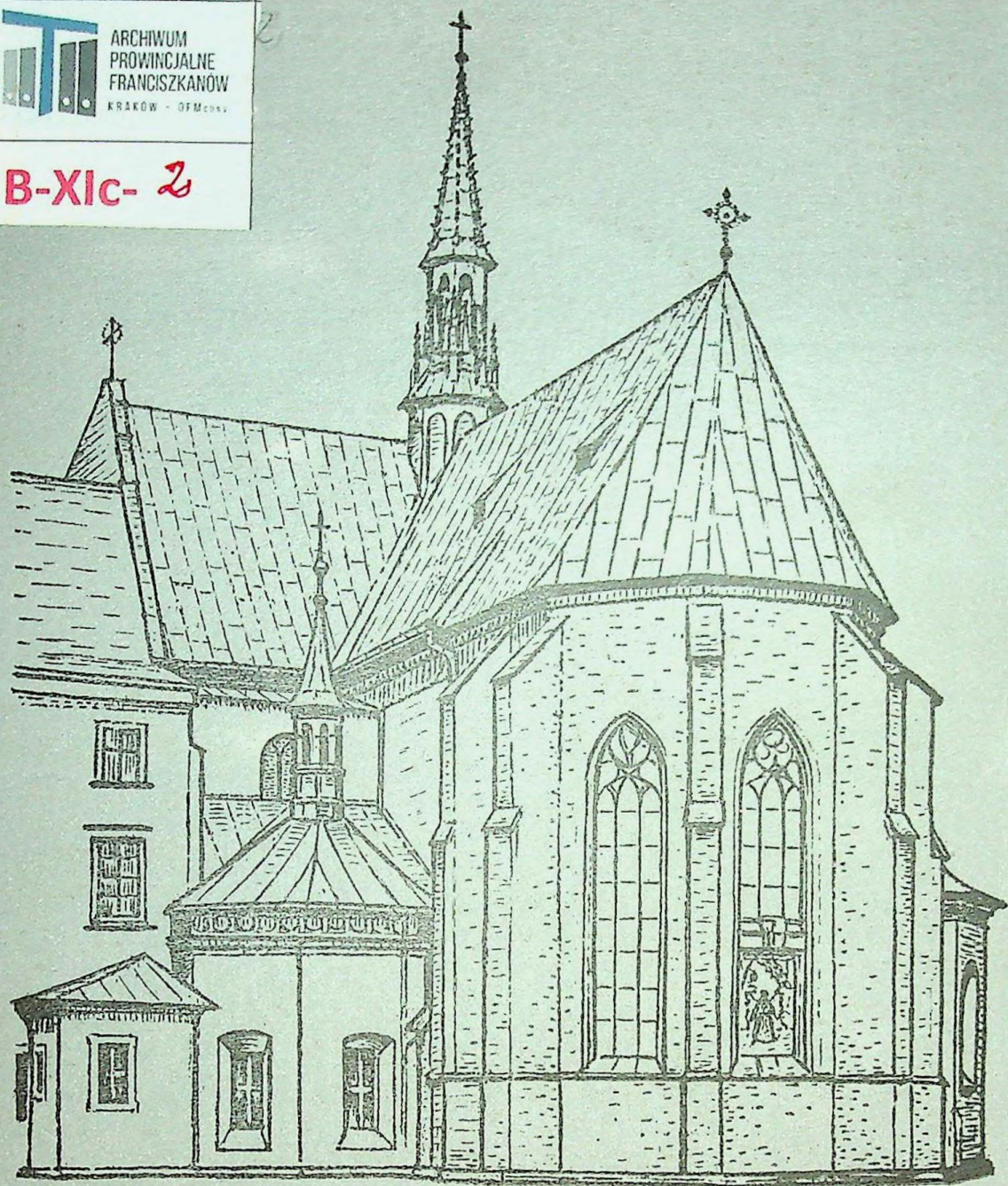


ARCHIWUM
PROWINCJALNE
FRANCISZKANÓW
KRAKÓW - OFMConv.

B-XIc- 2



W NURCIE 2 FRANCISZKAŃSKIM

**W NURCIE
FRANCISZKAŃSKIM**

2

**W 750-lecie
powstania polsko-czeskiej
prowincji franciszkanów
(1239—1989)**

**W
NURCIE
FRANCISZKAŃSKIM
2**

**Kraków 1990
KURIA PROWINCJALNA OO. FRANCISZKANÓW
PL. WIOSNY LUDÓW 5**

KOLEGIUM REDAKCYJNE:

J. R. BAR OFMConv.
J. St. SYNOWIEC OFMConv.
B. J. URBAN OFMConv.
przewodniczący

Adiustacja literacka:
W. M. PADO OFMConv.

Pozwala się drukować:

Kuria Prowincjalna OO. Franciszkanów, Kraków, dnia 25.08.1989 r.

L. dz. 337/89

Kuria Metropolitalna Krakowska, Kraków, dnia 6.09.1989 r.

L. dz. 2668/89

WPROWADZENIE

W roku 1237 franciszkanie przybyli do Krakowa¹. A już w roku następnym, a najpóźniej w 1239 powstała czesko-polska (polsko-czeska)² prowincja zakonna franciszkanów z 5-cioma kustodiami: czeską, morawską, wrocławską, krakowską i inowrocławską³, których przełożeni, kustoszowie, mieli pod swoim zarządem i wpływem co najmniej po kilka klasztorów⁴.

Zdaniem o. A. Zwiercana⁵, „w klasztorze krakowskim jako ośrodku kustodialnym zakonnicy przechodzili formację duchową i intelektualną”, a „Kraków stał się ośrodkiem studiów (dla franciszkanów) przypuszczalnie już od czasów wizytacji generała zakonu Haimo z Faversham (1240—1244), profesora i doktora teologii”. Oddziaływanie tego ośrodka musiało być skuteczne, skoro — jak twierdzi J. Kłoczowski⁶ — już za czasów generalatu św. Bonawentury w „całej prowincji czesko-polskiej i całej Europie środkowej franciszkanie realizowali koncepcję... zakonu kleryckiego, zakonu księży nastawionych na duszpaństwo kleryckie, kapłańskie... w miastach..., skupiając w swoich kościołach masy ludności”. Oczywiście, że tu już nie byli sami, lecz po prostu z dominikanami prowadzili „systematyczną akcję edukacyjną... (poprzez) coraz lepsze kazania i powszechniejsze kazania, spowiedź stanowiącą okazję do trudnej analizy własnego postępowania i myśli”, co

¹ Por. J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi w Polsce średniowiecznej*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, cz. 1, t. 1, red. J. Kłoczowski, Lublin (1983), s. 34—38; A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, w: *W nurcie franciszkańskim*, (t. 1), (red.) B. J. Urban, Kraków 1987, s. 16—32.

² Por. J. Kłoczowski, *Bonawentura jako generał zakonu (1257—1274) a czesko-polska (polsko-czeska) prowincja franciszkanów*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S. C. Napiórkowski, E. I. Zieliński, Niepokalanów 1976, s. 442.

³ A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, s. 25.

⁴ Tamże, s. 24—25.

⁵ Tamże, s. 26—27; Por. J. Kłoczowski, *Bonawentura jako generał zakonu*, s. 443—448.

⁶ *Bonawentura jako generał zakonu*, s. 447—448.

z czasem „przyniosło rezultaty... uwidaczniające się w XIV i XV wieku”⁷. W przekonaniu Jana Pawła II „budowali cywilizację miłości”⁸.

Współcześni historycy i badacze dziejów podkreślają następujące osiągnięcia franciszkanów polskich XIII—XVI wieku:

— szeroko rozumiany „franciszkański chrystocentryzm”, wiążący w jedną całość kult Chrystusa w Eucharystii, Chrystusa Miłosiernego i Cierpiącego Męża Bolesci z Matką Bolesną⁹;

— za aprobatą Stolicy Apostolskiej przygotowywanie zakonników i kierowanie ich do pracy misyjnej w Mołdawii, Rusi Czerwonej, a potem Litwy¹⁰. Z tego ruchu wyszedł jeden z pierwszych arcybiskupów halicko-lwowskich — Jakub Strzebię (Strepa), beatyfikowany przez papieża Piusa VI dnia 11. 09. 1790 roku, w początkach zaś wieku XX uznany za współpatrona zakonnej prowincji franciszkanów (św. Antoniego) w Polsce¹¹;

— „dziejopisarstwo franciszkańskie..., rocznikarskie, kronikarskie i hagiograficzne... (z) drugiej połowy XIII wieku..., przełomu XIII i XIV wieku..., początku XIV wieku”¹²;

— przekształcanie przez „prowincjała Marka a Turri (1519—1538), spowiednika królowej Bony i profesora Akademii Krakowskiej, klasztornego studium w ośrodek badań teologicznych opartych na kulturze humanistycznej”¹³.

Od siebie podkreślę franciszkański udział w polskim „Oświeceniu katolickim” przełomu XVIII i XIX wieku, szczególnie przez kontynuowanie i akcentowanie teologii przepowiadania słowa Bożego w kazaniach ogłoszonych do ludu¹⁴, nie zaś w traktatach teologicznych, którymi franciszkanie omawianego czasu nie mogą się zbyt poszczycić.

⁷ J. Kłoczowski, *Kościół katolicki w Polsce i jego dzieje*, w: tenże, *Kościół katolicki w świecie i w Polsce. Szkice historyczne*, Katowice 1986, s. 81—82.

⁸ Telegram: Prowincjałowie Rodzin Franciszkańskich w Polsce, w: *W nurcie franciszkańskim*, (t. 1), s. 5.

⁹ A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, s. 30.

¹⁰ Tamże, s. 31. Por. J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi w średniowiecznej Polsce*, s. 51—52.

¹¹ Por. A. Zwiercan, *Jakub Strepa (ok. 1340—1409), franciszkanin, arcybiskup halicki, błogosławiony*, w: *Hagiografia polska*, t. 1, red. R. Gustaw, Poznań 1971, s. 528—531; J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi w Polsce średniowiecznej*, s. 53—56; J. Krętosz, *Organizacja archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego od XV wieku do 1772 roku*, Lublin 1986, s. 31—36, 40, 44—46, 49, 51, 68, 305—308.

¹² E. E. Maciejewski, *Zabytki dziejopisarskie franciszkanów małopolskich w średniowieczu*, w: *W nurcie franciszkańskim*, (t. 1), s. 68—70.

¹³ A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, s. 32—33.

¹⁴ Por. mój artykuł w niniejszym tomie pt. *Zjawisko teologii kazania w środowisku franciszkańskim na ziemiach polskich przełomu XVIII i XIX wieku*.

Nasze zatem, franciszkańskie, „dziś” w Krakowie czerpie wpierw z zamierzchłej przeszłości „klasztoru krakowskiego jako ośrodka kustodialnego” jeszcze z czasów generalatu Haimo z Faversham i św. Bonawentury, zaś od „podziału prowincji czesko-polskiej w 1513 r. i utworzenia narodowej prowincji polskiej z siedzibą władz zakonnych w Krakowie”¹⁵ i od utwierdzenia się w nim „klasztornego studium”, czerpie z reformy potrydenckiej, zainicjowanej przez wizytatora apostolskiego, franciszkanina, o. Bonawenturę Maresio¹⁶, a w drugiej połowie XIX wieku z reformy po-józefińskiej, kontynuowanej kolejno przez 4-ech prowincjałów: Innocentego Nycza, Samuela Rajssa, Leona Norasa, który reerygował franciszkańskie studium zakonne w roku ak. 1892/93, oraz Peregryna Haczełę¹⁷. Wreszcie czerpie z ducha i postanowień Soboru Watykańskiego II, który nalegał: „Instytuty (zakonne) powinny brać udział w życiu Kościoła i ... popierać zgodnie z własnym charakterem jego inicjatywy i zamierzenia w takich dziedzinach, jak biblijna, liturgiczna, dogmatyczna, duszpasterska, ekumeniczna, misyjna i społeczna”¹⁸. W niedługim czasie nalegania te znalazły swój wyraz w prawodawstwie zakonnym franciszkańskim¹⁹ oraz diecezjalnym, krakowskim²⁰.

Na bazie Soboru Watykańskiego II zrodziła się „Umowa ustanawiająca współpracę w dziedzinie wiedzy między Papieskim Fakultetem Teologicznym w Krakowie... i Wyższym Seminarium Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych, mającym swoją siedzibę w Krakowie”, podpisana przez kardynała-metropolitę krakowskiego i prowincjała krakowskiej prowincji franciszkanów dnia 15 czerwca 1981 roku²¹. Tę to „Umowę” zatwierdziła rzymska Kongregacja Nauczania Katolickiego pismem²² z dnia 10. 10. 1981 r. i poleciła wiernie przestrzegać na okres czterech lat tytułem eksperymentu. Po upływie zaś wyznaczonego czasu i po ponownym rozpatrzeniu prośby obydwu w/w stron, ta sama Kon-

¹⁵ A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, s. 32—33; tenże, *Bracia mniejsi konwentualni*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 507.

