nim królować tysiąc lat. A gdy się skończy tysiąc lat, z więzienia swego szatan zostanie zwolniony.

¹³ Millenaryzm, [w:] H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, Katowice 1993, s. 214.

¹⁴ Millenaryzm lub milenaryzm (łac. *mille* tysiąc), także chiliazm (gr. *chilioi* tysiąc) – pogląd religijny głoszący bliskie nadejście tysiącletniego panowania królestwa Bożego; oparta na Biblii wiara w Millenium, czyli Tysiąclecie, które ma być okresem zbawienia i szczęśliwości na ziemi. W eschatologii niektórych wyznań chrześcijańskich można wyróżnić następujące koncepcje millenium: *premillenaryzm* – powrót Chrystusa zapoczątkuje Millenium, które zakończy się Sądem; *postmillenaryzm* – Tysiąclecie zakończy się powrotem Chrystusa i Sądem Ostatecznym; *amillenaryzm* – Millenium pojmowane symbolicznie. Por. *Millenaryzm*, [w:] G. Mather, L. Nichols, *Słownik sekt*, Warszawa 2006, s. 282.

¹⁵ Pomimo że w II i III w. poglądy chiliaistyczne były w Kościele powszechnie wyznawane i propagowane przez najwybitniejszych pisarzy chrześcijańskich, już wtedy pojawili się przeciwnicy tej nauki. Część z nich zwalczała chrystianizm w ogóle. Głównie polemizowali z nimi tacy pisarze, jak Justyn czy Ireneusz. Z drugiej strony część zwolenników chiliazmu wypaczyło tę naukę, puszczając wodze wyobraźni i utożsamiając ten tysiącletni okres z wszelkimi materialistycznymi i zmysłowymi skrajnościami. Spotkało

W V w. po Chrystusie tendencje millenarystyczne zaczęły ściślej wiązać się z sytuacją społeczną na arenie międzynarodowej. Najazd Hunów i Wandalów na Rzym, Saracenów, Normanów oraz Madziarów potęgowały lęk i niepokój, zapowiadając bliski koniec. Około roku 1000 z uwagi na zbieżność czasową nabrały one większej intensywności i zaczęły dotykać coraz to niższe warstwy społeczeństwa. Sytuacja była tak napięta, iż na przełomie X i XI wieku nawet wśród samych duchownych pojawiły się kazania o charakterze biblijnym, odwołujące się do proctw, w których wyraźnie wskazywano na nadejście Antychrysta i bliski Sąd Ostateczny. Burgundzki mnich Raul Glaber w dziele pt. „Histoire” podał kronikę wydarzeń: cudów i nieszczęść, które nastąpiły w tysięczną rocznicę narodzin Zbawiciela¹⁶.

W średniowieczu ruchy millenarystyczne zaczęły dotykać przede wszystkim pełnych pasji fanatyków oraz ubogich pragnących polepszenia materialnych warunków życia. Spontanicznie przyjmowali proctwa zapowiadające bliski koniec świata jako formę sprawiedliwej odpłaty za krzywdy doznane w ciągu swojego nędznego życia. W XVI w. w Westfalii, w Münster, fanatyczni kaznodzieje założyli organizację „Nowe Jeruzalem”, która jako jedyna miała się ostać po zbliżającej się katastrofie. Wybrali króla, mesjasza, który przez rok miał sprawować rządy aż do końca świata, i pod swoją opiekę mieli zebrać wszystkich pokrzywdzonych¹⁷.

Równoległe do licznie wzrastających ruchów millenarystycznych rozkwitała katastroficzna literatura opierająca się na pradawnych proctwach, regularnie odtwarzanych w okresie zawirowań¹⁸.

W historii wśród propagatorów millenarystycznych wizji szczególnie zapisał się Michel Nostredeme, popularnie zwany Nostradamusem. Urodził się on w Saint-Remy w Prowansji, w rodzinie nawróconych na chrześcijaństwo Żydów i kształcił się w zawodzie lekarza. Jego zainteresowania podążały jednak bardziej w kierunku astrologii niż chęci niesienia pomocy medycznej ludziom¹⁹.

W kulturze popularnej Nostradamus zasłynął głównie z proctw spisanych przezeń w formie rymowanych czterowierszy grupowanych

się to z krytyką niektórych przywódców chrześcijańskich, którzy w rezultacie odrzucili millenaryzm. Zaliczali się do nich Kasjusz, kapłan rzymski, oraz Dionizy, biskup Aleksandrii i uczeń Orygenesusa (z III w.). *Millenaryzm*, [w:] H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, dz. cyt., s. 214.

¹⁶ *Millenaryzm*, [w:] A. Zwoliński, *Encyklopedia końca świata*, Kraków 2009, s. 233.

¹⁷ J. Vernet, *Przewodnik po zjawiskach nadnaturalnych*, Kraków 2009, s. 236.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 238.

po sto zwrotek. Większość tych ksiąg, od ilości zwrotek zwanych centuriami, opisuje katastrofy, takie jak plagi, trzęsienia ziemi, wojny, powodzie, inwazje, morderstwa czy bitwy – wszystkie nie datowane. Główny i jednoczący temat tych tekstów to nieuchronna inwazja sił Islamu na Europę ze wschodu i południa pod przewodnictwem Antychrysta. Wydaje się, że wizje te powstały pod wpływem aktualnych wówczas wydarzeń związanych z podbojami dokonywanymi przez Imperium Otomańskie. Wszystkie wizje prezentowane są w kontekście rzekomego nieuchronnie już nadchodzącego końca świata. Takie przekonanie nie było w owych czasach odosobnione i spowodowało powstanie wtedy licznych podobnych „proroctw” – nie wyłączając kolekcji spisanej (choć nieopublikowanej) przez Krzysztofa Kolumba. Nostradamus był astrologiem i rozumował jak astrolog. Jego obliczenia horoskopowe odnoszące się do dowolnie wybranego momentu zawierały w sobie – według niektórych – całą wiedzę o przeszłości i o przyszłości tego zdarzenia. Według logiki twórcy zabieg był zawsze prosty i oczywisty, gdyż wystarczyło odjąć lub dodać odpowiednią ilość lat obiegu którejś z planet i można było z pewną dozą prawdopodobieństwa przewidzieć pewne okoliczności. Nostradamus sugeruje zatem, że wydarzenia, których opis dał w centuriach, odnoszą się do trzech czasów, czyli trzech kolejnych cykli, które należy uwzględnić w interpretacji przepowiedni²⁰.

Epoka oświecenia i racjonalizmu przyniosła nowe spojrzenie na kwestie ostateczne. Idea millenaryzmu, jako wykładni rzeczy ostatecznych, zaczęła gasnąć, ustępując miejsca innym trendom. Dotychczasowa postawa wobec życia oraz orientacja na świat pozaziemski zaczęła coraz bardziej koncentrować się na sprawach ludzkich, przyziemnych. Osiągnięcia ludzkiego rozumu, a szczególnie naukowe odkrycia Kopernika, Galileusza, Francisa Bacona, dały podstawę do przekonania, że wiele zależy tylko od człowieka i jego umiejętności. Po wszelkich wojnach i spekulacjach na płaszczyźnie religijnej zaczął więc dominować świecki styl myślenia²¹.

Przewartościowanie i zmianę orientacji rozumowania w odniesieniu do kwestii ostatecznych dali tacy filozofowie, jak Kartezjusz (1596–1650), Baruch Spinoza (1632–1677) oraz Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). René Descartes wyszedł z założenia, że w zasadzie we wszystko można wątpić. Pozostaje jednak jeden fakt, co do którego istnienia jest pewność, tzn. moje wątpliwe „ja”. Zasada oczywistego poznania przez rozum ma

²⁰ Por. Źródło za: <http://infra.org.pl/swiat-tajemnic/jasnowidze-i-proroctwa/231-nostradamus-nieznany>, (odczyt z 25 stycznia 2011).

²¹ E. Riparelli, *Herezje chrześcijańskie – dawne i współczesne*, Warszawa 2008, s. 88–98.

decydujące znaczenie. Spinoza poszedł o krok dalej. Według niego Bóg nie jest osobą stojącą ponad stworzeniem. Jest tożsamy ze światem, tkwi w nim jako logiczna prawidłowość, a więc istnieje tylko jedna droga do poznania Go, metoda logiczno-racjonalna. Także według Leibniza Bóg przenika wszechświat, ale jako życie i ruch. Oświecenie i racjonalizm stanowią owoce tego, co można zgromadzić jako plon nauki. Upowszechnia się różnego rodzaju teorie i nauki, dochodząc do przekonania, że istotne jest tylko to, co można udowodnić za pomocą rozumu. Wszystko, co nie da się udowodnić za pomocą rozumu, nie ma żadnej wartości. Nowy świat jest zsekularyzowany, a Kościół odgrywa w nim niewielką rolę²².

Wyobrażenia na temat końca świata i jego odnowy w odniesieniu do prezentowych idei podlegają epokowym zmianom, zupełnie inny jest teraz punkt odniesienia. Uwaga jest skierowana nie na niebo, lecz na ziemię. Przyszły, ziemski raj jest możliwy bez udziału nieba. Człowiek dzięki postępowi uważany jest za zdolnego do samodzielnego stworzenia raj. Wizerunek Boga się zmienił, a „państwowe ideologie” Thomasa Hobbesa i Johna Locka stworzyły przekonanie o tym, że człowiek jest w stanie przy pomocy własnych racjonalnych intencji stworzyć poprawny aparat ustrojowy dający gwarancję szczęścia²³.

Racjonalizm epoki klasycyzmu odrzucił cały kosmiczny melodramat końca świata i przyjął ideę postępu dokonanego przez samego człowieka. Kant doszedł do przekonania, że idea końca świata opiera się wyłącznie na braku wiary w ludzką celowość historii i postępu²⁴. Wszelkie apokaliptyczne wizje trzeba było więc odrzucić jako przesąd. Dodatkowo Kant dowodzi tezy, że wszelkie „krańcowe wizje” biorą się z idei deprawacji natury ludzkiej. Kiedy człowiek nie może być z siebie dumny, zaczyna oczekiwać destrukcji swojej istoty. Człowiek oświecenia zajmuje miejsce Boga i zaczyna ufać w swoją nieskończoną doskonałość, doprowadzając do zniknięcia apokalipsy z jego horyzontu myślenia, a teleologia historii wypiera teologię. Wiara w apokalipsy religijne zaczyna się osadzać wyłącznie na moralnym osądzie skorumpowanego świata²⁵.

²² D. Zimmerling, *Od końca do końca*, Warszawa 2000, s. 160–161.

²³ Tamże, s. 162–163.

²⁴ Krytyka apokaliptycyzmu jest zwykle przeprowadzana u Kanta w imię rozumu i światła racjonalności. Wychodzi on z przekonania, że istnieje racjonalne światło, które jest światłem rozumu. Krytyka apokaliptycyzmu ogłasza koniec apokaliptycyzmu, mówi prawdę o apokaliptycyzmie, sama więc – wraz ze swoimi objawieniami i deklamacjami – ma wymiar eschatologiczny. Por. J. D. Caputo, *Heidegger and Derrida: Cold Hermeneutics*, „Journal of the British Society for Phenomenology” 3/1986, s. 252–274.

²⁵ Ch. Godin, *Koniec ludzkości*, Kraków 2004, s. 38.

Następstwem propagowania wszechpotężnego rozumu stał się wielopłaszczyznowy rozwój. Sytuacja bytowa w wyniku rozwoju technicznego zaczęła się polepszać, jednakowo wprowadzając rozdźwięk między klasami ludzi. Zaczęto upatrywać niebezpieczeństwa w zbyt szybkim rozwoju. Zaczęto brakować siły ludzkiej, która byłaby w stanie utrzymać owoce rozwoju i dobrobytu, niż zaś demograficzny powodował załamanie dotychczasowych osiągnięć i w ocenie zdawał się przynosić kres ludzkości. Do głosu po rewolucji francuskiej zaczęły dochodzić kwestie społeczne, co dało nowe spojrzenie na rzeczy ostateczne. Państwa agrarne stały się industrialnymi, a to przyczyniło się do powstania całej armii ludzi z warstw niższych, w skład której wchodził robotnicy rolni i czeladnicy²⁶.