¹⁶ A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, s. 33. Por. K. Górski, J. Majkowski, P. Szczaniecki, *Duchowość polska. Zarys historyczny*, w: *Życie wedle Ducha*, red. E. Weron SAC, Poznań 1987, s. 82.

¹⁷ A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, s. 44—45.

¹⁸ Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego 6.

¹⁹ Por. *Reguła i Konstytucje Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych św. Ojca Franciszka*, przekł. W. Zmarz, Niepokalanów 1986, s. 98—104 (nr 125—139).

²⁰ Por. *Rola teologii w kształtowaniu życia wiary*, w: *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej*, t. 1, red. T. Pieronek, Kraków 1985, s. 228—236; *Posługa instytutów zakonnych*, tamże, s. 237—247.

²¹ Por. *Conventio de instituenda scientifica cooperatione*, ss. 3, mps w Archiwum Prowincji OO. Franciszkanów w Krakowie Pl. Wiosny Ludów 5.

²² Nr 638/81/3.

gregacja Nauczania Katolickiego w Rzymie pismem²³ z dnia 30. 10. 1986 roku zadeklarowała: „Krakowskie Studium Teologiczne Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych Prowincji św. Antoniego Padewskiego i błog. Jakuba Strepy mocą tego dekretu zostaje włączone jako akademickie na dziesięć lat do Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie”²⁴.

Oto niektóre zobowiązania i przywileje franciszkanów, wynikające z „Umowy” oraz z „Dekretu” w/w Kongregacji:

— współpraca odbywa się w dziedzinie „dydaktyki, nauki i akcji wydawniczej”²⁵;

— obydwie strony realizują ogólne wskazania Kościoła powszechnego, wytyczne Kongregacji Nauczania Katolickiego z dnia 4 listopada 1972 r., wytyczne własne, oraz odnoszące się do studiów postanowień Konferencji Episkopatu i zatwierdzone przez Stolicę Apostolską²⁶;

— studenci kończący studia franciszkańskie mogą — po dopełnieniu warunków podanych w „Umowie” — uzyskać we własnym Seminarium stopień magistra teologii²⁷.

Pragnąc lepiej spełnić swoje zadania, wywodzące się z „tradycji szkoły franciszkańskiej”²⁸, i chwalebnej przeszłości Wyższego Seminarium Duchownego OO. Franciszkanów w Krakowie, wprowadzić w życie wytyczne współczesnego, posoborowego ustawodawstwa zakonnego oraz zobowiązania wynikające z „Umowy” o współpracę z Wydziałem Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, franciszkańscy pracownicy naukowcy tegoż Seminarium w roku akademickim 1987/88 postanowili wydawać od czasu do czasu swoje artykuły w tomach pt. *W nurcie franciszkańskim*. Pierwszy tom tej serii ukazał się w r. 1987 nakładem Kurii Prowincjalnej OO. Franciszkanów w Krakowie, Pl. Wiosny Ludów 5, w 750 roku przybycia franciszkanów do Krakowa. Impuls do wydania tomu obecnego, czyli drugiego, dodała obchodzona w ubiegłym roku (1989) 750-ta rocznica powstania Prowincji polsko-czeskiej franciszkanów oraz wypadające w tym roku (1990) 200-lecie dekretu Piusa VI, ogłaszającego Jakuba Strepe (ok. 1340—

²³ Nr 638/81/9.

²⁴ Podaję odnośny tekst w wersji łacińskiej, oryginalnej: „Cracoviense Studium Theologicum Ordinis Fratrum Minorum Conventualium Provinciae S. Antonii Pat. et B. Jacobi de Strepa Facultati Theologicae Pontificiae Academiae Theologicae Cracoviensis hoc Decreto pro munere ad decenium academice nectit”.

²⁵ *Conventio* nr 1.

²⁶ Tamże, nr 2.

²⁷ Tamże, nr 5.

²⁸ Por. J. Stryjecki, (*Franciszkańska szkoła*) w Polsce, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, kol. 571—572; *Konstytucje Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych*, s. 60—61. (nr 61 § 1).

1409), franciszkanina i arcybiskupa halicko-lwowskiego, błogosławionym.

Podobnie jak tom I, tak i ten, jest wynikiem pracy kapłanów Prowincji OO. Franciszkanów św. Antoniego Padewskiego i błog. Jakuba Strepy w Polsce, pracujących aktualnie (poza dwoma na dziewięciu tu wymienionych) w tymże Seminarium.

Zawartość treściowa opracowań tomu co najmniej z dwu powodów ma związek z tytułem — *W nurcie franciszkańskim*. Po pierwsze dlatego, że autorzy sami będąc franciszkanami, są tym samym w jakimś wymiarze „w nurcie franciszkańskim”. A po drugie, większość z nich podejmuje problematykę specyficznie franciszkańską polską, względnie rozjaśniającą niektóre zagadnienia franciszkanizmu.

Każdy z autorów jest w zasadzie sam odpowiedzialny za swój wkład w tom. Przewodniczący Kolegium Redakcyjnego, oprócz starań o współautorów, czuwał nad całym procesem wydawniczym książki, a razem z pozostałymi Członkami Kolegium Redakcyjnego przejrzał całość opracowań oraz zdecydował o kolejności prac, przyjąwszy za podstawę wytyczne pisma²⁹ Kongregacji Nauczania Katolickiego z dnia 22. 02. 1976 roku pt. „Formacja teologiczna przyszłych kapłanów”³⁰.

²⁹ *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, Roma 1976.

³⁰ W: Paweł VI, *Kapłaństwo dziś. Wybór przemówień*, oprac. E. Weron SAC, Poznań 1978, s. 378—390.

STAROTESTAMENTOWE WYZNANIA WIARY

Treść: 1. Historyczne wyznania wiary. 2. Wyznania wiary w panowanie Jahwe. 3. Monoteistyczne wyznania wiary.

Wyznania wiary są to mniej lub bardziej zwarte wypowiedzi, wyrażające przekonania i zasady, które uważają za słuszne i wedle których winni postępować wyznawcy danej religii.

Wiele tego rodzaju wypowiedzi wypracowało sobie w ciągu wieków chrześcijaństwo¹. Spośród nich najbardziej znane są: skład apostołski, czyli apostołskie wyznanie wiary, które od II w. po Chr. służyło za podstawę katechezy i do dnia dzisiejszego odmawiane jest w codziennym pacierzu; nicejskie wyznanie wiary, ogłoszone na Soborze Nicejskim w r. 325; nicejsko-konstantynopolitańskie wyznanie wiary, stworzone na Soborze Konstantynopolitańskim w r. 381 i używane dotąd podczas Mszy św. w niedziele i uroczystości; oraz atanazjańskie wyznanie wiary, przypisywane św. Atanazemu (ok. 295—373), ale w rzeczywistości pochodzące dopiero z V/VI w. po Chr. Najnowsze wyznanie wiary katolickiej zawdzięczamy papieżowi Pawłowi VI. Zostało ono przez niego ogłoszone na zakończenie „Roku wiary” 30 czerwca 1968 r.²

Swoje wyznania wiary posiadali także starożytni Izraelici, wyznawcy religii Mojżeszowej. Znajdujemy je obecnie w różnych księgach Starego Testamentu. Ponieważ są one raczej mało znane, artykuł niniejszy pragnie przekazać o nich najistotniejsze wiadomości, tym bardziej że współcześni bibliści poświęcają im sporo uwagi. Dzieli się on na trzy części, przedstawiając kolejno: 1. historyczne wyznanie wiary, 2. wyznania wiary w panowanie Jahwe oraz 3. monoteistyczne wyznania wiary³.

¹ Szczegóły zob. G. Zannoni: *Simboli della fede*. W: *Enciclopedia cattolica*. T. 11. Vaticano 1953 s. 603—608; C. Crivelli: *Confessioni di fede protestanti*. W: *Enciclopedia cattolica*. T. 4. Vaticano 1950 s. 242—250; B. Pylak: *Apostołski skład wiary*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 1. Lublin 1973 s. 818—819; B. Bartkowski: *Credo*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 3. Lublin 1979 s. 625—627.

² Tekst łaciński zob. *Acta Apostolicae Sedis* 60: 1968 s. 436—445. Przekład polski: *Wyznanie wiary*. Poznań 1971.

³ Podział ten — jak się zdaje — po raz pierwszy wprowadził B. Lang: *Glaubensbekenntnisse im Alten und Neuen Testament*. Concilium 14: 1978 s. 499—503.

1. HISTORYCZNE WYZNANIA WIARY

Przez historyczne wyznania wiary rozumie się wyznania, które przypominają dzieła Boga na rzecz narodu izraelskiego.

Na uwagę zasługuje tu przede wszystkim tzw. „mało credo historyczne”, którego różne ujęcia znajdują się w Pwt 6, 20—24; 26, 5—9 i Joz 24, 2—13⁴.

Pierwsze z tych ujęć zawarte jest w pouczeniu dla ojca rodziny izraelskiej. „Gdy twój syn — czytamy w Pwt 6, 20—24 — zapyta cię jutro: „Jak się ma sprawa z tymi ostrzeżeniami, prawami i przepisami, do których Jahwe, nasz Bóg, was zobowiązał?”, tak odpowiesz swojemu synowi: „Byliśmy niewolnikami faraona w Egipcie i Jahwe wyprowadził nas z Egiptu ręką mocną. Uczynił też Jahwe na naszych oczach znaki oraz cuda wielkie i straszne przeciw Egipcjowi, faraonowi i całemu jego domowi. Nas zaś wywiódł stamtąd, by nas tu przyprowadzić i dać nam tę ziemię, którą pod przysięgą obiecał naszym ojcom. I nakazał nam Jahwe zachowywać wszystkie te prawa oraz bać się Jahwe, naszego Boga, aby nam się dobrze wiodło przez wszystkie dni i aby On mógł darzyć nas życiem, jak to dzisiaj ma miejsce”. Wdzięczność wobec Jahwe jako dobroczyńcy narodu łączy się w tym wyznaniu wiary z przekonaniem, że przestrzeganie Jego woli wyrażonej w prawach jest nieodzownym warunkiem „życia”, czyli — zgodnie z teologią Księgi Powtórzonego Prawa — pomyślności będącej nagrodą za wierność Bogu, w przeciwieństwie do „śmierci”, to znaczy — zgodnie z tą samą teologią — do nieszczęść będących karą za niewierność wobec Niego (por. Pwt 5, 16; 30, 15 i 19).

Urywek Pwt 26, 5—9, najważniejszy przekaz „małego credo historycznego”, brzmi: „Mój ojciec był koczującym Aramejczykiem. Dotarł on do Egiptu i osiedlił się tam jako obcokrajowiec w niewielkiej liczbie ludzi. Stał się tam ludem wielkim, silnym i licznym. Egipcjanie źle się z nami obchodzili, ciemniżyli nas i nałożyli na nas ciężką robotę. Wzniesliśmy wtedy wołanie do Jahwe, Boga naszych ojców, Jahwe zaś usłyszał nasz głos i spojrział na naszą nędzę, nasz trud i nasze udręczenie. Wyprowadził nas Jahwe z Egiptu ręką mocną i ramieniem wyciągniętym, wśród wielkiego strachu, znaków i cudów. Przywiódł On nas na

W dalszych rozważaniach artykuł ten cytować będziemy według jego przedruku w książce B. Langa: *Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze zum Alten Testament*, Düsseldorf 1980 s. 162—170.

⁴ Sprawozdania z badań przeprowadzonych nad „małym credo historycznym” zob. G. Wallis: *Die geschichtliche Erfahrung und das Bekenntnis zu Jahwe im Alten Testament*, Theologische Literaturzeitung 101: 1976 s. 801—816; J. I. Durham: *Credo, Ancient Israelite*, W: *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume*, Nashville 1976 s. 197—199.

to miejsce i dał nam tę ziemię, ziemię mlekiem i miodem płynącą". Słowa te wypowiadał w świątyni jerozolimskiej rolnik izraelski po przekazaniu kapłanowi kosza „pierwocin wszelkich płodów ziemi” (por. Pwt 26, 2), które zebrał ze swego pola, po czym oświadczał: „Oto teraz przyniosłem Ci pierwociny płodów roli, którą mi dałeś, Jahwe” (Pwt 26, 10). W ten sposób wyrażał on swemu Bogu wdzięczność za zbiory, wierząc, że podobnie jak gleba, którą uprawia, są one darem otrzymanym od Niego.

Według Joz 24 w czasach Jozuego na zgromadzeniu plemion izraelskich w Sychem odbyła się wielka uroczystość, która składała się z trzech części. W części pierwszej Jozue, podobny w tym do proroka, skierował do ludu wyrocznię: „Tak mówi Jahwe, Bóg Izraela: Wasi ojcowie, Terach, ojciec Abrahama i ojciec Nachora, od dawna mieszkali za Rzeką i służyli innym Bogom. Ja wziąłem waszego ojca Abrahama zza Rzeki i kazałem mu chodzić po całej ziemi Kanaan. Rozmnożyłem jego potomstwo: dałem mu Izaaka, Izaakowi dałem Jakuba i Ezawa. Ezadowi dałem w posiadanie górę Seir. Jakub i jego synowie udali się do Egiptu. Posłałem Mojżesza i Aarona. Dotknąłem Egipt tym, co przeciw niemu zrobiłem. Wyprowadziłem was, wyprowadziłem waszych ojców z Egiptu. Doszliście do morza. Egipcjanie ścigali waszych ojców na wozach i koniach aż do Morza Trzcinowego. Ci skierowali wołanie do Jahwe. On umieścił ciemność między wami a Egipcjanami i pchnął przeciw nim morze, które ich przykryło. Wasze oczy widziały, co zrobiłem Egipcjanom. Przez długi czas przebywaliście na pustyni. Wprowadziłem was do ziemi Amorytów, którzy mieszkali za Jordanem. Walczyli oni przeciw wam i wydałem ich w wasze ręce. Posiedliście ich ziemię i wyniszczyłem ich przed wami. Powstał Balak, syn Sippora, król Moabu. Walczył on przeciw Izraelowi. Wysłał poselstwo i wezwał Balaama, syna Beora, by ten wam złorzeczył. Ja jednak nie zechciałem wysłuchać Balaama. Bardzo wam błogosławił i wybawiłem was z jego ręki. Przeprawiliście się przez Jordan i doszliście do Jerycha. Właściciele Jerycha — Amoryci, Peryzzyci, Kananejczycy. Chetyci, Girgaszyci, Chiwwici i Jebusyci — walczyli przeciw wam i wydałem ich w wasze ręce. Wysłałem przed wami tchórzostwo i ono ich sprzed was wypędziło, jak to miało miejsce z dwoma królami amoryckimi, bez użycia twego miecza i twego łuku. Dałem wam ziemię, na której się nie mogliście, i miasta, których nie budowaliście. Zamieszkaliście w nich. Jecie owoce winnic i drzew oliwkowych, których nie sadziliście” (w. 2—13). Tę właśnie wyrocznię, ujmującą zwięźle związki Jahwe z Izraelem, począwszy od powołania Abrahama, a skończywszy na przekazaniu narodowi na własność ziemi Kanaan, określa się mianem „małego credo historycznego”. Po niej nastąpiła druga część uroczystości: na wezwanie

ze strony Jozuego plemiona izraelskie opowiedziały się za Jahwe jako swoim Bogiem i odrzuciły bogów obcych (w. 14—24), oświadczając m. in.: „Dalekie nam to, byśmy opuścili Jahwe dla służby innym bogom. Bo Jahwe jest naszym Bogiem, który nas i naszych ojców wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli, i który dokonał na naszych oczach tych wielkich znaków, strzegł nas przez całą drogę, którą szliśmy i wśród wszystkich narodów, przez któreśmy się przeprawiali. Wypędził też Jahwe przed nami te wszystkie narody i Amorytów, którzy mieszkali w tej ziemi. Dlatego również my będziemy służyć Jahwe, bo On jest naszym Bogiem” (w. 16—18). Słowa te są z jednej strony wyznaniem wiary w dobrodziejstwa otrzymane od Jahwe i przedstawione szerzej w w. 2—13, z drugiej zaś — zobowiązaniem do wierności względem Niego. W części trzeciej Jozue zawarł z ludem przymierze, dając mu bliżej nie określone prawo Jahwe (w. 25—27).

Pięćdziesiąt lat temu G. von Rad⁵ wysunął hipotezę, że „małe credo historyczne” w ujęciu Pwt 26, 5—9 zostało opracowane już w czasach sędziów (około 1200—1030) i było używane w obrzędach Święta Żniw, zwanego także Świętem Tygodni, które przypuszczalnie wnet po osiedleniu się Izraelitów w Kanaanie obchodzono w Gilgal. W X w. przed Chr. posłużyło ono, jego zdaniem, Jahwiście za nie przewodnią przy porządkowaniu i łączeniu w jedną całość dawnych podań izraelskich, w wyniku czego powstało dzieło jahwistyczne, stanowiące obecnie najstarszą warstwę literacką Pięcioksięgu. Twierdził on ponadto, że opis uroczystości w Sychem, zachowany w Joz 24, jest odzwierciedleniem Święta Odnowienia Przymierza, które według niego pierwotnie było rzekomo obchodzone w tym mieście, później zaś zamieniło się w dobrze poświadczone w Biblii Święto Namiotów.

Dalsze badania doprowadziły do wniosku, że teksty przekazujące „małe credo historyczne” nie są wcześniejsze od piśmiennictwa deuteronomicznego, które rozwijało się w VIII—VI w. przed Chr. Samo zaś „credo” zakłada już według nich istnienie Pięcioksięgu i Księgi Jozuego lub przynajmniej dwu najstarszych źródeł Pięcioksięgu, czyli wspomnianego wyżej dzieła jahwistycznego i dzieła elohistycznego, które zostało stworzone w VIII w. przed Chr.⁶

Hipoteza Święta Odnowienia Przymierza, do niedawna uważana za

⁵ *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*. Stuttgart 1938 s. 30 nn, 35 n.

⁶ Por. L. Rost: *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*. Heidelberg 1965 s. 11—25; W. Richter: *Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des „kleinen historischen Credo“*. München 1967 s. 175—212; C. Carmichael: *A New View of the Origin of the Deuteronomic Credo Dtn 26, 5—9*. *Theologie und Philosophie* 46: 1971 s. 19—39.

niebezpieczną⁷, obecnie raczej nie ma zwolenników⁸, a nawet została uznana za „w najwyższym stopniu nieprawdopodobną”⁹.

Nie wydaje się jednak, by należało całkowicie wykluczać możliwość istnienia już w czasach przed monarchią jakiegoś prawyznania wiary, którego późniejszymi opracowaniami byłyby ujęcia „małego credo historycznego” w Pwt 6, 20—24; 26, 5—9 i Joz 24, 2—13. Opowiadanie Joz 24 w obecnej postaci nosi wprowadzić na siebie wyraźne cechy stylu deuteronomistycznego, ale można założyć, że istniało ono wcześniej jako opowiadanie plemienne, które mówiło o rzeczywistym doprowadzeniu przez Jozuego jego własnego plemienia lub grupy plemion do zobowiązania się do wierności wobec Jahwe¹⁰. Obrzęd zawarcia przymierza między Jahwe a plemionami izraelskimi, opisany w Joz 24, jest wyraźnie spokrewniony z umowami, jakie królowie chetyccy w II tysiącleciu przed Chr. zawierali ze swoimi wasalami¹¹. Podobnie jak w tych umowach, był w tym obrzędzie wstęp, w którym suzeren, w tym wypadku Jahwe, przedstawił swoje tytuły (w. 2); wspomnienie o historycznych związkach między suzerenem a wasalem (w. 2—13); warunki umowy (w. 14 i 25); spisanie dokumentu umowy (w. 26); odwołanie się do świadków przymierza, z tą różnicą, że są nimi sami Izraelici i wzniesiona przez Jozuego stela, a nie bóstwa, jak w umowach chetyckich (w. 22 i 27). Brak tylko odpowiednika do występującej w umowach chetyckich formuły błogosławieństw i przekleństw za ich zachowywanie względnie łamanie, ale w. 20 grozi Izraelitom, że Jahwe odwróci się od nich, jeżeli nie dochowają wierności przymierz. W tej zbieżności między obrzędem w Sychem a umowami chetyckimi można widzieć potwierdzenie historyczności tradycji zachowanej w Joz 24¹². Gdy zaś chodzi o „małe credo historyczne” w Pwt 26, 5—9, to wydaje się, że za tym, iż na długo przed jego obecnym ujęciem istniała jakaś jego pier-

⁷ Por. np. H. Ringgren: *Israelitische Religion*. Stuttgart 1963 s. 176; J. L. McKenzie: *Aspects of Old Testament Thought*. W: The Jerome Biblical Commentary. London 1968 s. 752.

⁸ B. Lang (jw. s. 164) pisze jednak o Joz 24: „Falls der dort geschilderte Vorgang mehr als eine literarische Fiktion ist, muss man an einen regelrechten Bekenntnis-Gottesdienst denken”.

⁹ Tak G. Fohrer: *Geschichte der israelitischen Religion*. Berlin 1969 s. 202.

¹⁰ G. Fohrer (jw. s. 77) nie ma co do tego wątpliwości. W. Zimmerli (*Grundriss der alttestamentlichen Theologie*. Wyd. 3. Stuttgart 1978 s. 44 n) uważa, że trzeba się liczyć z możliwością, iż w Joz 24 zachowało się wspomnienie o zdarzeniu w Sychem, podczas którego plemiona izraelskie, które z Egiptu przybyły do Kanaanu, wezwały do opowiedzenia się za Bogiem Jahwe plemiona, które już wcześniej znajdowały się w tym kraju.

¹¹ Por. G. E. Mendenhall: *Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East*. Pittsburgh 1955.

¹² Ale w związku z tym zagadnieniem zob. także J. St. Synowiec: *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*. Warszawa 1987 s. 99 n.

wotna postać, jasno przemawia zdanie: „Mój ojciec był koczującym Aramejczykiem” w w. 5. Zdanie to musiało powstać najpóźniej przed okresem wrogości, jaka między Aramejczykami a Izraelitami utrzymywała się przez cały IX w. przed Chr. i potem aż do upadku Damaszku w r. 732 oraz włączenia tego aramejskiego państewka do imperium asyryjskiego. Odzwierciedla ono bowiem nie tylko świadomość o historycznych związkach przodków Izraela z Aramejczykami (Rdz 22, 21; por. Lb 23, 7; 24, 10; 25, 20; 28, 1 nn; 31, 18. 20—24; 35, 9. 26; 46, 15), lecz także życzliwość, jaką Izraelici darzyli tych swoich pobratymców w początkach swych dziejów (por. np. Rdz 22, 20 nn; 24, 1 nn; 27, 46—28, 5; 29, 1), a więc przed wspomnianym okresem wrogości. Warto też zauważyć, że przekonanie Izraela, iż Jahwe wyprowadził go z niewoli egipskiej, wyrażone we wszystkich trzech przekazach „małego credo historycznego”, sięga niewątpliwie samych początków istnienia narodu. Jest ono bowiem potwierdzone już w Pieśni Miriam (Wj 15, 21), która prawdopodobnie powstała bezpośrednio po przejściu Izraelitów przez Morze Trzcinowe, czyli wnet po ich wyjściu z Egiptu, a także w Dekalogu (Wj 20, 2), który zgodnie z tradycją biblijną liczni badacze uważają za dzieło Mojżesza¹³.

O dłuższych lub krótszych okresach związku Jahwe z Jego ludem prócz „małego credo historycznego” opowiadają również niektóre psalmy. Znamienny jest pod tym względem zwłaszcza Ps 105, pochodzący najprawdopodobniej z okresu po niewoli¹⁴. Przypomina on narodowi o dobrodziejstwach, jakie mu Jahwe wyświadczył opiekując się patriarchami i zawierając z nimi przymierze (w. 8—15), wywyższając Józefa (w. 16—23), powołując Mojżesza (w. 24—27), zsyłając plagi na Egipcjan (w. 28—36), wyprowadzając naród z niewoli egipskiej i otaczając go opieką w czasie wędrówki przez pustynię (w. 37—43), a wreszcie dając mu w posiadanie ziemię Kanaan (w. 44—45), obiecaną kiedyś jego przodkom (por. w. 9—11). Z w. 1—6 wynika, że dobrodziejstwa te były przypomniane podczas liturgii, w której brała udział wspólnota potomków Abrahama (por. w. 6). Ps 78 opracowany prawdopodobnie także po niewoli¹⁵, przedstawia związki Boga z narodem izraelskim poczynając od patriarchów, a kończąc na wybraniu przez Niego plemienia Judy, góry Syjon i Dawida. Istnieje pogląd, że był on odmawiany przez

¹³ W sprawie pochodzenia Pieśni Mojżesza i Dekalogu zob. J. St. Synowiec, jw. s. 55, 59—61.

¹⁴ Por. E. Sellin—G. Fohrer: *Einleitung in das Alte Testament*. Wyd. 12. Heidelberg 1979 s. 316; G. Ravasi: *Il libro dei Salmi*. T. 3. Bologna 1984 s. 138 n.