Za tendencją ubożenia społeczeństwa pojawił się wzrost demograficzny, który stał się podstawą do nowych zaskakujących wniosków. Niektórzy analitycy, patrząc na całe rzesze nieprzekwalifikowanych pracowników, zaczęli dopatrywać się niebezpieczeństwa końca świata w zaskakująco szybkim wzroście liczby ludności. Zaczęto dochodzić do przekonania, że wzrost techniczny, odpowiedzialny za kondycję i żywotność świata, jest niewspółmierny do rosnącej liczby mieszkańców²⁷.

Odpowiedzią na te hipotezy była filozofia Engelsa i Marksa, która koniec świata, a zarazem początek nowej ery „zbawienia ludzkości” widziała w walce klasowej socjalistów i kapitalistów. Teza ta zakładała, że jedynie równość społeczna budowana na etyce rozumu i wolności bez jakichkolwiek wpływów religijnych może przynieść „zbawienie”, a równość międzyludzka jest gwarantem równowagi i stabilności stosunków między ludźmi²⁸.

Po dwóch wojnach światowych, które przyniosły eksterminację ludzkości i które usprawniły techniczne metody eliminowania i unicestwiania ludzkości (choćby przez wymyślenie bomby atomowej), hipotezy dotyczące końca ludzkości ponownie wróciły na „religijne tory”. Ponownie zaczęto wyrażać swoje przekonania, sięgając do biblijnej apokalipsy. W konsekwencji doprowadziło to do takiego skutku, że zaczęto odczytywać koniec w perspektywie eksploatacji nie tylko rodzaju ludzkiego, ale przede wszystkim w wyczerpującej eksploatacji zasobów ziemskich. Ostatecznie w rozpatrywaniu kwestii ostatecznych wiek dwudziesty zapisał się w mnogości i przekrojowości hipotez oscylujących

²⁶ D. Zimmerling, *Od końca do końca*, dz. cyt., s. 170.

²⁷ Ch. Godin, *Koniec ludzkości*, dz. cyt., s. 178.

²⁸ D. Zimmerling, *Od końca do końca*, dz. cyt., s. 176–177.

wokół tematów wyniszczenia środowiska i w konsekwencji wygaśnięcia rodzaju ludzkiego. Jedynym sposobem ratunku dla ludzkości stała się w przekonaniu licznych ruchów o charakterze sekciarskim odnowa przyjaźni z różnorodnie rozumianym bóstwem²⁹.

Charakterystyka zjawiska – próba definicji i klasyfikacji

Adwentyzm od początku jako tendencja będąca bazą wielu ideologii sekciarskich był i nadal jest uniwersalną doktryną, której przewodnią myśl to oczekiwanie końca świata. Jego datę ustalało się na podstawie wymyślonych i całkowicie nieuzasadnionych wyliczeń. Wszyscy członkowie różnorodnych gałęzi i odłamów sekciarskich, analizując własne pisma określane mianem „własnych przekładów Biblii”³⁰, wychodzili z założenia, że wszelkie informacje co do datacji końca ludzkości zawarte są w chronologii biblijnej. Wszystkim wypowiedziom towarzyszyły wizje co do formy zniszczenia i jakości „nowego świata”, który się wyłoni. W związku z pewnymi oczekiwaniami co do przyszłości lansowany był model życia i postępowania, który miał przynieść oczekiwany skutek w postaci szczęśliwości „nowego raj” i nowej ziemi”³¹.

Motywy i oczekiwania apokaliptyczne³² występowały w każdej epoce i kulturze, nabierając niekiedy bardzo ważnego znaczenia w życiu wielu grup społecznych. Przykładem może być wiele koncepcji apokaliptycznych mających związek z nowotestamentalną ideą millenium. Przedstawiają one swoiste interpretacje prowadzące do przekonania, że świat zmierza ku nieuchronnej zagładzie, której następstwem będzie surowy sąd nad grzesznym światem i ludzkością. Każda istota niemieszcząca się w prawidłach przedstawianych przez konkretne grupy sekciarskie będzie musiała przyjąć konsekwencje swojego wyboru³³.

²⁹ Tamże, s. 181–193.

³⁰ Sekty dodają do Biblii ludzkie źródło autorytetu, utrzymując, że jedynie słuszna interpretacja Biblii, to ta proponowana przez przywódcę lub w łonie organizacji. Por. W. Nowak, *Sekty w Polsce a młodzież*, Olsztyn 1995, s. 105.

³¹ *Adwentyzm*, [w:] C. V. Manzares, *Prekursorzy Nowej Ery*, Warszawa 1994, s. 19.

³² Apokaliptycyzm – nurt, którego celem jest interpretacja przyszłości oparta na wizji prorockiej. Jest ideą pełną grozy, odnoszącą się do przyszłości, szczególnie do czasów związanych z końcem świata. Por. *Apokalipsa*, w: *Encyklopedia Gazety Wyborczej*, Wyd. Agora oraz PWN, t. 1, Warszawa 2005, s. 473.

³³ *Apokalipsa*, w: A. Zwoliński, *Encyklopedia Końca Świata*, Kraków 2009, s. 60.

Można z całym przekonaniem stwierdzić, że nurty o charakterze apokaliptycznym mają w swoich założeniach swoisty „terrorizm milenarystyczny”. Akty ideologicznego terroru podejmowane są przez fanatyków religijnych w imię wzniosłych i nierealnych celów za pomocą różnorodnych środków³⁴.

Bardzo trudno jest dokonać rozróżnienia, czy sekta zalicza się do grupy o charakterze adwentystycznym czy apokaliptycznym. Wiąże się to z trudnością samej definicji sekty. Analizując typologię sekt, można zauważyć, że niektóre podziały uwzględniają rozróżnienie na s. adwentystyczne i s. apokaliptyczne, a niektóre sprowadzają to zjawisko do jednego, określając je w zależności od wybranej typologii. Bywają jeszcze takie źródła, które używają zupełnie odmiennego pojęcia, aby określić zaistniałe zjawisko³⁵.

Podstawowym dokumentem katolickim, na którym można oprzeć formowanie kryteriów podziałów sekt i nowych ruchów, jest raport pt. *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*. Został wydany przez Watykan na podstawie ok. 75 wypowiedzi i dokumentacji otrzymanych do 30 października 1985 od 75 regionalnych i krajowych Konferencji Episkopatów³⁶.

Raport, dokonując klasyfikacji sekt i wyróżniając charakterystyczne przyczyny przynależności, wskazuje, iż niektóre sekty wychodzą od stwierdzenia i bazują na przekonaniu, że „świat dzisiejszy cechuje gęsta sieć współzależności; pełno w nim wrogości i konfliktów, gwałtu i strachu przed zagładą. Ludzie lękają się o własną przyszłość, często popadają w rozpacz, czują się pozbawieni pomocy, nadziei i siły. Oczekują znaków nadziei i wyjścia z tej sytuacji. Niektórzy żywią pragnienie – co prawda, dość nieokreślone – ulepszenia tego świata. Używane terminy to: wizja, przebudzenie, zaangażowanie, nowość, nowy ład, droga wyjścia, alternatywy, cele, nadzieja. Sekty zdają się oferować: „nową wizję” człowieka, ludzkości, historii, wszechświata. Obiecują nadejście nowej ery, nowego wieku”³⁷.

Biskup Zygmunt Pawłowicz, podejmując próbę klasyfikacji ruchów sekciarskich działających na terenie Polski, umieszcza sekty podejmujące tematykę końca świata w typie *sekt posługujących się Biblią*. Zalicza

³⁴ G. Mikrut i K. Wiktor, *Sekty za zamkniętymi drzwiami*, Kraków 2004, s. 222.

³⁵ E. Mudrak, *Fenomen sekt*, dz. cyt., s. 32–40.

³⁶ *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*, [w:] Z. Pawłowicz, *Leksykon Kościołów, ruchów religijnych i sekt w Polsce*, Częstochowa 2008, s. 305–316.

³⁷ Tamże, nr 2.1.8, s. 311.

tutaj świadków Jehowy oraz mormonów. Odnosząc się do wyżej wymienianego raportu opublikowanego przez Stolicę Apostolską, stwierdza, że w ciągu dziejów Kościoła powstawały różne wspólnoty religijne o charakterze millenarystycznym i apokaliptycznym (katastroficznym), które głosiły nadejście końca świata i tysiącletniego królestwa. Sięgały one do Biblii jako źródła swych przekonań³⁸.

Ksiądz Andrzej Zwoliński wyróżnia w zaprezentowanym przez siebie podziale sekty, które są *agresywne wobec świata zewnętrznego*. W podanym typie umieszcza sekty podejmujące problematykę końca świata. Definiując, stwierdza, że są to takie grupy, które traktują i odbierają świat jako zdecydowanie zły i zepsuty. Twierdzą, że nadaje się on tylko do zagłady. W sektach o tego typu nastawieniu do świata, troskliwie pielęgnowany jest mit wroga i katastrofizm. Ten katastrofizm wskazuje na unicestwienie świata, jego wartości, tradycji, instytucji, aż do unicestwienia życia fizycznego. Pesymizm myślenia i odczuwania poparty jest szeregiem obrazów i doświadczeń społecznych przywoływanych z najnowszej historii i ze współczesności. Mają one świadczyć o złu świata i uzasadniać jego radykalne zanegowanie przez sektę. Jako przykład podaje Ruch Hare Kryszna oraz Ruch Dzieci Bożych³⁹.

Socjolog religii Bryan R. Wilson w prezentowanej typologii umieszcza sekty podejmujące kwestię końca świata w grupie *sekt o charakterze rewolucyjnym*, zaliczając do nich sekty adwentystyczne i millenarystyczne. Podaje, iż sekty o takim podłożu dążą do obalenia panującego na świecie porządku społecznego, nawet używając przemocy. Los człowieka i świata jest precyzowany przez odpowiednie proroctwa i przepowiednie. Do takich grup zaliczani są: Świadkowie Jehowy, chrystadelfianie, kwintomonarchianie⁴⁰.

Stosując podejście socjologiczne oraz określając w sposób krytyczny poziom relacji grupy wyznaniowej do społeczeństwa, T. Paleczny spośród wielu sekt wyróżnia takie, które mają charakter *mesjanistyczny*. Cechuje je jasno wyznaczony cel ideologiczny lub religijny, którym jest spełnienie ważnej misji dziejowej. Zadania te pochodzą według członków prosto od Boga i należy je dokładnie wypełniać⁴¹.

Powyższa typologia i charakterystyka stwierdza w sposób jednoznaczny, że zasadniczym przesłaniem prezentowanym przez różnorakie ruchy

³⁸ Z. Pawłowicz, *Leksykon Kościołów, ruchów religijnych i sekt w Polsce*, dz. cyt., s. 142.

³⁹ A. Zwoliński, *Drogami sekt*, dz. cyt., s. 11.

⁴⁰ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 230.

⁴¹ T. Paleczny, *Sekty w poszukiwaniu utraconego raju*, Kraków 1998, s. 143.

sekiarskie jest wskazanie na nieprawidłowości istniejącego świata, a w konsekwencji unicestwienie czegoś, co jest złe, a co w konsekwencji da możliwość wyzwolenia i stworzenia czegoś lepszego, czegoś, co będzie niejako alternatywą dla istnienia i człowieka⁴².