¹⁵ Uzasadnienie tego datowania zob. G. Ravasi, jw. s. 138 n. Ale warto zaznaczyć, że niektórzy bibliści sądzą, iż Ps 78 powstał w okresie monarchii. Por. L. Sabourin: *The Psalms. Their Origin and Meaning*. New York 1970 s. 390 n.

kapłana w Święto Odnowienia Przymierza¹⁶, ale — jak już wspomnieliśmy — nie ma dotąd dowodów, że takie święto rzeczywiście było obchodzone. Na wzmiankę zasługuje tu wreszcie Ps 44, który być może powstał również po niewoli lub w czasach machabejskich, chociaż nie brak badaczy, którzy jego opracowanie wiążą z różnymi zdarzeniami sprzed niewoli albo też sądzą, że w tej sprawie nie można mieć pewnego powiedzieć¹⁷. W w. 2—9 mówi on o tym, że Bóg dał narodowi na własność ziemię Kanaan i wybawił go od wrogów.

2. WYZNANIA WIARY W PANOWANIE JAHWE

Z wiarą w Jahwe jako Boga, który w ciągu dziejów wyświadczył Izraelowi wiele dobrodziejstw, wyrażoną w historycznych wyznaniach wiary, łączy się ściśle wiara w Jego panowanie nad światem, połączona z wiarą w Jego królewską godność. Znalazła ona wyraz w odrębnej grupie wypowiedzi zachowanych w Starym Testamencie.

Według tekstu Wj 18, 11, należącego do wspomnianej już elohistycznej warstwy Pięcioksięgu, opracowanej w VIII w. przed Chr., Jetro, teść Mojżesza, dowiedziawszy się, że Jahwe wybawił Izraelitów z niewoli egipskiej, oświadczył: „Teraz wiem, że Jahwe jest większy od innych bogów”.

Z tego samego mniej więcej czasu pochodzi wyznanie wiary, które znalazło wyraz w hymnie, jaki w widzeniu proroka Izajasza serafy wyśpiewały na cześć Jahwe-króla zasiadającego na wysokim tronie: „Święty, święty, święty jest Jahwe Zastępów. Jego potęga napełnia całą ziemię” (Iz 6, 3; por. w. 1 i 5).

Hymn ten, zapożyczony być może z liturgii świątyni jerozolimskiej, w której zresztą miało miejsce widzenie Izajasza, wyraża przekonanie o świętości Jahwe, Jego królewskiej potędze i panowaniu nad światem.

Zgodnie z etymologią hebrajskiego przymiotnika *qādōš*, któremu w naszym przykładzie odpowiada słowo „święty”, świętość Jahwe — to Jego odrębność, inność i doskonałość w porównaniu ze wszystkim, co poza Nim istnieje¹⁸. Trzykrotne powtórzenie słowa „święty” w hym-

¹⁶ Tak A. Weiser: *Die Psalmen*. T. 1. Wyd. 7. Göttingen 1966 s. 366 n. Dokładne omówienie poglądów tego egzegety zob. E. Lipiński: *Les Psaumes de la royauté de Yahwé dans l'exégèse moderne*. W: Le Psautier. Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence. Red. R. De Langhe. Louvain 1962 s. 262—266.

¹⁷ Różne hipotezy omawia G. Ravasi: *Il libro dei Salmi*. T. 1. Bologna 1981 s. 799 n.

¹⁸ Por. np. W. Eichrodt: *Theologie des Alten Testaments*. T. 1. Wyd. 6. Stuttgart 1959 s. 176 nn.

nie serafów, zgodnie z duchem języka hebrajskiego, podkreśla, że Bóg posiada świętość w stopniu najwyższym. W tym pojęciu świętości mieści się także myśl o moralnej doskonałości Boga, który nie znosi grzechu, karze za niego i przebacza go w trosce o to, by człowiek uczestniczył w Jego świętości. Dlatego też Izajasz, uświadomiwszy sobie, że ujrzał Jahwe, wykrzyknął: „Biada mi! Jestem zgubiony, bo jestem człowiekiem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach” (6, 4). Godnym posłannictwa proroka stał się on dopiero wtedy, gdy jeden z serafów oczyścił jego wargi rozżarzonym węglem z ołtarza, dzięki czemu jego grzech został usunięty (6, 6—10).

Słowem „potęga” tłumaczymy hebrajski rzeczownik *kābōd*, któremu polskie przekłady tradycyjnie nadają znaczenie „chwała”. Dosłownie znaczy on „ważność”. Był używany na określenie potęgi władców doczesnych (1 Krl 3, 13; Ps 21, 6). Pisarze biblijni posługiwali się nim także na oznaczenie potęgi Boga jako władcy świata. Jest to widoczne zwłaszcza w Ps 63, 3, gdzie występuje on w paralelizmie synonimicznym z rzeczownikiem *‘oz* — „moc” (por. Ps 29, 1; 96, 3.7.8)¹⁹. Zawarte w omawianym hymnie stwierdzenie, że potęga Jahwe napęłnia całą ziemię, podkreśla oczywiście, że cała ziemia jest podporządkowana Jego przemożnemu panowaniu.

Myśl o niezmierzanej potędze Boga zawarta jest niewątpliwie także w imieniu „Jahwe Zastępów”, chociaż jego znaczenie nie zostało jeszcze ustalone w sposób ostateczny. Jedni, powołując się na 1 Sm 17, 45, prawdopodobnie słusznie twierdzą, że „Zastępy” pierwotnie oznaczały wojska Izraela²⁰. Przyznają oni jednak, że później słowu temu nadano nowe treści, ponieważ prorocy często posługują się wyrażeniem „Jahwe Zastępów” w wypowiedziach, w których Jahwe występuje przeciw swemu ludowi. Inni utożsamiają „Zastępy” bądź z gwiazdami (por. Iz 40, 26) pojmowanymi wbrew religiom pogańskim nie jako bóstwa, ale jako rzeczywistości podporządkowane władzy Jahwe²¹, bądź z aniołami stanowiącymi niebieski dwór Jahwe (1 Krl 22, 19; Hi 1, 6; Ps 103, 21)²², bądź z pozbawionymi przez Jahwe władzy kananejskimi mitycznymi siłami przyrody²³, bądź wreszcie z ogółem rzeczywistości

¹⁹ Por. J. St. Synowiec: *Kebod Jahweh*. W: *Studia teologiczne*. Red. L. Górka—J. Kras—S. Nagy. Lublin 1976 s. 44, 46.

²⁰ Tak min. E. Kautzsch: *Die ursprüngliche Bedeutung des Namens Jhwh cb'wt*. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 6: 1886 s. 17—22; E. König: *Theologie des Alten Testaments*. Stuttgart 1922 s. 161.

²¹ Tak np. L. Köhler: *Theologie des Alten Testaments*. Wyd. 4. Tübingen 1966 s. 33.

²² Tak O. Borchert: *Der Gottesname Jahve Zebaoth*. *Theologische Studien und Kritiken* 69: 1896 s. 619—642.

²³ Tak V. Maag: *Jahwäs Heerscharen*. *Schweizerische Theologische Umschau* 20: 1950 s. 50. Pogląd ten zyczliwie ocenia L. Köhler, jw.

ziemskich i niebieskich²⁴. Są też tacy, którzy w słowie „Zastępy” widzą *pluralis abstractionis*, spotykaną w języku hebrajskim liczbę mnogą, służącą w tym wypadku do wyrażenia myśli, iż Jahwe posiada w najwyższym stopniu wszelkie moce. Wyrażeniu „Jahwe Zastępów” nadają oni znaczenie „Jahwe wszechmocny”²⁵.

Z liturgii wywodzi się, być może, również piękna wypowiedź o Jahwe jako władcy nagradzającym za wierność i karzącym za występki, którą Wj 34, 6 n wkłada — jak się zdaje — w usta Mojżesza: „Jahwe, Jahwe, Bóg litościwy i łaskawy, nieskory do gniewu, pełen wierności i stałości. Dotrzymuje On wierności aż do tysięcznego pokolenia, przebacza występki i wykroczenia, ale też nie pobbża winnym, ścigając karami występki ojców na synach i wnukach aż do trzeciego i czwartego pokolenia”. Przypuszcza się²⁶, że słowa te są dodatkiem do jahwistycznego opowiadania w Wj 34, opracowanym na podstawie zwrotów zaczerpniętych skądinąd (por. np. w. 6 z Ps 103, 8 i w. 7 z Wj 20, 5 n). Nie należą one zatem do najstarszych świadectw o wierze Izraelitów.

Wypowiedzi dające wyraz przekonaniu o władzy Jahwe nad człowiekiem i nad światem spotyka się zwłaszcza w psalmach. Autor Ps 16, który prawdopodobnie żył przed niewolą²⁷, oświadcza: „O Jahwe, jesteś moim Panem, moim dobrem; nie ma większego nad Ciebie” (w. 2)²⁸. W Ps 97, powstałym po niewoli²⁹ lub dopiero w czasach machabejskich³⁰, czytamy: „Ty, Jahwe, jesteś najwyższy nad całą ziemią, wznosisz się niezmierznie nad wszystkimi bogami” (w. 9). Ps 146, napisany przypuszczalnie około III w. przed Chr.³¹, stwierdza: „Szczęśliwy ten, komu pomocą jest Bóg Jakuba, kto nadzieję pokłada w Jahwe, swoim Bogu. On uczynił niebo i ziemię, morze i wszystko, co się w nich znajduje. On na wieki dochowuje wierności, zapewnia sprawiedliwość uciśnionym, daje chleb głodnym. Jahwe uwalnia więźniów. Jahwe otwiera oczy niewidomym. Jahwe dźwiga pochyłonych. Jahwe miłuje sprawiedliwych. Jahwe strzeże obcokrajowców, wspiera sierotę i wdo-

²⁴ Tak W. Eichrodt, jw. s. 120.

²⁵ Tak O. Eissfeldt: *Jahwe Zebaoth*. *Miscellanea Academica Berolinensia*. Berlin 1950 s. 128—150. Stanowisko to za najbardziej uzasadnione uważa A. S. van der Woude: *sabā'*. W: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Red. E. Jenni—C. Westermann. T. 2. München 1976 s. 505. Zob. jednak sceptyczne uwagi H. Ringgren, jw. s. 60.

²⁶ Por. M. Noth: *Das zweite Buch Mose*. Wyd. 4. Göttingen 1968 s. 215.

²⁷ Por. A. Ravasi, jw. s. 287.

²⁸ Przekład za M. Dahoodem: *Psalms*. T. 1. Garden City 1966 s. 86 n.

²⁹ Por. E. Sellin—G. Fohrer, jw. s. 315.

³⁰ Por. E. Lipiński, *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*. Bruxelles 1965 s. 173—275.

³¹ Por. A. Ravasi: *Il libro dei Salmi*. T. 3. Bologna 1984 s. 932.

wę, złoczyńców zaś prowadzi na bezdroża, Jahwe króluje na wieki, twój Bóg, Syjonie, z pokolenia na pokolenie" (w. 5—10).

Poza Księgą Psalmów podobne wyznanie wiary znajdujemy w pieśni Iz 33, która uważana jest za „liturgię prorocką z okresu po niewoli”³². W. 22 tego utworu powiada: „Jahwe jest naszym sędzią, Jahwe naszym wodzem, Jahwe naszym królem. On nas wybawi”.

Na uwagę zasługują tu wreszcie aklamacje, które musiały być często używane w liturgii Izraela. Jedna z nich brzmi: „Jahwe jest wielki”. Zachowała się ona w kilku psalmach, stworzonych prawdopodobnie po niewoli (Ps 35, 27; 40, 17 i 70, 5)³³, oraz w Księdze Melachiasza (1, 5), którego wystąpienie prawie powszechnie umieszcza się w pierwszej połowie V w. przed Chr.³⁴. Psalm o królewskiej godności Jahwe, opracowanej być może również po niewoli³⁵, przekazuje nam dwie inne aklamacje: „Jahwe jest królem” (Ps 93, 1; 96, 10; 97, 1; por. Ps. 98, 6) i „Bóg jest królem” (Ps 47, 9; por. w. 3 i 8).

W świątyni jerozolimskiej z pewnością odbywały się uroczystości, których celem było uczczenie królewskiej godności Jahwe. Dowodem tego jest Ps 24, uchodzący za jeden z najstarszych tekstów liturgicznych Izraela³⁶. Jahwe, który wraz z niesioną w procesji arką przymierza, pojmowaną jako Jego tron (por. 1 Sm 4, 4), wkracza do świątyni, jest w tym utworze nazwany „królem potęgi” (w. 7, 8 i 10), czyli królem potężnym, do którego należy ziemia i wszystko, co ją napęlnia (w. 1). Słowo „potęga” odpowiada tu hebrajskiemu rzeczownikowi *kābod*, którego znaczenie wyjaśniliśmy już wyżej omawiając Iz 6, 3.

W r. 1922 S. Mowinckel³⁷ wysunął hipotezę, wedle której w Jerozolimie obchodzono corocznie Święto Intronizacji Jahwe, czyli Jego wstąpienia na tron. Z tym świętem łączył on wspomniane wyżej psalmy o królewskiej godności Jahwe, twierdząc, że występujące w nich hebrajskie wyrażenie *Jahweh mālak*, tłumaczone tradycyjnie „Jahwe jest królem”, w rzeczywistości znaczy „Jahwe został królem”

³² Por. P. Auvray: *Isaie*. W: *La Bible de Jérusalem*. Nouvelle édition. Paris 1974 s. 1124.

³³ Na temat pochodzenia tych psalmów zob. A. Ravasi: *Il libro dei Salmi*. T. 1. Bologna 1981 s. 632 i 725; Tenże: *Il libro dei Salmi*. T. 2. Bologna 1983 s. 434.

³⁴ Por. E. Sellin—G. Fohrer, jw. s. 516.

³⁵ Na ten czas datuje ich pochodzenie E. Sellin—G. Fohrer, jw. s. 285 n, 312 i 315. Niektórzy badacze sądzą jednak, że są to utwory z okresu monarchii. Szczegóły zob. E. Lipiński: *Les Psaumes de la royauté de Yahwé...*, s. 133—272.

³⁶ Por. A. Ravasi: *Il libro dei Salmi*. T. 1. Bologna 1981 s. 450. E. Sellin—G. Fohrer (jw. s. 319) określa jednak Ps 24 jako „spätvorexilisch?”.

³⁷ *Psalmsstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*. Kristiania 1922 s. 81—89.

czyli objął, w ramach obrzędu liturgicznego, władzę królewską na cały rozpoczynający się rok. Choć poglądy te spotkały się z szerokim uznaniem wśród dawniejszych badaczy³⁸, obecnie prawie nie mają one zwolenników i wszystko wskazuje na to, że są bezpodstawne³⁹.

Nie osiągnięto dotąd jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o czas pojawienia się w Izraelu myśli o królewskiej godności Jahwe. Według jednych biblistów⁴⁰ powstała ona już przed ustanowieniem monarchii, według innych — dopiero po jej ustanowieniu⁴¹, najwcześniej po zbudowaniu świątyni Salomona⁴². Istnieje nawet pogląd, że nie znał jej jeszcze wspomniany już Jahwista⁴³.

Najstarszym niewątpliwym świadectwem wiary w królewską godność Jahwe jest omówiony wyżej tekst Iz 6, 1.3.5, który pochodzi z VIII w. przed Chr. Według kilku innych tekstów godność tę przypisywano Jahwe już w czasach Mojżesza (Wj 15, 18; Lb 23, 21; Pwt 33, 5) i sędziów (Sdz 8, 23; Sn 8, 7; 10, 19; 12, 12), przy czym arka przymierza była uważana za Jego tron (1 Sm 4, 4; 2 Sm 6, 2; por. 1 Krl 22, 18 nn). Choć należy się liczyć z możliwością, że pisarze, którym zawdzięczamy te teksty, błędnie wyobrażali sobie, iż Jahwe już w tych odległych czasach, podobnie jak za ich życia, był czczony jako król, nie jest wcale wykluczone, że ich wypowiedzi w tym względzie mają wartość historyczną. Ludy Bliskiego Wschodu w starożytności powszechnie przypisywały niektórym swoim bóstwom godność kró-

³⁸ Szczegóły zob. E. Lipiński, jw. s. 177—241.

³⁹ Ich krytykę zob. np. R. de Vaux: *Les institutions de l'Ancien Testament*. T. 2. Paris 1960 s. 409—413. Sprawozdania z dyskusji por. E. Lipiński, jw. s. 241—258; J. A. Soggin: *moeloe*. W: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Red. E. Jenni—C. Westermann. T. 1. Wyd. 3. München 1978 s. 917.

⁴⁰ Np. A. Alt: *Gedanken über das Königtum Jahwes*. W: Tenże: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*. T. 2. München 1953 s. 354 n; J. Gray: *The Kingship of God in the Prophets and Psalms*. *Vetus Testamentum* 11: 1961 s. 1—29.

⁴¹ Tak np. G. von Rad: *Basileus*. W: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Red. G. Kittel. T. 1. Stuttgart 1933 s. 567; A. Deissler: *Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick*. Wyd. 5. Freiburg 1976 s. 110.

⁴² Tak G. Fohrer, jw. s. 161. Biblista ten nie odrzuca jednak możliwości, że już wcześniej poza Jerozolimą tytuł króla był w formie bardziej lub mniej prywatnej nadawany Jahwe, i odwołuje się przy tym do zachowanego w 1 Sm 14, 49 podania, iż jeden z synów Saula nosił teoforyczne imię Malkiszua, którego składnik *malki-*, odnoszący się do Jahwe, znaczy „król”.

⁴³ Tak L. Rost: *Königsherrschaft Gottes in vorköniglicher Zeit*. *Theologische Literaturzeitung* 85: 1960 s. 721—724. H. Ringgren (jw. s. 44) jest zdania, że nie można w sposób pewny uzasadnić, iż Jahwe już w czasach sędziów był uważany za króla.

lewską. W Egipcie bóg Horus był czczony najpierw jako władca nieba i gwiazd, potem jako wieczny i powszechny król ziemi⁴⁴. Ana, sumeryjskiego boga nieba, pojmowano jako króla bogów i ludzi⁴⁵. Asyryjczycy przyznawali królewskość swemu bogu Aszurowi. Sulili, który panował nad nimi przypuszczalnie około 2000 r. przed Chr., wyznał: „Aszur jest królem, a Sulili jest rządcą Asyrii”⁴⁶. Babilończycy nazywali królem boga Marduka, czego dowodem jest m. in. jeden z ich hymnów⁴⁷. W fenickim mieście Ugarit El uchodził za „króla, ojca lat”, Alijan Baala zaś nazywano „naszym królem i sędzią”⁴⁸. Jeden z tekstów ugaryckich powiada: „Baal najwyższy jest naszym królem, naszym sędzią. Nie ma nikogo nad niego”⁴⁹. W świetle tych wiadomości wolno mniemać, że biorąc przykład z religii swych sąsiadów Izraelici już w okresie sędziów uświadomili sobie królewską godność Jahwe, tym bardziej że imiona izraelskie z tego właśnie czasu: Abimelek (Sdz 8, 32), Achimelek (1 Sm 21, 2) i Malkiszua (14, 49) zawierają w sobie składniki *-melek* i *-malki*, które oznaczają króla i odnoszą się z pewnością do Jahwe czczonego przez noszące je osoby⁵⁰. Nie wydaje się zresztą rzeczą niemożliwą, że uczynili to już w czasach Mojżesza, gdy się zważy, że zdarzenia związane z wyjściem z niewoli egipskiej, a zwłaszcza przejście przez Morze Trzcinowe, były dla nich niewątpliwie dowodem, iż Jahwe panuje nad siłami przyrody, potężniejszy od faraona i bogów czczonych nad Nilem (por. np. Wj 7—9; 14, 10—31; 15, 21. 25; 17, 6; 19).

3. MONOTEISTYCZNE WYZNANIA WIARY

Wbrew rozpowszechnionemu przekonaniu monoteizm, czyli wiara w jednego Boga, wykluczająca istnienie innych bóstw, nie był od samego początku religią starożytnych Izraelitów. Księga Jozuego (24, 2.14) na pewno przekazuje wiadomość historyczną, gdy stwierdza, że „za Rzeką”,

⁴⁴ Por. S. Sauneron: *Horus*. W: *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*. Red. G. Posener. Paris 1959 s. 135 n.

⁴⁵ Por. H. Ringgren, jw. s. 71.

⁴⁶ Por. M. Tsevat: *King, God as*. W: *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume*. Nashville 1976 s. 515.

⁴⁷ Por. J. B. Pritchard: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. Wyd. 3. Princeton 1969 s. 332, linijka 222 nn.

⁴⁸ Por. H. Ringgren, jw. s. 71. Tamże odnośniki do dzieła C. Gordona: *Ugaritic Manual*. Rom 1955.

⁴⁹ Por. A. Caquot i in.: *Textes ougaritiques*. T. 1. Paris 1974 s. 176.

⁵⁰ Podobnie M. Tsevat, jw. s. 515. Godna uwagi jest następująca wypowiedź J. A. Soggina (jw. s. 916): „Ponieważ cały semicki świat nadaje bóstwom tytuł króla i archaiczne teksty (Wj 15, 18; Lb 23, 21; Pwt 33, 5) poświadczają istnienie tego zwyczaju w Izraelu okresu przedmonarchicznego, nie ma żadnej podstawy,

to znaczy za Eufratem, w Mezopotamii, przodkowie tego narodu służyli bogom obcym. Nie był jeszcze monoteistą Laban, o którym czytamy, że z wielkim zmartwieniem szukał opiekuńczych bóstw domowych, jakie jego córka Rachela potajemnie zabrała ze sobą, udając się z Jakubem do Kanaanu (Rdz 31, 30). Patriarchowie Izraela oddawali cześć Bogu, który był „Bogiem ojca” jakiejś osoby lub klanu, co znalazło wyraz w takich np. wyrażeniach, jak: „Bóg mojego ojca” (Rdz 31, 5), „Bóg waszego ojca” (Rdz 31, 29), „Bóg waszych ojców” (Wj 3, 13.15.16) i „Bóg twojego ojca Abrahama” (Rdz 26, 24). Z przekazów o ich religii wynika jednak, że nie odrzucali oni istnienia innych bogów. Stąd też nasuwa się wniosek, że ich religia była monolatrią, której wyznawcy wprawdzie oddają cześć tylko jednemu Bogu, ale nie mają jeszcze świadomości, że bóstwa czczone przez innych nie istnieją⁵¹. Niektórzy badacze sądzili, że monoteistą był na pewno Mojżesz⁵², któremu nawet przypisano dokonanie „rewolucji monoteistycznej” i doprowadzenie do „śmierci bogów” w narodzie izraelskim⁵³. Wydaje się, że stanowiska tego nie można obronić, gdyż „trudno znaleźć jakiś dowód, że Mojżesz wierzył i uczył, iż Jahwe jest jedynym istniejącym Bogiem, i że dlatego jest On Bogiem nie tylko Izraela, ale wszystkich ludzi”⁵⁴. Zdanie: „Nie będziesz miał innych bogów poza Mną” (Wj 20, 4; Pwt 5, 7), umieszczone przez niego na początku Dekalogu, zobowiązując Izraelitów do oddawania czci Bogu Jahwe i zabraniając oddawania jej innym bogom, nie odrzucało ich istnienia, ale najwyraźniej je zakładało. Tak więc religia Mojżesza, podobnie jak religia patriarchów, była jeszcze monolatrią. Wniosek ten jest tym słuszniejszy, że wierni Izraelici początkowo nie odrzucali istnienia bóstw pogańskich. Pieśń Wj 15, 11 pyta: „Któż jest pośród bogów ja Ty, Jahwe?” (por. Wj 22, 29; 34, 14; Oz 13, 4))⁵⁵. Szczególną wymowę ma w tym względzie zachowane w Sdz 11, 23—24 podanie, wedle którego Jefte, odpowiadając na roszczenia Moabitów do pewnej części ziem położonych na wschód od Jordanu, tak oświadczył ich królowi: „Skoro Jahwe, Bóg Izraela, wygnał Amorytów sprzed oblicza swego ludu izraelskiego, jakże ty chciałbyś nad nim panować? Czyż nie posiadasz tego

by twierdzić, że tytuł ten w odniesieniu do Jahwe pojawił się dopiero po ustanowieniu królestwa w Izraelu”. Trzeba jednak zaznaczyć, że wymienione w tej wypowiedzi teksty nie są aż tak dawne, jak zakłada Soggin.

⁵¹ Szczegółowiej zob. J. St. Synowiec, jw. s. 86 nn.

⁵² Tak m.in. W. F. Albright: *From the Stone Age to Christianity*. Wyd. 2. Baltimore 1957 s. 207.

⁵³ Tak Y. Kaufmann: *The Religion of Israel*. Tłum. z hebr. Chicago 1960 s. 229 nn.

⁵⁴ Por. H. H. Rowley: *The Faith of Israel*. Wyd. 4. London 1970 s. 71 n.

⁵⁵ Por. R. de Vaux: *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*. Paris 1971 s. 431 n.

wszystkiego, co Kemosz, twój bóg, dał ci w posiadanie?"⁵⁶. Istnienie innych bóstw prócz Jahwe zakłada również wspomniany już Ps 97, 9: „Ty, Jahwe, jesteś najwyższy nad całą ziemią, wznosisz się niezmiennie nad wszystkimi bogami”.