Błędna koncepcja na przykładzie wybranych sekt

Sekty adwentystyczne:

Adwentyści

Jednym z tych, którzy podjęli się zadania określenia końca świata i ogłosili, że zdołali odnaleźć ów klucz, był baptysta William Miller (1782–1849). Jego negatywne postrzeganie znaków czasu doprowadziło go do przekonania, że jedynie w Biblii jest człowiek w stanie znaleźć ratunek dla siebie, trzeba więc określić czas końca, by właściwie się do niego przygotować. Miller na podstawie własnej interpretacji niektórych tekstów biblijnych (głównie Księgi Daniela i Apokalipsy) wskazał po raz pierwszy na rok 1843 jako datę końca świata. Wynikami swoich dociekań podzielił się następnie z innymi. Nie ograniczył się jednak tylko do odszukania daty końca, lecz podał również szczegółowy scenariusz wydarzeń, których należy oczekiwać. Jego naukę można streścić następująco – Chrystus powróci na ziemię w apokaliptycznej atmosferze (z nieba spadnie na ziemię ogień i oczyści ją z wszelkiego zła). Oczyszczona ziemia stanie się miejscem zamieszkania ludzi sprawiedliwych na tysiąc lat. Przy końcu tysiącletniego królestwa na ziemi pod rządami Chrystusa Króla Bóg ożywi grzeszników i dokona nad nimi sądu, tzn. uzna ich za niegodnych życia wiecznego i unicestwi. Adwentyści wywodzili się z wielu różnych wyznań chrześcijańskich (protestanckich). Pracujący na rzecz ruchu adwentystyczni kaznodzieje zapewniali wszystkich, że celem adwentyzmu nie jest stworzenie nowego wyznania, lecz jedynie przekazanie jak najszerszemu ogółowi ludzi ważnego odkrycia Millera i przygotowanie ich na zbliżający się kres istnienia tego świata⁴³.

⁴² Tamże.

⁴³ E. Bagiński, *Świadkowie Jehowy – pochodzenie i historia*, Kraków 2004, s. 23–24.

Świadkowie Jehowy

Ruch Świadców Jehowy nie pojawił się nagle, o czym świadczy geneza nazewnictwa. Organizacja pierwotnie została powołana do istnienia pod nazwą *Badaczy Pisma Świętego* i przez lata figurowała pod takim tytułem. Odmienność stanowisk odnośnie do interpretacji Pisma Świętego oraz publiczna kompromitacja z powodu głoszonych nauk (szczególnie dotyczących końca świata) doprowadziła do tego, że w samej strukturze Badaczy zaczęły się tworzyć liczne grupy, które uzurpowały sobie prawo do nazywania siebie „prawdziwymi Badaczami”. Sytuacja ta doprowadziła do poważnego kryzysu w całym ruchu i w konsekwencji do wyodrębnienia się jednej z grup, która przyjęła nazwę *Świadców Jehowy*, istniejącej do dzisiaj. Formalnej i ostatecznej zmiany w tej kwestii dokonał dopiero w roku 1931 następca Ch. Russella, założyciela sekty – J. F. Rutherford, podczas trwania Kongresu sekty w Columbus w USA⁴⁴.

Sam proces kształtowania się pierwotnej organizacji Badaczy, która przerodziła się następnie w organizację Świadców Jehowy był wynikiem działania wielu czynników. Zdaniem znawców sekty (m.in. G. Marinello), przyczyniły się one i stworzyły odpowiedni klimat do powstania „ruchu badackiego”, nadając mu specyficzną rangę i oblicze⁴⁵. Profesor Bernard Blandre, znany francuski badacz sekt, uważa, że adwentyzm, z którego wyłonili się Badacze Pisma Świętego, a w konsekwencji Świadkowie Jehowy, podobnie jak i wiele innych sekt i ruchów religijnych powstałych w XIX wieku, zrodził się z napięcia, jakie towarzyszyło przejściu ze świata cywilizacji rolniczej do świata uprzemysłowionego (wpływ *rewolucji przemysłowej*). Następstwem gwałtownych przemian w każdej niemal dziedzinie życia oraz wzrostu natężenia negatywnych zjawisk było narastające poczucie zagrożenia pewnych części społeczeństwa, zwłaszcza na kontynencie amerykańskim. To głównie z tych kręgów społeczeństwa wywodzili się ludzie, którym wydawało się, że obecny świat zmierza nieuchronnie ku końcowi. A ponieważ byli chrześcijanami, sięgali po Biblię, którą jako wierzący protestanci darzyli najwyższym autorytetem. Wszyscy oni spodziewali się, że w Biblii uda się im odnaleźć klucz, przy pomocy którego będą mogli odczytać *czasy i chwile*, kiedy to nastąpi⁴⁶.

⁴⁴ E. Bagiński, *Siewcy kłkolu*, Kraków 2002, s. 43.

⁴⁵ G. Marinelli, *Testimoni di Geova: storia, dottrina, probiarni, prassi*, Ferrara 1988, s. 17–24.

⁴⁶ B. Blandre, *La storia dei Testimoni di Geova*, Milano 1989, s. 14.

Wyżej wymienione czynniki są wyraźnym potwierdzeniem, iż koncepcja Świadków Jehowy ma charakter millenarystyczny i zapowiada tysiącletnie królestwo na ziemi, zapewniając niewyobrażalną szczęśliwość dla wybranych⁴⁷.

Jak sama nazwa wskazuje, misją Świadków jest dawanie świadectwa. Potęguje ją i usprawnia przekonanie o nieuchronnym końcu świata, Armagedonie, który ostatecznie przypieczętuje zwycięstwo Świadków w spełnianej misji. Jako spadkobiercy misji adwentystycznej uważają się za faktyczne ogniwo długiego łańcucha świadków, do których należeli: *Abel, Henoch, Noe, Abraham, Mojżesz, Jan Chrzciciel*. Szczególną czią darzą Biblię – Słowo Boga Jehowy, stwórcy nieba i ziemi.

Ich doktryna odrzuca dogmat o Trójcy Świętej, choć głosi, że Jezus Chrystus był pierwszą istotą stworzoną przez Boga i na tysiąclecie stał się Panem późniejszego stworzenia jako doskonały anioł⁴⁸. W czasie od dawna ustalonym przez Boga wcielił się w człowieka, dał świadectwo i umarł na palu, potem zmartwychwstał, wstąpił do nieba, gdzie Jehowa postawił go na czele swojego królestwa. Królestwo jego będzie niewidzialne, a dostąpi go jedynie 144.000 wybranych. Nastanie na ziemi okres tysiąca lat, przedtem dojdzie jednak do Armagedonu, decydującej walki dobra ze złem, w której rozstrzygną się losy świata⁴⁹. Doktryna Russella, założyciela Świadków Jehowy, zawiera wśród wielu pouczeń także naukę o przyszłym życiu ludzi. To przyszłe życie będzie się toczyło w królestwie Bożym. Królestwo głoszone przez Russella zapanuje tu, na Ziemi, ale będzie ono *oazą spokoju i radości*⁵⁰.

W związku więc z powyższą koncepcją nie będzie istniało niebo ani piekło. Obraz swojego Królestwa malują Świadkowie Jehowy jako twór nadzwyczajny w swej wspaniałości. Russell zapowiedział po prostu raj na ziemi, który zapewni z jednej strony opieka Jehowy, a z drugiej nowoczesna technika. Zniknie automatycznie wszystko, co trapi ludzkość: wojny, głód, choroby, bieda i niedostatek. Ludzie staną się dobrzy i wspaniali, nie będzie starości ani śmierci, a wszyscy zachowają wieczną młodość. Zapanuje powszechny pokój i gwarancja dla życia ludzkiego. Morderstwa, kradzieże i jakiegokolwiek występki staną się nie do pomyślenia. Rząd nad tym rajem obejmą patriarchowie Starego

⁴⁷ A. Datko, *Królestwo Boże w krzywym zwierciadle*, „Effatha” 1(47)/1996, s. 10.

⁴⁸ [b. a.], *Jak przeżyć koniec świata?*, „Sekty i Fakty” 1(38/39)/2009, s. 40–41.

⁴⁹ *Świadkowie Jehowy*, [w:] H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, dz. cyt., s. 275.

⁵⁰ [b. a.], *Reasoning*, wyd. Watch Tower Bible and Tract Society of New York, Brooklyn 1985, s. 232.

Testamentu, a siedzibą ich będzie Kalifornia. Z tego centrum dowodzenia sprawować będą władzę nad światem ⁵¹.

Świadkowie Jehowy realizm królestwa Bożego biorą z podobieństwa do odrodzonego „królestwa izraelskiego”, którego władcy zasiadali na „tronie Jehowy” (dają tutaj porównanie z domem, który chociaż został spalony, będzie nie tylko „odnowiony”, ale – jak zapewniają – będzie on wyglądał nawet „lepiej niż poprzednio”). To odrodzone i odnowione Królestwo będzie zatem kontynuacją królestwa żydowskiego, ponieważ Jezus, „Król z królewskiego rodu wywodzącego się od Judy”, położył już „fundament mesjańskiego królestwa Bożego” z chwilą „powołania apostołów”. Apostołowie byli więc „pierwszymi z grona 144 000 niebiańskich współ królów Jezusa Chrystusa”, których zobowiązał On do „świadczenia” o Królestwie wszystkim narodom. Wiernymi kontynuatorami tej misji na niebywałą skalę są świadkowie Jehowy, których głoszenie Królestwa obejmuje między innymi wielki program wychowawczy: przekonywanie ludzi, aby podporządkowali się prawom i zasadom królestwa Bożego, będących rękojmnią pokoju i jedności, których nie potrafią zapewnić rządy ludzkie. Wszystko to jest – konkludują przywódcy sekty w Brooklynie – widocznym dowodem realności królestwa Bożego. Świadkowie Jehowy nauczają, że głównym celem powołania królestwa Bożego nie jest wybawienie ludzi, lecz uświęcenie imienia Jehowy i utwierdzenie Jego zwierzchnictwa⁵².

Mormoni

Założyciel amerykańskiej sekty Joseph Smith urodził się w 1805 roku jako czwarte dziecko w bardzo biednej wielodzietnej rodzinie wiejskiego nauczyciela, grabarza i wizjonera. Jego matka zajmowała się spirytyzmem i magią. Dorastał w trudnej atmosferze, nie zawsze był akceptowany przez społeczeństwo i otoczenie. Był on człowiekiem o dość niskim poziomie intelektualnym i kulturalnym. Z łatwością jednak potrafił przytaczać i wymyślać różne historyjki, które zjednywały mu przyjaciół i zwolenników. Już jako kilkunastoletni chłopak zetknął się z protestantami i ich nauczaniem. Przedstawiane przez nich katechezy szybko zaczęły powodować u niego kryzys wiary oraz nasuwać pytania o prawdziwość Kościoła i wybór religijnej przynależności. Wszelkie przemyślenia doprowadziły go w konsekwencji do przekonania, że jego

⁵¹ A. Datko, *Królestwo Boże w krzywym zwierciadle*, dz. cyt., s. 10.

⁵² E. Bagiński, *Królestwo Boże w nauczaniu Świadców Jehowy*, Kraków 1998, s. 14.

misją i powołaniem jest zostanie prorokiem. W kwietniu 1830 Smith wraz z pięcioma przyjaciółmi założył Kościół Chrystusa, wkrótce nazwany *Kościółem Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich*. Józef Smith został jego przywódcą aż do 27 czerwca 1844 r., kiedy został zamordowany w miejscowości Carthage (w stanie Illinois). Według doktryny mormońskiej, jako 14-letni chłopiec w trakcie modlitwy doznał wizji religijnej, w której ukazali mu się Bóg Ojciec i Syn Boży – Jezus Chrystus, którzy przekazali mu, aby na razie nie przystępował do żadnego z kościołów i że zostanie powiadomiony później, co ma uczynić. Około trzech lat później – 21 i 22 września 1823 r. – miał się mu ukazać prorok Moroni, który mu przekazał, że na górze Cumorach znajdzie złote płytki z wyrytymi na nich inskrypcjami w języku reformowanym egipskim. Ich tekst przetłumaczony przez Josepha Smitha – jak twierdził pod wpływem boskiego natchnienia, zawarł w *Księdze Mormona*, która została po raz pierwszy opublikowana 26 marca 1830 roku⁵³.

U podstaw nauki mormonów mieści się zasada: cały rozwój świata podlega prawu rozwoju, a wszelakie życie wznosi się na coraz wyższy stopień doskonałości. Bóg jako najwyższy punkt odniesienia nie jest jednym i jedynym, nie jest w pełni doskonały, lecz podlega prawu ciągłego rozwoju. Bóg, Syn i Duch Święty traktowani są jako osobni, różni od siebie Bogowie. Podlegają oni nieustannej metamorfozie w osiągnięciu doskonałości. Jezus jest Jehową, „starszym bratem ludzkości”, który jako jedyny bezgrzeszny syn człowieczy wziął na siebie grzechy ludzi. Jego ofiara zapewniła ludziom odpuszczenie grzechów i życie po śmierci. Warunkiem jego osiągnięcia jest wypełnianie nakazów mormońskich i życie w „kościelach mormońskich”. Inaczej mówiąc odkupienia mogą dostąpić tylko mormoni. Podążanie ku zbawieniu wiąże się z wypełnianiem konkretnych czynów ludzkich, których wartość oceniana jest w duchu ewangelii. Zbawienie i życie wieczne leży więc tylko w gestii praktykującego mormona⁵⁴.

⁵³ M. Gajewski, *Sekty i nowe ruchy religijne*, Kraków 2009, s. 68. Por. G. Przybyszewski, *Mormoni*, „Sekty i Fakty” 4(37)/2008, s. 38–39.

⁵⁴ Z. Pawłowicz, *Leksykon Kościołów, ruchów...*, dz. cyt., s. 159–161.

Sekty apokaliptyczne (katastroficzne)

Zakon Świątyni Słońca

Sekta ta została założona w 1974 r. przez Josepha Di Mambro i Luca Joureta. Zakon według założycieli miał być spadkobiercą Templariuszy i ich duchowej tradycji. Członkowie kultu mieli za zadanie przygotować ziemię na ponowne nadejście Jezusa i pomóc w wielkiej przemianie świata, gdzie „duch” miał w końcu zwyciężyć „materię”. Di Mambro (urodzony we Francji) od dziecka wzrastał w okultystycznej fascynacji i w 1956 r. wstąpił do Starożytnego i Mistycznego Zakonu Różanego Krzyża, który przedstawiał się jako spadkobierca szesnastowiecznych Różokrzyżowców. Podobną drogę życiową przeszedł Jouret (urodzony w Kongo – wówczas belgijskiej kolonii), który oficjalnie był lekarzem, w życiu prywatnym zaś wielkim mistrzem Odnowionego Zakonu Świątyni – kolejnej grupy czerpiącej z tradycji tak Templariuszy, jak i Różokrzyżowców. Spotkanie obu tych ludzi zakończyło się powołaniem Zakonu Świątyni Słońca. Jouret szybko i łatwo wzbudzał zaufanie ludzi. Pomagała mu w tym jego powszechnie szanowana lekarska profesja. Na dodatek był efektownym mówcą i jego wykłady na temat mistycyzmu i Różokrzyżowców przyciągały wielu zainteresowanych tematem ludzi. Na tych wykładach przekonywał, że jest w bezpośrednim kontakcie z wielkimi mistrzami oryginalnego ruchu Różokrzyżowców, którzy mieli ukrywać się pod Zurychem. Swoje wykłady Jouret zawsze ilustrował różnymi doświadczeniami spirytystycznymi i szybko udało mu się przekonać sporą grupę słuchaczy o nadchodzącej apokalipsie i o schronieniu, jakie można znaleźć w Zakonie Świątyni Słońca. W swoim najlepszym okresie (w 1989 r.) zakon zdołał zebrać ponad 500 członków w Szwajcarii, Francji, a nawet Australii i na Martynice, jednak z czasem zaczęło pojawiać się coraz więcej wątpliwości. Mistrzowie różokrzyżowi – mimo zapewnień Di Mambro – nigdy nie objawili się członkom sekty nawet jako świetliste istoty, by potwierdzić, że wybrana przez zakon droga jest właściwa. Kryzys nastąpił w momencie, kiedy syn Di Mambro – Elie – członek ścisłej elity kultu, rozczarowany organizacją ujawnił wiele spirytystycznych sztuczek, jakich jego ojciec wraz z Jouretem używali do kontroli współwyznawców. Od tego momentu zakon zaczął topnieć w oczach i Di Mambro wraz z Jouretem rozpoczęli pospieszne przygotowania do podróży wraz z resztą współwyznawców w „inny wymiar” (lub dosłownie – na tamten świat), co skończyło się masowym

samobójstwem/morderstwem w październiku 1994 i zamknęło się ostatecznie liczbą 74 ofiar kultu⁵⁵.

Świątynia Ludu

Świątynię Ludu założył w 1953 roku James Warren Jones. Kongregacja Jonesa, złożona głównie z czarnoskórych członków, wyraźnie rosła dzięki jego osobistej charyzmie oraz okazywanej początkowo trosce o biedotę miejską. W 1965 r. grupa wyniosła się z Kalifornii. Z teologicznego punktu widzenia Jones był początkowo pod wpływem chrześcijaństwa. W miarę jak rosło w nim przekonanie o własnej wyjątkowości – jako autorytetu, zostały przez niego odrzucone resztki religijnej ortodoksji. W całości oceny jego poglądy były mieszkanką własnego rozumienia religii i polityki. Wraz ze swoimi zwolennikami zamieszkał w dżungli w Gujanie (1200 osób). Ci, którym udało się przetrwać, opisują lidera jako chorego psychicznie dyktatora o władniętego psychozą nuklearnego końca świata. Względem swoich poddanych stosował terror, absolutnie przekonany o swojej nieomyślności. Kładł nacisk na wspólnotowy wymiar życia ludzkiego. W tym celu założył osadę o nazwie Jonestown. Zorganizował prywatną armię aniołów, która miała strzec porządku i wprowadzić adeptów w nowy wymiar przyszłego świata. Domyślając się końca swej misji i czekającego go aresztowania za wszelkie nadużycia – w tym seksualne, zdecydował się na samozagładę, pociągając za sobą swoich wyznawców. Z oficjalnych informacji wiadomo, że podczas tzw. białej nocy zmusił swoich podwładnych do wypicia lemoniady z cyjankiem. Ostateczna liczba zabitych wyniosła 913 ofiar⁵⁶.

Szczep Dawidowy

David Koresh urodził się jako Vernon Howell i od najmłodszych lat przejawiał dwie obsesje, jedną była gitara elektryczna, a drugą Biblia. Tak jak i jego matka, David przyjął chrzest w protestanckim kościele Adwentystów Dnia Siódmego. Od pierwszych dni David dał się poznać jako bardzo niespokojny duch i człowiek o bezkompromisowych poglądach religijnych. Pełen wątpliwości co do linii religijnej Adwentystów, David przeniósł się do sekty, która wydzieliła się z Adwentystów Dnia Siódmego i nosiła nazwę Branch Davidians (Oddział, Szczep Dawidowy)⁵⁷.

⁵⁵ Źródło za: <http://nowaatlantyda.com/2010/09/22/zakon-swiatyni-slonca> (odczyt z 22 listopada 2010). Por. [b. a.], *Ofiary sekt katastroficznych*, „List” 10(312)/2010, s. 23.

⁵⁶ *Świątynia Ludu*, [w:] C. V. Manzanares, *Prekursorzy Nowej Ery*, dz. cyt., s. 62 – 63.

⁵⁷ Sektę tę założył w latach trzydziestych bułgarski emigrant, sprzedawca prałek, Victor Hutlew.

Tam zakochał się w przywódczyni sekty, 67-letniej Lois Roden, wdowie po założycielu sekty, Benie Rodenie. David przejął przywództwo grupy i na dwa lata przed śmiercią Lois, w roku 1984, poślubił Rachelę Jones, 14-letnią córkę Perry'ego Jonesa, który był członkiem sekty. David wraz z małżonką udał się do Izraela, gdzie – jak twierdzili oboje – David otrzymał konfirmację (coś jakby „krzak gorejący”) tego, że David jest pomazańcem Bożym. Po powrocie David wziął za żonę siostrę Racheli, 12-letnią Michelle, a w roku 1987 wziął sobie kolejne trzy żony. Następnie przejął oficjalnie władzę w sekcie, ogłaszając, że jest posłannikiem Boga przeznaczonym do otwarcia Siódmej Pieczęci z Apokalipsy. David utrzymywał, że posiada tę tajemniczą wiedzę, która jest niezbędna do zakończenia boskiego planu, a otrzymał ją w czasie swojej krótkiej bytności w niebie. Wie, że aby ten plan wypełnić, musi się liczyć z trudnościami, które spadną na niego ze strony rządu Stanów Zjednoczonych. I nie pomylił się, bo kiedy zaczął gromadzenie broni i amunicji w siedzibie sekty w Waco w Teksasie, agenci rozpoczęli intensywne śledztwo w sprawie sekty i samego Davida. Obłężenie rozpoczęło się w lutym 1993. W efekcie najścia na sektę czterech agentów oraz sześciu członków sekty poniosło śmierć. Rozpoczęło to długie i tragiczne w skutkach obłężenie. W dniu 19 kwietnia 1993 niemal wszyscy jej członkowie, kobiety i dzieci, łącznie około 80 osób, spłonęli żywcem. Ci, którzy zdołali uciec, zostali aresztowani i później skazani na wieloletnie wyroki więzienia. Członkowie sekty, którzy przetrwali tę napaść, pozostając czy to w więzieniach stanowych, czy na wolności, wierzyli, że w dniu 13 grudnia 1996 roku, czyli 1335 dni od dnia śmierci, zgodnie z prorocstwem Daniela (Księga Daniela 12, 9) David Koresh zmartwychwstanie i obejmie władzę na ziemi. Kiedy to nie nastąpiło, wielu z nich odeszło z sekty⁵⁸.

Prawdziwa Rosyjska Cerkiew Prawosławna

Sekta ta jest „najmłodszym tworem” o charakterze apokaliptycznym. Liczy ona 29 członków zamieszkujących wioskę Nikolskoje (zwanej również Poganówką) pod Penzą, na zapadłej rosyjskiej prowincji. O członkach sekty zaczęto być głośno, kiedy zeszli pod ziemię, żeby tam oczekiwać rychłego końca świata (maj 2008). Fanatycy zabrali ze sobą do przygotowanych podziemnych cel również kilkoro małych dzieci. Przywódca sekty, niejaki Piotr Kuzniecowa, były elektryk i budowlaniec,

⁵⁸ Źródło za: http://www.kryminalistyka.fr.pl/forensic_sprawy_koresh.php (odczyt z 28 listopada 2010). Por. *Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt*, wyd. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, Warszawa 2000, s. 6.

z niewiadomych powodów nie zamknął się w bunkrze. Pozostał we wsi, aby zabezpieczyć rzekomo sekcje kontakt ze światem zewnętrznym. Członków sekty werbował z Rosji, Białorusi i Ukrainy. Podczas tego incydentu wokół bunkra straż trzymała milicja, przyjeżdżali specjaliści do prowadzenia negocjacji, włączył się w rozmowy niegdyś znany oligarcha, dziś hodowca owiec German Stierligow (który od kilku lat żyje z rodziną na odludziu i też czeka na koniec świata). Zachęcali oni założyciela, by przekonał swoich współwyznawców do wyjścia na zewnątrz. Ostatecznie skierowano Kuzniecowa do szpitala na badania psychiatryczne, a członkowie sekty pozostali w zamkniętej grocie o długości 50 metrów. Członkowie sekty żyją w całkowitej izolacji. Twierdzą, że są wybranymi i mają oczekiwać na koniec świata. Pozostawanie w zamknięciu daje gwarancję przetrwania. Na pytanie o powód takiego wyboru członkowie sekty zgodnie odpowiadają, że już się dość nacierpieli na tym pełnym zła świecie. Sytuacja wydaje się nierozwiązywalna, a oficjalne źródła nie podają, w jaki sposób ta sprawa toczy się dalej. Oficjalni przedstawiciele Cerkwi wyrazili zaniepokojenie losem nieszczęsnych ludzi, którym przewrócono w głowach.