Przyjmując, że religia Mojżesza i religia Izraelitów w początkach ich dziejów była monolatrią, trzeba jednak stwierdzić, że była ona zarazem pełnym rozmachu początkiem doświadczenia religijnego i refleksji teologicznej, które w końcu miały doprowadzić do przekonania, że inne bóstwa prócz Jahwe nie istnieją, czyli do monoteizmu⁵⁷, sformułowanego mniej lub bardziej wyraźnie przez późniejszych pisarzy biblijnych (por. np. Iz 2, 8. 20; 31, 3; Oz 8, 6; 13, 2; Mi 5, 12; Jr 2, 5.11; 3, 9; 5, 7; 10, 8; 14, 22; 16, 20; Mdr 13, 1—9; 14, 12—20), zwłaszcza przez proroka Deuteroizajasza, który działał w drugiej połowie VI w. przed Chr. W pismach tego ostatniego znajdujemy m. in. takie słowa Jahwe: „Ja jestem Jahwe, nikt więcej. Poza Mną nie ma Boga” (Iz 45, 5); „Przed Mną żaden Bóg nie został stworzony, po Mnie też nie będzie” (Iz 43, 10; por. 41, 28 n; 42, 17; 44, 7 n; 45, 16; 44, 1 n itd.)⁵⁸. Przypuszcza się, że z czasów Deuteroizajasza pochodzi ściśle monoteistyczna wypowiedź Jahwe w Pwt 32, 39: „Ja, Ja Nim (=Bogiem) jestem i żaden Bóg przy Mnie nie istnieje”⁵⁹.

Przekonanie, że Jahwe jest jedynym istniejącym Bogiem, znalazło odbicie także w krótkich wyznaniach wiary.

Spośród nich na uwagę zasługuje przede wszystkim dawne wyznanie wiary, które zachowało się w Pwt 6, 4 i zaliczane jest do najstarszej warstwy literackiej Księgi Powtórzonego Prawa, opracowanej już w V(III w. przed Chr.⁶⁰. W dosłownym przekładzie z języka hebrajskiego brzmi ono: „Jahwe nasz Bóg, Jahwe jeden”. Próbując znaleźć sens tych słów bibliści zaproponowali aż sześć tłumaczeń: 1. „Jahwe jest naszym Bogiem, Jahwe jest jeden”; 2. „Jahwe jest naszym Bogiem, tylko Jahwe”; 3. „Jahwe jest naszym Bogiem, Jahwe (Bóg) jedyny”; 4. „Jahwe nasz Bóg, Jahwe jest jeden”; 5. „Jahwe, nasz Bóg, jest jedynym Jahwe”;

⁵⁶ Por. W. Eichrodt, jw. s. 55.

⁵⁷ Por. R. de Vaux, jw. s. 433.

⁵⁸ Por. H. Wildberger: *Der Monotheismus Deuterojesajas*. W. Festschrift W. Zimmerli. Göttingen 1977 s. 506—530.

⁵⁹ Por. H. Ringgren: *Monotheism*. W: *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume*. Nashville 1976 s. 603. Wykaz polskich prac o monoteizmie starotestamentowym zob. J. St. Synowiec, jw. s. 107. Wartościowe wiadomości o niedawnych badaniach nad historią wiary Izraela w Boga zob. B. Lang: *Vor einer Wende im Verständnis des israelitischen Gottesglaubens?* *Theologische Quartalschrift* 160: 1980 s. 53—60 = Tenze: *Wie wird man Prophet in Israel?* *Aufsätze zum Alten Testament*. Düsseldorf 1980 s. 149—161.

⁶⁰ Por. E. Sellin—G. Fohrer, jw. s. 187 nn.

6. „Nasz Bóg Jahwe jest jedynym Jahwe”⁶¹. Jak łatwo zauważyć, według tłumaczeń 1, 4, 5 i 6 tekst Pwt 6, 4 wyrażałby myśl, iż Bóg o imieniu Jahwe jest jeden, ale nie wykluczałby istnienia innych bóstw, a więc byłby wyrazem monolatrii; według tłumaczenia 2 mielibyśmy tu do czynienia również z monolatrystycznym wyznaniem wiary, w którym Izrael stwierdzałby wyrażnie, że czci tylko Boga Jahwe, ale nie odrzucałby istnienia innych bogów; natomiast według tłumaczenia 3 byłoby to wyznanie wiary monoteistycznej, oświadczające, że Jahwe jest jedynym istniejącym Bogiem. Chociaż można powątpiewać, czy wszystkie te tłumaczenia są uzasadnione, wynika z nich wyrażnie, że zagadnienie, czy Pwt 6, 4 jest wyrazem monoteizmu, czy tylko monolatrii, należy do zagadnień otwartych. Za monoteistycznym rozumieniem tego tekstu przemawia tradycja żydowska. W r. 132 po Chr. rabbi Akiba, męczony przez Rzymian, posłużył się słowami Pwt 6, 4, by w chwili śmierci wyznać wiarę w jedynego Boga⁶². Do dnia dzisiejszego tekst ten jest w judaizmie klasycznym wyznaniem wiary monoteistycznej. Tak też rozumieją go liczni egzegeci współcześni⁶³. Nie można jednak wykluczyć monolatrystycznego rozumienia Pwt 6, 4⁶⁴, jako że w Pwt 6, 14 nn, a więc w bliskim kontekście tego wyznania wiary, prawodawca biblijny zdaje się jeszcze zakładać, iż prócz Jahwe istnieją inni bogowie. „Nie będziecie — postanawia on — chodzić za innymi bogami, należącymi do narodów, które was otaczają. Bo Jahwe, wasz Bóg, jest pośrodku ciebie Bogiem zazdrosnym. Żeby tylko nie rozpałił się przeciw tobie gniew Jahwe, twojego Boga, i żeby cię On nie wytepił z powierzchni roli!”

Według 1 Krl 18, 39 w IX w. przed Chr. prorok Elias, odniósłszy na górze Karmel zwycięstwo nad kapłanami Baala, skłonił Izraelitów do wyznania wiary: „Jahwe, On jest Bogiem; Jahwe, On jest Bogiem”. Słusznie przyjmuje się, że w tych słowach znalazł odbicie czysty mono-

⁶¹ Szczegółowsze wiadomości o tłumaczeniach 1, 2, 4—6 podaje M. Peter: *Szema' Israel (Pwt 6, 4 — tekst monoteistyczny? Ruch biblijny i liturgiczny* 32: 1979 nr 1 s. 22—34. Tłumaczenie 3 za możliwe uważa *Good News Bible. With Deuterocanonical Books/Apocrypha*. London 1979 s. 177. Tłumaczy ona Pwt 6, 4: „The Lord — and the Lord alone — is our God”, ale w przypisie obok innych możliwych przykładów podaje taki: „The Lord, our God, is the only God”.

⁶² Por. A. Gelin: *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*. Paris 1966 s. 23.

⁶³ Np. A. Gelin (jw.) określa Pwt 6, 4 jako „témoignage suprême porté à l'unicité divine, le grand message de l'Ancien Testament”. B. Lang (jw. s. 165) zalicza ten tekst do monoteistycznych wyznań wiary i tłumaczy go: „Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einzig”. Ku monoteistycznemu rozumieniu Pwt 6, 4 skłania się także A. Mattioli: *Dio e l'uomo nella Bibbia d'Israele. Teologia dell'Antico Testamento*. Torino 1981 s. 75 n.

⁶⁴ Tak m.in. H. Ringgren: *Israelitische Religion*, s. 58; M. Peter, jw. s. 23, 29 i 34.

teizm⁶⁵. Opowiadanie, w którym się one znajdują, mówi bowiem, że w rozprawie z kapłanami Baala Eliaszowi chodziło nie tylko o przekonanie rodaków, iż Jahwe jest „Bogiem w Izraelu” (por. 1 Krl 18, 36 n), ale także o wykazanie im, że tylko Jahwe jest prawdziwym Bogiem, a nie Baal, którego cześć szerzył w swoim państwie Achab i jego żona Izebel (por. 1 Krl 16, 31 n; 18, 21.24). Opowiadanie to prawdopodobnie „powstało we wczesnym okresie deuteronomiczno-deuteronomistycznym, być może w kręgach emigrantów północno-izraelickich, którzy po upadku Samarii osiedlili się w Judzie”⁶⁶. Omawiane wyznania wiary może więc odzwierciedlać świadomość religijną z końca VIII lub z pierwszej połowy VII w. przed Chr., jeżeli zgodnie z podaniem zawartym w 1 Krl 18 nie pochodzi ono już z czasów Eliasza⁶⁷. Dlatego też często spotykany pogląd⁶⁸, jakoby myśl, iż Jahwe jest jedynym Bogiem, w sposób jednoznaczny wypowiedział dopiero Deuteroizajas, należy uznać za co najmniej wątpliwy. Wydaje się zresztą, że czystym monoteistą był już Jahwista w X w. przed Chr. W jego opowiadaniu o stworzeniu i upadku pierwszych rodziców (Rdz 2, 4b—3, 24) oraz w pochodzącej od niego warstwie literackiej opowiadania o potopie (Rdz 6, 1—6.7+.8; 7, 1—2. 3b—5.7+. 10.12.16b.17b.22.23+; 8, 2b.3a.6.8—12.13b.20—22) Jahwe występuje bowiem jako suwerenny władca świata, obok którego nie ma miejsca dla innych bogów, mimo że analogiczne opowiadania mezopotamskie są politeistyczne⁶⁹.

Do monoteistycznych wyznań wiary zaliczyć należy również wypowiedź Naamana w 2 Krl 5, 15: „Oto wiem, że na całej ziemi nie ma Boga prócz Jahwe”⁷⁰. Opowiadanie 2 Krl 5, 1—17 o uzdrowieniu Naamana, przekazujące nam to wyznanie, pochodzi prawdopodobnie z okresu panowania w Izraelu dynastii Jehu, czyli z VIII w. przed Chr.⁷¹, ale w. 15—17 uważane są za dodatek do tekstu pierwotnego, powstały w wy-

⁶⁵ Por. np. A. Médebielle: *Les livres des rois*. W: La Sainte Bible. Red. L. Pirot—A. Clamer. T. 3. Paris 1955 s. 676; R. de Vaux: *Les livres des rois*. W: La Bible de Jérusalem. Nouvelle édition. Paris 1974 s. 398.

⁶⁶ Tak E. Würthwein: *Die Bücher der Könige*. 1. Kön, 17—2. Kön 25. Göttingen 1984 s. 219.

⁶⁷ Historyczność tego podania przyjmuje P. van Imschoot: *Monothéismus*. W: Bibel-Lexikon. Red. H. Haag. Wyd. 2. Einsiedeln 1968 s. 1168. A. Deissler (*Gott*). W: Bibeltheologisches Wörterbuch. Red. J. B. Bauer. T. 1. Wyd. 3. Graz 1967 s. 606 ogranicza się dyplomatycznie do stwierdzenia, że według 1 Krl 18, 39 Elias zdołał nakłonić lud do monoteistycznego wyznania wiary.

⁶⁸ Por. np. H. Ringgren: *Monothéismus*, s. 603; H. H. Rowley, jw. s. 72.

⁶⁹ Na temat tych opowiadań Jahwisty zob. J. St. Synowiec, jw. s. 152—202, 226—251.

⁷⁰ Por. R. de Vaux, jw. s. 410. B. Lang (jw. s. 164) sądzi jednak, że 2 Krl 5, 15 nie jest monoteistycznym wyznaniem wiary.

niku dwu zabiegów redakcyjnych⁷². Stąd też 2 Krl 5, 15 jest raczej późniejszym świadectwem wiary monoteistycznej, chyba dopiero z czasów Deuteroizajasza.

Z tymi samymi czasami wiążą się prawdopodobnie również monoteistyczne wyznania wiary w Pwt 4, 35 i 4, 39: „Jahwe jest Bogiem, żaden inny prócz Niego nie istnieje”; „Jahwe jest Bogiem na niebie w górze i na ziemi nisko, nikt więcej”.

Przypuszcza się, że wszystkie monoteistyczne wyznania wiary, które właśnie przedstawiliśmy, pierwotnie były aklamacjami liturgicznymi⁷³, ale nie ma na to dowodów.