Kościół Ostatniego Przykazania

Na koniec zepsutego świata z niecierpliwością czeka mnóstwo różnych ludzi w różnych krajach. W Rosji o rząd dusz z Cerkwią rywalizuje też spory zastęp „nauczycieli prawdy”, jak choćby Wissarion – twórca „Kościoła Ostatniego Przykazania” działającego na Syberii. Wissarion dba o swój wizerunek medialny – spotyka się z uczonymi, dziennikarzami, udziela wywiadów, ma stronę internetową, na której każdy użytkownik sieci może zadać mu pytanie, wydaje wniosłe duchowo kalendarze (na jednym z kalendarzy pt. „Czystość” wyobrażona jest wiotka blondyneczka, naga od pasa w górę i jednoróżec). Kult Wissariona szerzy się również w Bułgarii. Jego wyznawcy oddają mu wszystko, wyrzekają się ziemskiego majątku w imię czystości, nie jedzą prawie nic poza korzonkami, nie posyłają dzieci do szkół⁵⁹.

⁵⁹ G. Fels, *Czy już w maju 2008 nastąpi koniec świata?*, „Sekty i Fakty” 11(34)/2008, s. 24–25. Por. A. Łabuszewska, *17 mgnień Rosji*, źródło za: http://labuszewska.blog.onet.pl/1,AR3_2007-12_2007-12-01_2007-12-31,index.html (odczyt z 28 listopada 2010).

Wnioski końcowe

Podstawą skłaniającą do przyjęcia wyżej wymienionych wizji dotyczących końca świata i zrozumienia pewnych zachowań jest zawsze szukanie i ofiarowanie przez drugą stronę – mocniejszą i dominującą – „lepszej alternatywy”, „nowego życia”. Dokonuje się to przez namowę, sugestię, perswazję. W istocie ludzkiej istnieją olbrzymie potrzeby co do gwarancji szczęścia, pewnej stabilności, ułożonego życia. Człowiek napotyka na coraz to nowe problemy, obserwując upadające bądź chwiejące się autorytety, zaczyna szukać możliwości wyrażenia dezaprobaty wobec zaistniałej sytuacji. Jego postawa zaczyna być przepełniona buntem, nostalgią za wymagowanym światem, w którym pragnie żyć. Ma dość tego świata, w którym musi żyć, oraz Boga, który wydaje się go nie rozumieć i nie dostrzegać. Będąc w takiej sytuacji, postanawia przyjąć ofertę „pewnej przyszłości”. Ofiarowanie nowego życia wiąże się jednak zawsze z konsekwencją przyjęcia pewnej propozycji i programu. Nie otrzymuje się tego szczęścia od razu, lecz po spełnieniu wielu czynności w przyszłości. Taka osoba zostaje poddana indoktrynacji, a w konsekwencji całkowitej zależności od kierownictwa danej sekty⁶⁰.

Podane wyżej przykłady bardzo mocno wskazują na fakt, iż ludzkość nie potrafi i nie może żyć bez wiary chrześcijańskiej, bez Boga jako dawcy życia. Wszelkie spekulacje na temat końca świata i jego datacji wprowadzają w życie ludzkie niepokój i stawiają Boga w ocenie jako niewiarogodnego i niesłownego. Jezus Chrystus w swojej misji i nauczaniu wyraźnie wskazuje na „królestwo niebieskie”, które ma charakter duchowy. By wejść do niego, trzeba się nawrócić i uwierzyć słowu Ewangelii. Trzeba wyzwolić się z mocy ducha ciemności, poddając się mocy Ducha Bożego, którego Chrystus przynosi ludziom. Owe królestwo jest miejscem niewyobrażalnego szczęścia, w którym człowiek obcuje na zawsze z kochającym Panem i Stwórcą. „Królestwo Boże” jest królestwem powszechnym, odzwierciedlającym w sobie istnienie nieskończonego Boga, bez ograniczeń i podziałów charakteryzujących królestwa ziemskie.

Jako podstawowy warunek Jezus stawia przyjęcie chrztu, nawrócenie i uwierzenie w Niego. Powierzając Apostołom konkretne zadanie, zwraca się do nich w słowach „głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!”⁶¹,

⁶⁰ A. Zwoliński, *Sekty...dlaczego?*, Warszawa 2003, s. 135.

⁶¹ Mk 16, 15 (Biblia Tysiąclecia, wyd. IV).

„nauczajcie wszystkie narody”⁶² za pomocą przepowiadania, które ma budzić „nawrócenie i odpuszczenie grzechów”⁶³. Ponadto Jezus wyraźnie wskazuje, że miejscem zbawienia człowieka jest Kościół – jeden, święty, powszechny, apostołski, bowiem w nim znajduje się pełnia środków zbawienia. Co do swojej przyszłości człowiek nie musi się lękać ani obawiać. Jest ona wynikiem gwarancji i obietnicy danej przez Jezusa, owocem Jego zbawczej i odkupieńczej męki, śmierci i zmartwychwstania.

Mówiąc o królestwie niebieskim, Jezus wyraźnie wskazuje, że jest ono zapowiedzią przyszłego królestwa, którego dostąpią wszyscy, którzy w Niego uwierzą. Wskazuje na przemijalność świata, nietrwałość przybytku ziemskiego w odniesieniu do królestwa Ojca niebieskiego, w którym jest pełnia szczęścia. Jako koniec ludzkości Jezus wskazuje na moment Jego ponownego przyjścia: „Żniwem jest koniec świata, a żeńcami są aniołowie. Jak więc zbiera się kłkol i spala w ogniu, tak będzie na końcu świata. Syn Człowieczy wyśle swoich aniołów i zbiorą z Jego królestwa wszystkie zgorszenia i tych, którzy dopuszczają się nieprawości, i wrzucą ich do rozpalonego pieca. Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów. Wtedy „sprawiedliwi będą jaśnieć jak słońce w królestwie swego Ojca”⁶⁴.

Spotykając się z różnorodnymi kuszącymi propozycjami poznania przyszłości bądź jej zagwarantowania, zawsze należy ocenić skutki, jakie mogą one przynieść. Św. Paweł wyraźnie stwierdza, że „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują”⁶⁵.

Chrystus zaś sam nas ostrzega, abyśmy nie dali się łatwo manipulować i nie ulegli pokusie łatwowierności względem fałszywych proroków: „Strzeżcie się fałszywych proroków, którzy przychodzą do was w owczej skórze, a wewnątrz są drapieżnymi wilkami. Poznacie ich po ich owocach. Czy zbiera się winogrona z ciernia albo z ostu figi? Tak każde dobre drzewo wydaje dobre owoce, a złe drzewo wydaje złe owoce. Nie może dobre drzewo wydać złych owoców ani złe drzewo wydać dobrych owoców. Każde drzewo, które nie wydaje dobrego owocu, będzie wycięte i w ogień wrzucone. A więc: poznacie ich po ich owocach. Nie każdy, który Mi mówi: «Panie, Panie!», wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie. Wielu powie Mi

⁶² Mt 28, 19 (Biblia Tysiąclecia, wyd. IV).

⁶³ Łk 24, 47 (Biblia Tysiąclecia, wyd. IV).

⁶⁴ Mt, 13, 39b–43 (Biblia Tysiąclecia, wyd. IV).

⁶⁵ 1 Kor 2, 9 (Biblia Tysiąclecia, wyd. IV).

w owym dniu: «Panie, Panie, czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia i nie wyrzucaliśmy złych duchów mocą Twego imienia, i nie czyniliśmy wielu cudów mocą Twego imienia?» Wtedy oświadczę im: «Nigdy was nie znałem. Odejdźcie ode Mnie wy, którzy dopuszczacie się nieprawości!»⁶⁶.

Budujmy więc swoje życie na Bogu, wsłuchując się w słowa Ewangelii pozostawione nam przez Chrystusa. Ufajmy Bożej Opatrzności i miejmy na uwadze, że nic złego nam się nie może stać, bo On jest z nami po wszystkie dni, aż do skończenia świata.

The Incorrect Eschatologic Concept in Sects of Adventistic and Apocalyptic Character

The article undertakes the problems of end of world. It portrays the history of beginnings of the ideology connected with end of world. It outlines the cause for the existence of sects that are of apocalyptic character. The article's focus is: sects as those, problems of end of world, as well as reasons for desired membership to such groups. It presents the results of activity of such sects and the danger of their activity. It sets out that one who is devoid of the belief in God, begins to seek in one's life something different, which will satisfy his emptiness and expectations. It exhibits the error in man's ruthless confidence only in his intuition and reason. Any search without God is the result of human pride and the conviction about total influence on fates of world. The rescue for mankind is in giving oneself up to God and faith in Him. Only faith and God guarantee humankind safety and salvation.

Słowa kluczowe: *Adwentyści, adwentyzm, apokalipsa, doktryna, grupa, ideologia, katastrofizm, koniec świata, królestwo niebieskie, millenarizm, Mormoni, Prawdziwa Rosyjska Cerkiew Prawosławna, ruch, sekta, Szczep Dawidowy, Świadkowie Jehowy, Świątynia Ludu, Zakon Świątyni Słońca, wizja*

⁶⁶ Mt 7, 15–23 (Biblia Tysiąclecia, wyd. IV).

WOJCIECH MLECZKO CR
STRYSZAWA

CHARYZMAT PROROCTWA W KATOLICKIEJ ODNOWIE CHARYZMATYCZNEJ

Od dnia Pięćdziesiątnicy Duch Święty jest tym, który inspiruje prorocтва, aby pobudzić wspólnotę chrześcijańską do rozwoju lub przemiany życia. Poprzez wybranych i posłusznych ludzi przynosi On członkom Ciała Chrystusowego światło i umocnienie konieczne do wypełnienia misji, zwłaszcza w trudnych chwilach prześladowań. Bóg udziela tego daru, by wzbudzić poznanie Jego zamysłów i nakazów.

Niniejszy artykuł, podejmujący zagadnienie charyzmatu prorocтва w katolickiej odnowie charyzmatycznej, składa się z trzech części. Pierwsza część zarysowuje nowe wylanie Ducha Świętego, które ma miejsce od początku XX wieku, poczynając od środowisk protestanckich, później trafiając do Kościoła katolickiego i Polski. Zostaje podana także krótka definicja tzw. chrztu w Duchu Świętym. Druga część koncentruje się na samym darze prorocтва i opisuje go w świetle Pisma Świętego i katolickiej literatury przedmiotu. Podjęte zostały zagadnienia takie, jak: czym jest charyzmat prorocтва, komu zostaje udzielony, jak się objawia, jaka może być treść przesłania, jak się go rozeznaje oraz jakie są zagrożenia i kontrowersje wokół tego daru.

Z kolei trzecia część jest próbą przedstawienia (w bardzo pobieżnym zarysie, na podstawie własnego doświadczenia) charyzmatu prorocтва w życiu i posłudze Katolickiej Wspólnoty Chrystusa Zmartwychwstałego „Galilea”.

1. Nowe wylanie Ducha Świętego w XX wieku

Duch Święty dokonuje w Kościele ciągłej Pięćdziesiątnicy, zsyłając na niego i każdego z wierzących swoje dary, czyli charyzmaty. Współcześnie wiąże się to doświadczenie szczególnie z udzielaniem „chrztu w Duchu Świętym”, poprzez który następuje szczególne otwarcie się chrześcijanina na działanie Ducha Świętego i przyjęcie Jego charyzmatów¹.

Powszechnie przyjmuje się, że współczesne ruchy charyzmatyczne mają swe początki w Kościele protestanckim. Na początku XX w. grupy chrześcijan poszukujących intensywniejszych doznań religijnych (Topeka 1901 r., Los Angeles 1906 r.), inspirowane tekstem *Dziejów Apostolskich*, postanowiły modlić się o dary Ducha Świętego. Ludzie ci, przeżywszy działanie Ducha Świętego i obdarowanie Jego charyzmatami, zaczęli dawać o tym publiczne świadectwo. Doświadczenie zaczęło się szybko rozprzestrzeniać, choć napotkało też na odrzucenie i częsty sprzeciw².

Z kolei zaistnienie ruchu charyzmatycznego w Kościele katolickim inspirowały kontakty katolików ze środowiskami protestanckimi, wśród których był obecny ruch neozielonoświątkowy. Zasadnicze znaczenie w rozwoju tego ruchu odegrały środowiska uniwersyteckie Pittsburga w USA (1967). Również na niwie Kościoła katolickiego przebudzenie charyzmatyczne ogarnia coraz to większe kręgi osób.³

Natomiast w Polsce początki Odnowy w Duchu Świętym sięgają roku 1975. Rok ten w Ruchu Światło-Życie został obwołany rokiem Ducha Świętego i dużo modlono się wtedy o nową Pięćdziesiątnicę. Zdarzały się pojedyncze przypadki doświadczenia wylania Ducha Świętego na poszczególne osoby. W 1977 r. ks. Bronisław Dembowski, mając doświadczenie Odnowy w Stanach Zjednoczonych, zakłada wspólnotę modlitewną w Warszawie. Doświadczenie zaczyna się szybko rozpowszechniać⁴.

Wylanie Ducha Świętego (tzw. chrzest w Duchu Świętym) może nastąpić albo przez modlitwę i włożenie rąk innych osób, albo spontanicznie. Powoduje zdecydowaną przemianę człowieka, jakby chodziło o nowe narodzenie. Duch Święty w istocie uaktywnia łaskę chrztu,

¹ Por. L. J. Suenens, *Nowe Zesłanie Ducha Świętego?*, Poznań 1988.

² S. C. Napiórkowski, *Ruch charyzmatyczny w protestantyzmie*, ZN KUL XIX (1976) 3, s. 23–36.

³ P. G. Mansfield, *Jakby nowa Pięćdziesiątnica – Początek katolickiej Odnowy w Duchu Świętym*, Warszawa 1993, s. 30–55.

⁴ A. Grefkowicz, *Duch Święty czy charyzmaty? Odnowa w Polsce*, „Post Scriptum. Listowy kwartalnik” 1, s. 54–56.

aby mogła rodzić owoce. Zasadniczymi owocami są: smak Słowa Bożego, modlitwa, uwielbienie, umiłowanie sakramentów, zaufanie wobec Opatrzności, nowe zrozumienie spraw Boskich i ludzkich. Wylaniu Ducha Świętego mogą towarzyszyć, oprócz istotnych charyzmatów miłości, wiary, mocy, mądrości, światła, charyzmaty bardziej widowiskowe: mówienie językami, dar prorocstwa lub uzdrawiania⁵.

Należy zwrócić uwagę, że wśród niektórych chrześcijan i katolików tzw. nowe wylanie Ducha Świętego, chrzest w Duchu Świętym i cały ruch charyzmatyczny wzbudza wiele kontrowersji oraz powoduje ostrą krytykę⁶.

2. Charyzmat prorocstwa w Piśmie Świętym i literaturze przedmiotu

Rozważania na temat charyzmatu prorocstwa należy zacząć od podania definicji samego charyzmatu. Według św. Pawła, charyzmaty (gr. – dary łaski) to dobrowolne dary Ducha Świętego, udzielone dla zbudowania wspólnoty, czyli inaczej mówiąc, Kościoła (1 Kor 14, 3–4), przy czym rozumie się, że tym, co buduje, jest przede wszystkim miłość (1 Kor 8, 1). Apostoł Paweł nie podaje nam żadnego spisu charyzmatów, oprócz czterech okazjonalnych list (1 Kor 12, 7–11; 14, 1–7; Rz 12, 6–8; Ef 4, 11). Jednakże ustanawia on hierarchię charyzmatów w odniesieniu do wiary i miłości, od których wszystko zależy. Na szczycie umieszcza prorocstwo⁷. Z kolei *Katechizm Kościoła Katolickiego* podaje następującą definicję: „charyzmaty, zarówno nadzwyczajne, jak również proste i zwyczajne, są łaskami Ducha Świętego, bezpośrednio lub pośrednio służącymi Kościołowi; zostają udzielone w celu budowania Kościoła, dla dobra ludzi oraz ze względu na potrzeby świata”⁸.

2.1. Czym jest charyzmat prorocstwa?

Pismo Święte poświęca darowi prorocstwa wiele miejsca. W Starym Testamencie Duch Boży był w tak oczywisty sposób związany z prorocstwem, że kiedy umarł ostatni z proroków, sądzono, że Duch odstąpił od Izraela⁹.

⁵ M. Herbard, *Charyzmaty. Zarys historii Odnowy w Duchu Świętym*, Kraków 1994, s. 19.

⁶ Zob. np. K. Stehlin, *Ruch charyzmatyczny – czy to jest katolickie?*, Warszawa 1997.

⁷ R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, Kraków 1998, s. 183.

⁸ KKK 799.

⁹ Na temat prorocstwa w ST zob.: L. Stachowiak, *Prorocy jako zjawisko religijne starożytnego wschodu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” t. XXV, z. 1 (1978), s. 23–36;

Kościół pierwszych wieków uważał dar Ducha za pierwszorzędny dla chrześcijaństwa. Według Apostoła Narodów dar proroctwa jest bardzo cennym charyzmatem – pisze on: „Starajcie się posiąść miłość, troszczcie się o dary duchowe, szczególnie zaś o dar proroctwa!” (1 Kor 14, 1). Należy odnotować, że Nowy Testament wskazuje niejako na aspekt wspólnotowy proroctwa, a św. Paweł nakazuje wręcz troskę o ów dar¹⁰.

W podstawowych dokumentach dotyczących odnowy charyzmatycznej, tzw. *Dokumentach z Malines*, czytamy: „Charyzmat proroctwa należy do zwyczajnego życia Kościoła lokalnego i nie powinien być traktowany jako niezwykła łaska. Prawdziwe proroctwo głosi wolę i słowo Boga, kieruje Boże światło na dzień dzisiejszy. Proroctwo napomina, ostrzega, pociesza i koryguje oraz służy ku budowaniu Kościoła (1 Kor 14, 1–5)”¹¹.

Charyzmat proroctwa dotyka doświadczenia wspólnotowego. Proroctwo to przekaz od Boga dla grupy, który treścią i stylem przypomina najczęściej proroctwa biblijne. *Odnowa w Duchu Świętym*, za św. Pawłem, rozumie ten dar jako mający służyć zbudowaniu wspólnoty¹².

Zasadniczo charyzmat proroctwa polega na przekazywaniu pochodzących od Ducha Świętego słów pociechy i zachęty do dobrego. Św. Paweł tak określa cel proroctwa: „ku zbudowaniu ludzi, ku ich pochrzestowaniu i pociesze” (1 Kor 14, 3).

Podsumowując, można stwierdzić, że charyzmat proroctwa polega na mówieniu w imieniu Boga, na przekazywaniu specjalnej wiadomości wspólnocie od Pana, a wszystko z bezpośredniej inspiracji ze strony Ducha Świętego. Są to jednak wiadomości ograniczone, zarówno gdy chodzi o treść przesłania, jak i liczbę słuchaczy.

2.2. Dla kogo?

Święty Paweł uważa Apostołów za pierwszych spośród charyzmatyków oraz kilkakrotnie wspomina proroków jako tych, którzy stoją bezpośrednio za Apostołami: „I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków...” (1 Kor 12, 28). Święty Paweł nie precyzuje

J. Homerski, *Posłannictwo proroków Starego Testamentu*, „Analecta Cracoviensia” XXVII (1995), s. 141–151.

¹⁰ F. A. Sullivan, *Charyzmaty i odnowa charyzmatyczna. Studium biblijne i teologiczne*, Warszawa 1992, s. 82–85.

¹¹ *Dokumenty z Malines. Przyjdź Duchu Święty. Podstawowe dokumenty dotyczące Odnowy w Duchu Świętym w Kościele katolickim*, pod red. kard. L. J. Suenensa, Kraków 1998, s. 73.

¹² Ch. Massabki, *Odnowa w Duchu Świętym nadzieją Kościoła*, Kraków 1986, s. 40; F. A. Sullivan, *Charyzmaty...*, dz. cyt., s. 50, 85.

tego terminu, ale jedynie podkreśla, że prorocy są członkami wspólnoty, mającymi w niej rolę decydującą (zob. 1 Kor 12, 28)¹³.

Prorok jest przekazicielem słów samego Boga. Autorem tych słów jest Duch Święty. Dar Ducha Świętego za pośrednictwem Słowa uobecnia się i działa w świecie od początków dziejów zbawienia.

Podczas seminarium naukowego zorganizowanego przez *The Society of Biblical Literature* w 1973 r. na temat wczesnochrześcijańskiego prorocstwa została zredagowana następująca definicja proroka: „W pierwotnym Kościele prorokiem określano człowieka bezpośrednio natchnionego przez Boga, przez zmartwychwstałego Chrystusa lub przez Ducha Świętego, który otrzymawszy zrozumiałe wyrocznie prorockie, był przynaglony, aby je ogłosić Kościołowi lub szerszej społeczności w imieniu wspólnoty chrześcijańskiej”¹⁴.

Z kolei Karl Rahner stwierdza: „...prorokiem można nazwać każdą osobę, która jest upoważniona do przekazywania objawienia Bożego i która nie tylko doświadcza łaski samoudzielania się Boga ludziom, ale kierowana i uwierzytelniana przez Boga także obiektywizuje (interpretuje) je w sposób bezbłędny (...) zgodny z konkretną sytuacją właściwą jej samej i jej otoczeniu”¹⁵.

Jest to charyzmat, który każdy może otrzymać jako chwilowy dar¹⁶. Dlatego niesłuszne jest utożsamianie tego daru ze świętością danej osoby¹⁷. Duch Boży nie utożsamia się z człowiekiem namaszczonym, ale pozostaje w nim autonomiczny i jako taki wpływa na człowieka. Wewnętrzny dynamizm proroka ujawnia się głównie w potędze i skuteczności jego słowa¹⁸.

2.3. Jak się objawia?

Jak wiemy ze Starego Testamentu, charyzmat prorocki związany jest z Duchem Bożym, który przychodzi, spada, spoczywa na człowieku, wylewa się, umacniając jego siły i zdolności i udzielając mu nowych sił,

¹³ F. A. Sullivan, *Charyzmaty...*, dz. cyt., s. 78–79.

¹⁴ Zob. W. Cyran, *Co mówi Duch do Kościołów. Dar prorocstwa w Kościele*, cz. 1: *Charyzmat prorocstwa*, Częstochowa 2002, s. 9.

¹⁵ K. Rahner, H. Vorgimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 362.

¹⁶ F. A. Sullivan, *Charyzmaty...*, dz. cyt., s. 101. Por. Ch. Massabki, *Odnova w Duchu Świętym...*, dz. cyt., s. 40.

¹⁷ Maria Anna, *Dar prorokowania [notatki z wykładu]*, „Biuletyn Ekumeniczny” 11–12/1979, s. 36.

¹⁸ Z. Radziwołek, *Dary Ducha Świętego w życiu chrześcijańskim. Studium biblijne na podstawie „Corpus Paulinum”*, Legnica 2006, s. 180.

czyniąc z niego *innego* człowieka (1 Sm 10, 6), choć nie zawsze jest to widoczne dla oczu¹⁹.