Z liturgii wywodzi się natomiast niewątpliwie monoteistyczne wyznanie wiary w Ne 9, 6: „Jahwe, Ty jesteś jedyny”. Stanowi ono początek długiej modlitwy (Ne 9, 6—37), która wyraża przekonanie, że Jahwe jest Stwórcą świata i dobroczyńcą Izraela, przypominając równocześnie grzechy, jakich naród ten dopuścił się w ciągu swych dziejów, oraz uznając słuszność kar zesłanych na niego przez Boga. Modlitwa ta uchodzi za późniejszy dodatek do Księgi Nehemiasza, która wraz z innymi częściami dzieła Kronikarza opracowana została najwcześniej w drugiej połowie IV w. przed Chr.⁷⁴

Księga Jonasza, napisana najprawdopodobniej dopiero w początkach okresu hellenistycznego⁷⁵, w usta swego głównego bohatera, który na statku przedstawia się pogańskim żeglarzom, wkłada następujące wyznanie wiary: „Jestem Hebrajczykiem i czczę Jahwe, Boga niebios, który uczynił morze i ziemię” (1, 9). Chociaż w swoim brzmieniu wyznanie to nie wypowiada jasno myśli, że Jahwe jest jedynym istniejącym Bogiem, nie ulega wątpliwości, że zostało ono napisane z tą właśnie myślą, ponieważ jego autor żył w czasie, kiedy Izraelici już od dawna wyznawali czysty monoteizm, i sam musiał być przekonany monoteistą. Wolno przypuszczać, że misjonarze izraelscy, którzy w ostatnich stuleciach Starego Testamentu nieśli poganom wieść o jedynym Bogu (por. Mt 23, 15), przedstawiali się swoim słuchaczom podobnie, jak to wedle wspomnianej księgi uczynił Jonasz (por. Dz 14, 15)⁷⁶.

Deuteroizajasz przepowiadał, że w czasach ostatecznych Egipcjanie upadną na twarz przed Izraelem i wyznają: „Tylko u ciebie jest Bóg

⁷² Por. E. Sellin—G. Fohrer, jw. s. 254.

⁷³ Por. E. Würthwein, jw. s. 297 n.

⁷⁴ Tak B. Lang, jw. s. 165.

⁷⁵ Por. E. Sellin—G. Fohrer, jw. s. 259, 264.

⁷⁶ Por. O. Kaiser: *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*. Wyd. 4. Gütersloh 1978 s. 179,

⁷⁷ B. Lang (jw. s. 166) nie ma co do tego wątpliwości.

i nie ma innego. Bóstwa są nicością" (Iz 45, 14). Z jego czasów pochodzą prawdopodobnie modlitwy, w których znalazło odbicie pragnienie, by kiedyś wszystkie narody wyznały: „Jahwe jest Bogiem, nikt więcej” (1 Krl 8, 60); „Ty, Jahwe, jesteś Bogiem, tylko Ty” (2 Krl 19, 19)”.

Kończąc nasze rozważania spróbujemy ująć zwięźle ich najważniejsze treści.

Starotestamentowe wyznania wiary dzielą się na: historyczne wyznania wiary, wyznania wiary w panowanie Jahwe i monoteistyczne wyznania wiary.

Przez historyczne wyznania wiary rozumie się wypowiedzi, które przypominają dobrodziejstwa, jakie Jahwe wyświadczył narodowi izraelskiemu. Należy do nich przede wszystkim tzw. „małe credo historyczne”, które zachowało się w Pwt 6, 20—24; 26, 5—9 i Joz 24, 2—13. Choć teksty te najprawdopodobniej nie są wcześniejsze niż Księga Powtórzonego Prawa, wydaje się, że treści zawartego w nich wyznania wiary są daleko starsze. Joz 24 zdaje się być późniejszym opracowaniem pierwotnego opowiadania, które przekazywało historyczną wiadomość o doprowadzeniu przez Jozuego jego własnego plemienia lub grupy plemion izraelskich do zobowiązania się do wierności wobec Jahwe. Pierwotna postać „małego credo historycznego” w Pwt 26, 5—9 musiała istnieć już przed IX w. przed Chr. Podobnie jak „małe credo historyczne” o związkach Jahwe z Izraelem mówią Ps 105, 8—45; 78 i 44, pochodzące prawdopodobnie z okresu po niewoli.

Wyznania wiary w panowanie Jahwe nad światem, w Jego królewską godność, występują w Wj 18, 11; Iz 6, 3 (por. w. 1 i 5); Wj 34, 6 n; Ps 16, 2; 97, 9; 146, 6—10; Iz 33, 22; Ps 35, 27; 40, 17; 70, 5; Ml 1, 5. Dwa pierwsze spośród tych tekstów powstały w VIII w. przed Chr., wszystkie inne — w różnych czasach po niewoli. Choć najstarszym niewątpliwym świadectwem wiary w Jahwe jako króla świata jest Iz 6, 1.3.5, istnieją podstawy, by przyjąć, że wiarę tego rodzaju Izraelici posiadali już w okresie sędziów lub nawet za życia Mojżesza.

Monoteistyczne wyznania wiary są to wypowiedzi, które wyrażają wiarę w jedynego Boga, wykluczając istnienie innych bóstw. Znajdujemy je w 1 Krl 18, 39; 2 Krl 4, 35.39; 5, 15; Ne 9, 6 i Jon 1, 9. 1 Krl 18, 39 pochodzi, jeśli nie z czasów Eliasza, to z VIII lub VII w. przed Chr.. 2 Krl 4, 35.39 i 5, 15 — z drugiej połowy VI w. przed Chr., Ne 9, 6 — najwcześniej z drugiej połowy IV w. przed Chr., Jon 1, 9 — z początków okresu hellenistycznego, czyli najwcześniej z końca IV w. przed Chr.

⁷⁷ W sprawie pochodzenia tych tekstów zob. E. Würthwein: *Die Bücher der Könige*. 1. Kön. 1—16. Göttingen 1977 s. 96; Tenże, jw. s. 428 n.

Dla dzisiejszego czytelnika Biblii niejednoznaczne jest wyznanie wiary w Pwt 6, 4, zaliczane do najstarszej warstwy literackiej Księgi Powtórzonego Prawa, opracowanej już w VIII w. przed Chr. Trudno mianowicie w sposób pewny rozstrzygnąć, czy jest ono już wyrazem mono-teizmu, czy też jeszcze wyrazem monolatrii, która była wiarą Izraelitów w czasach patriarchów i Mojżesza oraz w początkowych stuleciach po ich osiedleniu się w Kanaanie, kiedy to oddawano cześć jednemu Bogu Jahwe, ale nie odrzucano jeszcze istnienia innych bogów.

Warto może nadmienić, że omówione wyznania wiary tylko w części odzwierciedlają bogate treści wiary ludu Bczego Starego Przymierza, z którymi spotykamy się na kartach ksiąg biblijnych.

CNOTA TRZEŻWOŚCI I TRZEŻWOŚCIOWA FORMACJA PASTORALNA

Treść: I. Struktura cnoty trzeźwości: światopogląd a trzeźwość, biblijne pojęcie trzeźwości, definicja tej cnoty, normy trzeźwości, rodzaje cnoty trzeźwości, trzeźwość wysoce istotnym przejawem umiarkowania, spójność trzeźwości z ascezą. II. Pastoralna formacja trzeźwościowa: podmiot wychowujący, przedmiot formacji, alkoholowe realia, trzeźwość a pseudoreligie.

„Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie!”

(1 P 5, 8)

Chcę mówić o trzeźwości — cnocie ludzkiej i chrześcijańskiej. Nie o pijaństwie, nie o alkoholizmie, przybierającym z dnia na dzień katastrofalne rozmiary, i nie o jego skutkach (ta droga byłaby zbyt łatwa). Od tego założenia tuż na początku dopuszczę się małego odstępstwa; oddaję głos publicyście, aby nam w paru rzutach nakreślił tło do rozważań; oto co stwierdza: „Każdego dnia upija się w Polsce 3 miliony ludzi. 5 milionów nadużywa alkoholu, wypijając po 120 litrów wódki rocznie. 300 tys. osób w ciągu roku wędruje do izby wytrzeźwień. 70 proc. wszystkich przestępstw popełnianych jest po pijanemu. Pełna abstynencja w skali całego narodu oznaczałaby zwiększenie dochodu narodowego o ok. 10 proc., co równałoby się kwocie w granicach 200 miliardów zł. Wedle szacunkowych danych społeczne koszty pijaństwa są ok. 45 miliardów zł wyższe od wpływu ze sprzedaży alkoholu. Rachunek ekonomiczny (wymagający dziś wielokrotnego pomnożenia, uwaga moja: M. P. L) pomija straty moralne narodu”¹.

O tych stratach moralnych (choć nie wyłącznie) mówi Ks. Kardynał Prymas Polski w swoim — bogatym w treść i płomiennym — posłaniu do kapłanów². Dostojny Autor, omawiając alkoholowe zagrożenie rodziny, stwierdza między innymi: „Obniża się zwłaszcza poziom kultury religijno-moralnej i obywatelskiej, pogarsza się zdolność do rzetelnej i twórczej pracy, pogłębia się znieczulica społeczna oraz szerzy się: nierówność i przekupstwo, bandytyzm i złodziejstwo, przestępczość nielet-

¹ W. Maszenda, *Duszpasterstwo w Zakroczymiu*, „Za i przeciw” nr 47 (1183) z 25 XII 1979, s. 6 i 17.

² *List Prymasa Polski do kapłanów w sprawie wzmożenia kościelnej działalności trzeźwościowej*. (Warszawa — 8 XII 1979).

nich i inne zjawiska zboczeniowe. Z upadkiem obyczajów łączy się jednocześnie wulgaryzacja języka, zanik właściwej kultury towarzyskiej, zanik umiejętności spędzenia wolnego czasu, nieposzanowanie niedziel i świąt, itp."

Brak trzeźwości w naszej Ojczyźnie to jedna z największych jej klęsk, jedna z głównych przyczyn rozkładu narodowego morale. „Matko, trzeźwości nie mają!"³. Ten dramatyczny okrzyk Ks. Kardynała K. Wojtyły, dzisiaj Ojca świętego, rozbrzmiewa nadal tysięcznym echem. Jest więc chyba na czasie podjąć problem trzeźwości raz jeszcze i poszukiwać dróg wyjścia z naszego trudnego impasu.

I. STRUKTURA CNOTY TRZEŻWOŚCI

Oto kwestie, które kolejno będziemy się starać naświetlić: światopogląd a trzeźwość; biblijne pojęcie trzeźwości; definicja tej cnoty; normy cnoty trzeźwości; formy jej przeżywania; trzeźwość wysoce istotnym przejawem umiarkowania; spójność trzeźwości z ascezą.

SWIATOPOGLĄD A TRZEŻWOŚĆ⁴

Zagadnienie to obszerne i trudne. Na tym miejscu można je raczej tylko zasygnalizować niż wyczerpująco omówić. — Cnota trzeźwości, trzeźwy styl życia znajdują oparcie w trzeźwej filozofii życia, w konstruktywnym poglądzie na świat. Zdrowa filozofia życia winna w człowieku wytwarzać wewnętrzny ład, stan równowagi pomiędzy intelektem a siłami emocjonalno-popędowymi.

W życiu duchowym Europy ta równowaga została po raz pierwszy naruszona na ogromną skalę przez rozłam w łonie chrześcijaństwa, spowodowany wystąpieniem Lutra i innych reformatorów w wieku XVI. Protestantyzm (głównie kalwinizm i purytanizm) propagował duchowość nadmiernie rygorystyczną, oschłą, rzeczową, kupiecką, trzeźwą. Dla uczucia, dla serca, nie było w niej wiele miejsca. Protestanci kaznodzieje byli nader gorliwymi krzewicielami trzeźwości, z zasady nawet głosili abstynencję, szczególnie pod koniec wieku XVIII i później, gdy alko-

³ Karol Kardynał Wojtyła, Arcybiskup — Metropolita Krakowski, *Słowo wygłoszone na Jasnej Górze z okazji spotkania działaczy d/s trzeźwości dnia 24 X 1976 r.*

⁴ Punkt ten oparłem głównie na dziełku: G. Siegmund, *Rausch und Religion*, Hamm/Westfalen b.r. s. 60—68. — Por. J. H. W. Rosteutscher, *Die Wiederkunft des Dionysos. Der naturmystische Irrationalismus in Deutschland*, 1957.

holizm w Europie i w Stanach Zjednoczonych Ameryki Płn. gwałtownie przybierał na sile. Mocą jednak nie zamierzonej reakcji współwyznawców swoich wpędzali w pijaństwo — nawet nadmierne i nałogowe. Dziś z perspektywy czasu, z perspektywy osiągnięć psychologii społecznej i socjologii, mówią o tym wyraźnie sami duchowni protestanci. Nawołują przy tym, by Ewangelię interpretować mniej rygorystycznie, a bardziej w duchu chrześcijańskiego humanizmu⁵.