Święty Paweł wyraźnie oddziela prorocтво chrześcijańskie od zachowań ekstatycznych. W 1 Kor 14, 32–33 czytamy, że natchnienia proroków mają być im poddane, a nie odwrotnie. Z drugiej strony, przyście Ducha Świętego z darem prorockim może napawać proroka entuzjazmem, radością lub smutkiem, może go pobudzić, ale nie pozbawia go świadomości czy panowania nad sobą (jak to się dzieje w transie). W chwili doświadczenia powołania lub objawienia prorok może doznać słabości swej ludzkiej kondycji wobec potęgi objawiającego się Boga, może przeżywać niemoc fizyczną, nawet chwilowy upadek na ziemię²⁰.

W ruchu charyzmatycznym dar prorocтва weryfikowany jest podczas spotkań modlitewnych. Jeden z obecnych może poczuć w pewnym momencie potrzebę powiedzenia czegoś. Nie ma gotowej myśli w głowie, lecz tylko słowa, które przychodzą jedno po drugim. Mówi zazwyczaj w pierwszej osobie, głosem pewnym, bez lęku i bez ekscytacji. Może się zdarzyć, że w normalnych warunkach strach nie pozwoliłby tej osobie publicznie wydobyć z siebie żadnego słowa. Tu głos jest na pozór normalny, ale ton i siła wypowiedzi nie pasują często do charakteru mówiącego²¹.

Prorocтва mogą być niekiedy wypowiedane w języku niezrozumiałym, czyli za pośrednictwem glosolalii. W takim przypadku Duch Święty daje tej samej osobie lub komuś innemu charyzmat tłumaczenia języka. Może to być także fragment z Pisma Świętego albo obraz. W rzeczywistości istnieje wiele rodzajów proroctw: mogą mieć one formę napomnienia, przestrogi, nauczania bądź modlitwy²².

2.4. Treść prorocтва

Prorocтво najczęściej ma treść pocieszenia lub napomnienia, a bardzo rzadko pewnego rodzaju przepowiadania przyszłości²³. Istotę prorocтва próbuje posumować F. A. Sullivan: „Przez prorocтво rozumiem orędzie, które jest w rzeczywistości słowem od Pana. Zawiera ono to, co

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 182.

²¹ J. Kozłowski, *Życie w Duchu Świętym*, Łódź 1998, s. 166–168.

²² <http://www.oaza.pl/cdm/siloe/sil9-4.html> (odczyt z 22 listopada 2006).

²³ W ruchu Odnowy mówi się o przypadkach «prorocтва», które zapowiadały przyszłe wydarzenia, odślaniały tajniki serc, objawiały jakieś konkretne, opatrnościowe wezwania. Ale w większości przypadków chodzi o zwykłe, budujące pouczenia. Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 2, Warszawa 1995, s. 216; Z. Pasek, *Ruch zielonościwkowy. Próba monografii*, Kraków 1992, s. 67–70.

grupa ma usłyszeć z woli Pana, a nie jedynie to, co mówiący uważa za przeznaczone dla przekazania grupie"²⁴.

Na ogół prorocstwa, które można usłyszeć na spotkaniach modlitewnych odnowy charyzmatycznej mają na celu dodać odwagi, nadziei i ufności, mają pocieszyć i zapewnić o ojcowskiej miłości ze strony Boga. Tak rzeczywiście pojmował je też św. Paweł: „Ten zaś, kto prorokuje, mówi ku zbudowaniu ludzi, ku ich pokrzepieniu i pociesze” (1 Kor 14, 3). Nie są to nigdy rozkazy, groźby, lecz co najwyżej delikatne napomnienia. Jeśli głównym celem byłoby naprowadzenie na inną drogę, odbywa się to w atmosferze ojcowskiej serdeczności. Nie ma nigdy słów przerażających, deprymujących czy poniżających²⁵.

Nieraz może być zawarty w prorocztwie element ujawnienia wydarzeń przyszłych, ale cel pozostaje ten sam: dodać odwagi, nadziei, ufności. Pocieszyć i dać znak miłości. Jest to głos samego Jezusa, który chce mówić poprzez Ducha Świętego, chce zapewnić, że jest wciąż żywy i obecny wśród swoich wiernych, że troszczy się o każdego i zna nasze osobiste problemy²⁶.

2.5. Rozeznanie

Dar prorocstwa potrzebuje specjalnego rozeznania²⁷, co potwierdza tak Stary²⁸, jak i Nowy Testament. Nawet cuda czynione przez proroka nie świadczą o autentyczności jego natchnienia (zob. Mt 24, 22–24; 1 J 4, 1–3; Ap 2, 20). Potrzeba zatem w tej materii rozeznawania duchów (zob. 1 Kor 12, 10; 14, 29; 1 Tes 5, 19–22). Czynnikiem potwierdzającymi prawdziwość orędzia są: prawość moralna, ortodoksja i zgodność z nauczaniem Jezusa (zob. 1 J 4, 2–3; 1 Kor 12, 3) oraz owoce, jakie przynosi jego działanie²⁹. Do oceny prorocstwa zachęcają także *Didache* i *Pasterz Hermasa*³⁰.

We wszystkich swoich zestawieniach objawów Ducha, św. Paweł nieustannie powraca do sprawy prorocstwa lub proroka. Najwcześniej odnotowaną wzmiankę o prorocztwie w gminie chrześcijańskiej odnajdujemy

²⁴ F. A. Sullivan, *Charyzmaty...*, dz. cyt., s. 101.

²⁵ H. Mühlén, *Odnowa w Duchu Świętym. Wdrożenie w podstawowe doświadczenie chrześcijańskie*, Kraków 1997, s. 268–270.

²⁶ G. Polok, *W objęciach Ducha Świętego. Ruch Odnowy w Duchu Świętym w życiu Kościoła*, Bytom 2001, s. 155–157.

²⁷ *Dokumenty z Malines...*, dz. cyt., s. 73

²⁸ Np. Pwt 18, 18–22.

²⁹ B. Dembowski, *Zamiast wstępu*, [w:] R. Laurentin, *Trzy charyzmaty*, Kraków 1986, s. 6; F. A. Sullivan, *Charyzmaty...*, dz. cyt., s. 82–89; Maria Anna, *Dar prorokowania...*, dz. cyt., s. 38.

³⁰ F. A. Sullivan, *Charyzmaty...*, dz. cyt., s. 92–93.

w najstarszym liście Apostoła, w 1 Tes 5, 19–20, w którym broni tego daru wobec tych, którzy podchodzą doń krytycznie. Pojawiające się wśród chrześcijan w Tesalonice proroctwo stwarzało pewien problem i dlatego niektórzy chcieli się go pozbyć. Paweł akceptuje ten dar jako pochodzący od Ducha Świętego, ale z zastrzeżeniem, aby podchodzić ostrożnie i badać, jednak „Ducha nie gasić”³¹.

Kryteria oceny autentyczności proroctwa w katolickim ruchu charyzmatycznym można przedstawić w następujących punktach:

1. Powinno zostać osądzone przez wspólnotę, której został dany przez Ducha Świętego dar rozeznania³².
2. W treści proroctwa powinny być elementy dodające odwagi, pocieszające, łagodnie napominające, wlewające w serce nadzieję. Jeśli istnieją w nim elementy przedstawiające groźby, wyrzuty, przepowiadające kary, które zasiewają w duszach strach, przynębianie i dezorientację, proroctwo takie powinno być osądzone jako fałszywe.
3. Głównym celem powinna być chwała Boża. Wypowiadane słowa powinny wypływać z obfitości miłości Bożej.
4. Pewność, że proroctwo dotyczące przyszłości jest autentyczne, można osiągnąć dopiero wtedy, gdy zostanie spełnione, toteż trzeba podchodzić do przepowiedni z ostrożnością i pewną rezerwą. Nie zaleca się zbyt szczegółowego analizowania poszczególnych słów, ale uchwycenie i zatrzymanie się na sensie i znaczeniu podstawowym.
5. Treść proroctwa musi być zgodna z Pismem Świętym i nauczaniem Kościoła. Jeśli tak nie jest, fałszywość jest ewidentna, bowiem Duch Święty nie może przeczyć samemu sobie.
6. Informacje zawarte w treści proroctwa powinny kierować nas ku życiu nadprzyrodzonemu, rozwijać w nas życie Chrystusa, pogłębiać wzajemną miłość braterską, budować Mistyczne Ciało Pana. Jeżeli natomiast treść proroctwa pobudzi niezdrową ciekawość, wywoła falę chorobliwych pragnień, odwróci naszą uwagę od Boga – bez wątpienia będzie je można osądzić jako fałszywe³³.

³¹ Z. Radziwołek, *Dary Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 181.

³² Trzeba pamiętać, że głównym miejscem rozeznania trafności danego proroctwa jest serce tego, kogo to proroctwo dotyczy. Zob. C. Sękalski, *Na chorych ręce kłaść będą. Modlitwa wstawiennicza we wspólnocie*, Kraków 2002, s. 50.

³³ www.szalom.vel.pl/kim/charyzmaty.htm (odczyt z 5 grudnia 2006).

2.6. Zagrożenia i kontrowersje

Niestety mogą się zdarzać proroctwa fałszywe albo nie w pełni pochodzące od Boga, kiedy np. osoba prorokująca dołącza do słów Bożych świadomie lub nieświadomie swoje własne przesłania. Dlatego proroctwa powinny być rozeznawane przez wspólnotę i jej pasterza (teologa).

Fałszywe proroctwa nie były rzadkością w pierwotnych gminach, skoro św. Jan Apostoł uważa za konieczne ostrzec wiernych: „Umiłowani, nie dowierzajcie każdemu duchowi, ale badajcie duchy, czy są z Boga, gdyż wielu fałszywych proroków pojawiło się na świecie” (1 J 4, 1)³⁴.

Według o. Fio Mascarenhasa SJ, znawcy problemu, owocem prawdziwego proroctwa jest miłość, radość i pokój, natomiast fałszywe proroctwo przynosi smutek i rozbija jedność wspólnoty³⁵.

Charyzmaty mogą być używane niewłaściwie, mianowicie wówczas, kiedy charyzmatyk nie szuka chwały Boga ani dobra bliźniego, lecz kieruje się pychą i miłością własną, innymi słowy, kiedy ma na uwadze osobiste korzyści: wzbudzanie podziwu lub podporządkowanie sobie innych. Również charyzmatyka może dotknąć zniewolenie przez jakies zło. Jak już powiedzieliśmy, charyzmaty nie są oznaką świętości.

Dzisiejszy sceptycyzm wobec daru proroctwa wynika z jego niezwykłości, złego rozumienia jego funkcji oraz kojarzenia go wyłącznie z darem Kościoła czasów apostołskich³⁶, jak również wynika z zaprezentowanych powyżej zagrożeń.

3. Charyzmat proroctwa w życiu i posłudze Wspólnoty Chrystusa Zmartwychwstałego „Galilea”

Wspólnota Chrystusa Zmartwychwstałego „Galilea” jest katolicką wspólnotą charyzmatyczno-modlitewno-ewangelizacyjną, która narodziła się w 1992 r. we wsi Stryszawa-Siwcówka, koło Suchej Beskidzkiej, w województwie małopolskim, gdzie mieści się jej główna siedziba: Centrum Ewangelizacji i Modlitwy „Wzgórze Miłosierdzia”. Założycielem i pasterzem, czyli duchowym opiekunem wspólnoty jest o. Krzysztof

³⁴ A Kowalczyk, *Charyzmaty w świetle Pisma Świętego*, www.iem.gda.pl/marana_tha/wyklady/W15.html (odczyt z 5 grudnia 2006).

³⁵ F. Mascarenhas, *Krótki przewodnik po Odnowie w Duchu Świętym*, Kraków 2001, s. 28.

³⁶ F. A. Sullivan, *Charyzmaty...*, dz. cyt., s. 100.

Czerwionka CR³⁷. Wspólnota prowadzi Szkołę Nowej Ewangelizacji św. Marka.

We Wspólnocie jest około 1000 osób różnego wieku i stanu. Obszar działania Wspólnoty został podzielony na regiony, tzw. winnice. Obecnie (stan na koniec 2010 r.) funkcjonuje siedem winnic: Stryszawa, Śląsk, Częstochowa, Chełm, Warszawa, Radom i Wiedeń. Podstawowym miejscem spotkań w winnicach są tzw. Domy Zmartwychwstania. Są to prywatne domy animatorów, gdzie spotyka się ok. 5–12 osób na modlitwie, czytaniu Słowa Bożego, a także dzieleniu się swoim doświadczeniem życia wiary i problemami dnia codziennego. We wszystkich winnicach jest 111 Domów Zmartwychwstania. We Wspólnocie istnieją również tzw. szczepy winne (usamodzielniające się regiony, podlegające bezpośrednio pod Centrum w Stryszawie, a które w przyszłości mogą przekształcić się w winnice). Obecnie istnieją 4 szczepy winne: Pomorski (Gdańsk, Złocieniec), Zamojski (Zamość, Tomaszów Lubelski, Biłgoraj, Krasnobród), Bułgaria (Warna, Szumen, Malczika), Wielka Brytania (Londyn, Redhill, Milford)). Istnieją także pojedyncze Domy Zmartwychwstania w Norwegii i Niemczech (Norymberga). Spotkania w Domach Zmartwychwstania odbywają się raz na tydzień, cała winnica spotyka się na tzw. świętowaniu raz w miesiącu, a cała Wspólnota na Zjeździe Wspólnoty raz w roku w Stryszawie. Oczywiście oprócz tych spotkań formalnych członkowie Wspólnoty spotykają się z wielu innych okazji: czuwań, kursów, formacji wewnątrzwspólnotowych czy po prostu spotkań prywatnych³⁸.

Wracając do zagadnienia, czyli charyzmatu prorocstwa, należy stwierdzić, że jest on silnie obecny w życiu i posłudze tej wspólnoty. Objawia

³⁷ Ks. mgr lic. Krzysztof Czerwionka CR, ur. 03.05.1960 r., zakonnik Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa, przyjął święcenia kapłańskie w 1987 roku. Doświadczył osobistego nawrócenia i życia formacją Ruchu Światło-Życie. Żyjąc charyzmatem Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego oraz odczytując znaki czasu i wezwanie Ojca Świętego Jana Pawła II do Nowej Ewangelizacji, podjął w 1992 roku dzieło założenia Wspólnoty „Galilea” oraz Szkoły Nowej Ewangelizacji św. Marka. Jego główną inspiracją była idea wspólnego życia oraz współpraca duchownych i świeckich dla ewangelizacji – wg myśli Bogdana Jańskiego, zawartej w Konstytucjach Zgromadzenia Zmartwychwstańców. Zob. K. Czerwionka, *Jeden Duch i Jedno Serce*, Stryszawa 2004, s. 124; *Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, Rzym 2001, Misja oraz par. 196. W 1998 r. XV Kapituła Polskiej Prowincji Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego uznała, że wspólnota realizuje charyzmat i misję Zgromadzenia oraz włączyła ją w swoje wewnętrzne struktury. W związku z decyzją Kapituły o. Prowincjał Adam Piasecki CR wydał dekret uznający Wspólnotę Chrystusa Zmartwychwstałego „Galilea” i Szkołę Nowej Ewangelizacji św. Marka za dzieła Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców. Zob. „Kerygmat. Biuletyn Wspólnoty Chrystusa Zmartwychwstałego *Galilea*”, 2003, nr 8, s. 15.

³⁸ <http://www.galilea.pl/www/wspolnota.html> (odczyt z 5 grudnia 2010).

się on w czasie spotkań modlitewnych i posługi ewangelizacyjnej. Już same założenia programowe Szkoły Nowej Ewangelizacji (która jest głównym zewnętrznym przejawem działalności Wspólnoty) zakładają jedność trzech elementów: kerygmatu, charyzmatów i wspólnoty (*KEKAKO*: *KE*-*r*isma, *KA*risma, *KO*inonia)³⁹. Jednym z kursów autorskich SNE św. Marka w Stryszawie jest kurs „Eliasz”, mający na celu przyjęcie, rozeznanie i rozwinięcie daru prorocstwa przez osobę⁴⁰.

Planowanie działań Wspólnoty na kolejny rok jest poprzedzone głęboką modlitwą zarządu Wspólnoty i wsłuchiowaniem się w głos Pana przemawiającego w darze prorocstwa (przekaz bezpośredni, w darze języków z tłumaczeniem, poprzez obrazy i fragmenty Pisma Świętego) oraz rozeznawaniem usłyszanego przesłania.

Do posługiwania darem prorocstwa osoby we wspólnocie są dopuszczane po przejściu odpowiedniego rozeznania. Czas takiego rozeznania zależy od poszczególnych przypadków. Zwykle trwa od kilku miesięcy do roku.

Żołtyciel i pasterz wspólnoty, o. K. Czerwionka CR, w jednym ze swoich nauczania tak opisuje dar prorocstwa w kontekście modlitwy wstawienniczej:

Dar prorocstwa to słowa albo obraz, które otrzymujemy podczas modlitwy. Czasem może być to słowo, które jest fragmentem Pisma Świętego. Ale najczęściej prorocstwo to wewnętrzne słowo lub obraz, które Bóg daje modlącemu się dla osoby chorej. Dar prorocstwa w niezwykły sposób buduje wiarę chorego oraz daje jej świadomość, że Bóg się o nią troszczy i pamięta. Często Bóg mówi przez wstawiennika takie na przykład słowa, skierowane bezpośrednio do osoby chorej: „Nigdy cię nie zostawię. Przychodzę i dotykam Cię, kocham Cię”. Słyszając te słowa, osoba często jest wewnętrznie poruszona, zaczyna płakać i mówi: „A ja całe życie czułam się samotna i miałam pretensje do Boga”. I w ten sposób słowo prorockie otwiera ją na uzdrowienie.

Prorocstwo jest zawsze skierowane bezpośrednio do osoby, za którą się modlimy. Nie używamy tutaj takich sformułowań jak: „Pan mówi do ciebie...”. Prorocstwo jest bezpośrednie: „Ja kocham ciebie. Jestem tutaj”. Jeżeli osoba nigdy nie słyszała o takiej formie modlitwy, możemy powiedzieć: „Ufam, że Bóg mówi do Ciebie. On mówi...”.

Obraz natomiast może przypomnieć jakieś wydarzenie, które miało miejsce w życiu chorego i pomóc odkryć mu prawdziwy problem. Obraz może też dać nadzieję na przyszłość. Kiedyś modliliśmy się za pewne małżeństwo i Pan dał mi obraz połączonych rąk. Ten obraz pokazał mi z jednej strony ich prawdziwy problem związany z wewnętrznym rozbiciem relacji małżeńskiej, w której każdy szedł w swoją stronę, a z drugiej strony dawał nadzieję i pokrzepienie na przyszłość.

³⁹ Scuola di Evangelizzazione Sant'Andrea, *Progetto Pastorale KEKAKO*, 2005, www.nuova-evangelizzazione.it (odczyt z 5 grudnia 2009).

⁴⁰ www.galilea.cal.pl/szkola/kursy.html (odczyt z 5 grudnia 2009).

Ufam, że Pan poprzez ten obraz zapowiadał rozpoczęcie procesu uzdrowienia i zjednoczenia⁴¹.

W tym miejscu chciałbym przejść do mojego osobistego doświadczenia. Opiszę dwie wybrane, rzeczywiście zaistniałe sytuacje. Pierwsza miała miejsce w czasie błogosławienia nowego animatora Domu Zmartwychwstania. Modlitwa była prowadzona przez ks. K. Czerwionkę CR. Po chwili wspólnej i spontanicznej modlitwy błogosławieństwa i śpiewie w językach, gdy nastała cisza, ojciec Krzysztof zaczął śpiewać w darsze glosolalii. Po krótkim czasie jedna z osób ze wspólnoty (z rozeznanim darem) zaczęła tłumaczyć przesłanie. Po zakończonym śpiewie i tłumaczeniu kolejna osoba oznajmiła, że ma taki i taki obraz. Z kolei inna stwierdziła, że widzi konkretne sigła z Pisma Świętego i odczytała dany fragment. Gdy później rozmawiałem z o. Krzysztofem na ten temat, usłyszałem, że gdy wypowiedziane słowo, obraz i fragment z Biblii układają się jak puzzle – idą po tej samej linii tematycznej (ta sama treść, różne formy), oznacza to, że jest to prorocstwo rzeczywiście pochodzące od Pana. Tak właśnie było w opisanym przypadku.

Druga sytuacja dotyczy mnie osobiście i miała miejsce latem 2006 roku. W tym czasie uczestniczyłem w kilku kursach w ramach Szkoły Nowej Ewangelizacji w Stryszawie. Na jednym z kursów w czasie modlitwy wstawienniczej nade mną usłyszałem prorocstwo, które przeniknęło mnie dogłębnie. Trafiało ono dokładnie w mój stan duchowy i relację z Panem Bogiem. Nie jest możliwe, aby osoba modląca się nade mną mogła tak celnie trafić, nie znała też tak dobrze mojej sytuacji. Na dodatek przesłanie pokrywało się z moim wewnętrznym rozeznaniem. Ale na tym nie koniec: dwa tygodnie później, w czasie kolejnej indywidualnej modlitwy wstawienniczej, prowadzonej przez inną osobę, usłyszałem to samo przesłanie co wcześniej (nawet użyte słowa były prawie identyczne!). Jak mam nie wierzyć, wobec takich znaków, w autentyczność usłyszanego przesłania? Teraz nie tylko z teorii wierzę i wiem, że Duch Święty udziela swoich darów dla budowania Kościoła. W tym wypadku daru prorocstwa, który przecież „należy do zwyczajnego życia Kościoła lokalnego i nie powinien być traktowany jako niezwykła łaska”.

⁴¹ K. Czerwionka, *Jeden duch i jedno serce*, Stryszawa 2004, s. 106 (nauczanie z kursu o modlitwie wstawienniczej „Abraham”).

Zakończenie

Charyzmat prorocstwa należy do najważniejszych darów Ducha Świętego. W niezwykły sposób buduje on wiarę poszczególnych osób oraz całego Kościoła, czego doświadczyłem osobiście. W *Dokumentach z Malines* czytamy: „Duch Święty jest początkiem i źródłem wspólnotowego życia Kościoła. Funkcja proroka natomiast uważana była za nieodłączną część posługi i misji Kościoła”⁴². Dzięki Bogu coraz większa liczba wiernych otwiera się na ten charyzmat. Oczywiście istnieją pewne niebezpieczeństwa związane z posługiwaniem tym darem, jednakże przy właściwym rozeznaniu i formacji duchowej proroka mogą one zostać zminimalizowane.

Wyrażam nadzieję, że niniejszy artykuł przyczyni się do lepszego zrozumienia charyzmatu prorocstwa, którym Duch Święty obdarza chrześcijan, a szczególnie hojnie tych, którzy odkrywają swoją drogę duchową w tzw. ruchu czy odnowie charyzmatycznej.

Charism of Prophecy in the Catholic Charismatic Renewal

The article is composed of three parts. The first one depicts the new outpouring of the Holy Spirit, which has taken place since the beginning of the XX Century: first in protestant circles, then in the Catholic Church and finally in Poland. A short definition of what is sometimes referred to as „baptism in the Holy Spirit” is also given. The second part concentrates on the gift of prophecy and describes it in the light of Sacred Scripture and relevant Catholic literature. Also covered in the article are the questions of: what is the gift of prophecy, to whom is it given, how does it manifest itself, what content a message can have, how can it be discerned and what are the dangers and controversies around this gift. The final part is an attempt to roughly describe this gift in the life and ministry of the Catholic Community of the Risen Christ named „Galilee”.

Słowa kluczowe: *prorocstwo, charyzmaty, rozeznanie, katolicka odnowa charyzmatyczna, Duch Święty, Wspólnota Chrystusa Zmartwychwstałego „Galilea”, chrzest w Duchu Świętym*

⁴² *Dokumenty z Malines...*, dz. cyt., s. 73