Z krańcowo odmienną koncepcją życia wystąpił w XVIII wieku Jean-Jacques Rousseau (1712—1778). Był filozofem optymizmu, upojenia życiem, radości. Stał się ojcem literatury, w której swój pełny wyraz znalazły uczucia, nastroje, wszystkie odcienie ludzkich emocjonalnych przeżyć. Ta filozofia „upojenia” okazała się niezmiernie sugestywna i płodna, wpływami swymi sięgała aż po czasy współczesne. Upojenie sztuczne — a więc alkoholowe i narkotyczne — również nie było jej obce. Sam zresztą Rousseau nie był wcieleniem wewnętrznej harmonii. Jak z jego „Wyznań” wynika, egzaltowane słowa, pozorna pewność siebie, to jedynie pokrywka wewnętrznego rozdarcia, manii prześladowczej, chorobliwego poczucia winy, kompleksu niższości.

Dalszym ważnym kamieniem milowym na drodze tworzenia się nowoczesnego światopoglądu była filozofia krytyczna Immanuela Kanta (1724—1804). Kantowska „Krytyka czystego rozumu” zakwestionowała i podważyła same podstawy metafizyki. Po królewieckim myślicielu istota bytu („Ding an sich”) wydała się nieosiągalna drogą prostą, drogą umysłowego poznania. Nieco więc później Artur Schopenhauer (1788—1860) wystąpił z tezą, że do „istoty rzeczy” można dotrzeć drogą uboczną — drogą pobudzenia duszy czarodziejską mocą sztuki, szczególnie muzyki (woluntaryzm idealistyczny). Była to nowa postać filozofii „upojenia”. W starożytności Platon wykluczał muzykę z zakresu filozofii, twierdząc, że nadmiernie rozbudza uczucia, zacieśniając i zaciemniając w ten sposób umysł. Schopenhauer i jego zwolennicy — przeciwnie — na tej drodze zaczęli szukać dojścia do tajemnego wnętrza świata. Tak więc Kant i Schopenhauer podważyli optymistyczną wiarę w rozum ludzki, torując tym samym drogę nowym filozofiom „upojenia”, bazującym na elementach emocjonalno-popędowych ludzkiej natury.

Rodzący się w tym czasie romantyzm bachiczne „odurzenie” życiem jął sławić jako wartość najwyższą, jako nową religię, nową ewangelię. Uznawał je za jedyną drogę do tajemnicy życia. W „Fauście” J. W. von

⁵ Por. H. J. Clinebell, *Understanding and counseling the alcoholic through religion and psychology*. Revised and enlarged edition, Nashville — New York 1968, s. 297 n. — William Blake pisze w poemacie (*The Little Vagabond*):

„Dear mother, dear mother, the church is cold
But the ale-house is healthy and pleasant and warm”.
(Por. tamże).

Goethego (1749—1832) to „odurzenie” urasta do rozmiarów jakiegoś erotycznego żywiołu, staje się szerzącym spustoszenie erosem. Friedrich Nietzsche (1844—1900) wyraża przekonanie, że zmierzch rozumu i dojście do głosu sił emocjonalnych oznacza narodziny kultury tragicznej („Geburt der Tragödie”). Wierzy ponadto, że dionizyjskie „upojenie” życiem zdoła przewyciężyć ludzką samotność („indywiduację”) i połączyć człowieka z prąbitem. Na marginesie tych rozważań należy dodać, że filozofia sławiąca emocjonalne „upojenie” najpierw idealizuje najbardziej subtelne formy użycia, z kolei brutalizuje się — przechodzi w „wołę mocy”, by w końcu przekształcić się w kult okrucieństwa. Z tej filozofii narodziła się — jak wiadomo — ideologia Trzeciej Rzeszy. Filozofia ta, różne przybierając formy, płynie jako nurt wiodący poprzez obszary całej kultury współczesnej, stając się poważnym — choć mało dostrzegalnym — zagrożeniem postawy trzeźwej.

Zerwanie z metafizyką, z głębią własnego „ja”, wiedzie do fascynacji zjawiskami: potęgą własnego ducha, życiem witalnym, rzeczami materialnymi. Fascynacja potęgą własnego ducha dała początek filozofii idealistycznej: J. G. Fichte (1762—1814), F. W. J. Schelling (1775—1854), G. W. F. Hegel (1770—1831) oraz filozofii aktywizmu i pozytywizmu, będącego kultem działania: działania aż do szaleństwa, aż do bezsenności, aż do całkowitego wyczerpania. O wiele groźniejsza w skutkach okazała się fascynacja życiem witalnym i rzeczami materialnymi (biologizm i materializm); ta w prostej linii prowadzi do upojenia sztucznego, do pijaństwa i narkomanii, do zniszczenia ludzkiej osobowości⁶.

Fascynacja zjawiskami dała początek nowemu kierunkowi w filozofii: fenomenologii. Rozwijał go, między innymi, Max Scheler (1874—1928). Swej filozofii życia hołdował w teorii i w praktyce. Zmarł przedwcześnie. Że stał się ofiarą własnej filozofii „upojenia”, stwierdzają to jego przyjaciele i zwolennicy: Ortega y Gasset⁷, Dietrich von Hildebrand⁸ i inni.

W fascynacji zjawiskami, w „upojeniu” życiem, tkwi nieświadomie lub podświadomie dążenie do nieskończoności. W sposób niepoahamowany i ślepy dąży alkoholik do zdobycia upragnionego napoju, do zaspokojenia

⁶ W tym kontekście słynny psychiatra E. Bleuler trafnie szkicuie sylwetkę alkoholika: jego defekt to nie utrata uczuć etycznych, lecz uczuciowa zmienność, poddawanie się chwilowym nastrojom, uleganie afektowi danego momentu, brak jednolitej postawy, brak dążenia do raz obranego celu, brak dążenia do celów wyższych w ogóle, zaspokajanie potrzeb leżących najbliżej, chwiejność — niestałość woli. Słowem — filozofia „upojenia” i „fascynacji” w postaci biologicznej, dekadencjonalnej, zdegenerowanej; rozpad osobowości moralnej. (Por. *Lehrbuch der Psychiatrie*, 1920⁸, s. 226 n).

⁷ J. Ortega y Gasset, *Vom Menschen als utopischem Wesen*. Vier Essays, 1951.

nia demona nałogu. Zboczeniec, stawiając wszystko na jedną kartę, staje się zdolny do zbrodni: morduje przedmiot swojego pożądania seksualnego. Jest w tym coś niesamowitego, jakieś przerażające tchnienie nie-skończoności. Gdy „upojenie” staje się fascynacją patologiczną, gdy staje się nałogiem — tworzy się swoisty diabelski krąg, tragiczne błędne koło, coś w rodzaju wahadła: fascynacja pociąga — niezaspokojenie odpycha; im silniejsza fascynacja, tym mocniejsze odrzucenie (jakby kopniak). To winnoby nałogowca zreflektować; jak wiadomo jednak, ocknięcie się — przejrzenie na oczy — jest niesłychanie trudne.

Rzecz to udowodniona, że różne filozofie życia, choć wyrastają ponad przeciętny ogół, są najczęściej odbiciem nieuświadomionych dążeń szerokich mas (wyrastają niejako z zapotrzebowań społecznych); w formie spopularyzowanej stają się pożywką, tychże mas na codzień. Ponadto tzw. nowoczesny pogląd na świat dla wielu współczesnych stanowi świecką namiastkę religii. Dlatego tkwi w nim głęboko zakorzenione i ukryte źródło hedonizmu, panseksualizmu, alkoholizmu i narkomanii.

Zachować rozsądny umiar w życiu, prawidłową postawę, właściwy kierunek postępowania i działania — bardzo ułatwia wiara w Boga. Wiara w nieśmiertelność duszy. To św. Paweł pisał z przekazem do Koryntian: „Skoro zmarli nie zmartwychwstają, to jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy” (1 Kor 15, 32). Prawdziwa życiowa mądrość (roztropność) wyrasta z cnót teologicznych, z łaski i z darów Ducha Św.⁸ Liczenie tylko na siebie, na własne doświadczenie, na własne wyczucie prowadzi najczęściej do wypaczeń, skrajności, nałogów, perwersji.

W tej dziedzinie nieocenione wprost usługi może oddać mądra asceza. Asceza, stosowana nie po to, by niweczyć i dusić wszelkie bardziej dynamiczne ludzkie dążenia, lecz by je oczyścić i ukierunkować do właściwego celu. Prawdziwa asceza nie zabrania śmiać się i płakać. Zna ona także upojenia szlachetne. Św. Franciszek pragnął, by jego bracia byli po prostu „wesołkami Bożymi” („ioculariores Domini”). A chrześcijanie modlą się o upojenie nadprzyrodzone: „sanguis Christi inebria me” (św. Ignacy Loyola). Do tematu: trzeźwość — asceza powrócimy jeszcze w dalszym toku rozważań.

⁸ D. v. Hildebrand, *Die Menschheit am Scheidewege*, o. J. (ca. 1954). Max Schelers Philosophie und Persönlichkeit, 587—639.

⁹ „Wiara daje światło z nieba, w którym poznaje człowiek również siebie i swoje istotne zadania, odkrywa prawo Chrystusowe. Nadzieja sprowadza czujność eschatologiczną (por. Mk 13, 33). Miłość otwiera „oczy serdeczne duszy”, powoduje głębsze zrozumienie wszystkiego dzięki zjednoczeniu z Bogiem, źródłem wszelkiej mądrości. Jasność, czujność i delikatność sumienia wnoszą i rozwijają dary Ducha Świętego. Ich działanie w najwyższym stopniu kształtuje nadprzyrodzoną mądrość, z której płynie zdrowy i dojrzały głos sumienia”. (S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, ATK, s. 214).

Wyraz „trzeźwość” (hebr. *mūsār*; gr. *sofrozyne*; łac. *sobrietas*, od *bria* — miara) — i jego pochodne — w językach Pisma św. nie jest terminem precyzyjnym i jednoznacznym. Zakreśla co najmniej trzy pojęciowe obszary (jakby nakładające się kręgi): bardziej szeroki, mniej szeroki, i wąski (ściśły). Trzeźwość w znaczeniu bardziej szerokim oznacza umiar pojęty najbardziej ogólnie, umiejętność pod wielorakim względem wyboru złotego środka, słusznej drogi, a zatem: ocknięcie się, rozsądek, przytomność umysłu, roztropność, gotowość do działania (dyspozycyjność), krytycyzm, realizm, kierowanie się rozumem a nie sercem i wyobraźnią (por. Rz 12, 3; 1 Tes 5, 6).

Trzeźwość w ujęciu mniej szerokim określa umiar i powściągliwość w stosunku do przyjemności — głównie zmysłowych (por. Mdr 8, 7; Tt 2, 12; 1 Tm 2, 9; 3, 2); jest zatem synonimem cnoty umiarkowania. Wreszcie trzeźwość w sensie ścisłym wyraża przestrzeganie umiaru w używaniu napojów upajających, głównie wina (por. Syr 31, 27—28). W dalszym toku naszych rozważań interesować nas będzie trzeźwość w znaczeniu drugim i trzecim (głównie — w znaczeniu trzecim).

Cnotę trzeźwości, która opanowuje skłonność do wina, ocenia Biblia jako postawę życiową o wyjątkowo dużym znaczeniu moralnym i religijnym: trzeźwość uzdalnia człowieka do walki z grzechem (1 Kor 15, 34); czyni go czujnym na mogące nadejść zmienna napaści szatana (1 P 5, 8); przystoi dzieciom światłości (1 Tes 5, 5 n); przygotowuje miejsce w duszy nawiedzeniom Ducha Św. (Ef 5, 18); jest oczekiwaniem na drugie przyjście Chrystusa (por. Mt 24, 45—51).

Kto tej cnoty potrzebuje najbardziej? Komu ona najbardziej przystoi? — Biblia tak odpowiada: przystoi najbardziej mędrcom (Mdr 8, 7), młodzieży (Tt 2, 6), kobietom (1 Tm 3, 11), starcom, bo wychowują młodzież (Tt 2, 2), królom i panującym (Prz 31, 4), biskupom (1 Tm 3, 2).

DEFINICJA TEJ CNOTY

Przedsoborowe (tradycyjne) podręczniki teologii moralnej określają trzeźwość w taki mniej więcej sposób: jest to cnota, która roztacza pa-

¹⁰ Problem filozoficznie i etymologicznie bardzo złożony i trudny; por. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von Gerhardt Kittel in Verbindung mit zahlreichen Fachgenossen, herausgegeben von Gerhardt Friedrich, Stuttgart 1966, W. Kohlhammer Verlag, 7. B., s. 1094—1102. — O. Schilling, *Nüchternheit*, w: *Bibel — Lexikon*, herausgegeben von Prof. Dr. Herbert Haag, Tübingen² 1968, k. 1236—1237 (podana literatura) — B. H. Merkelbach OP, *Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae et ad normam iuris novi*, Brugis — Belgica¹¹ 1962, t. 2, s. 921 n.

nowanie nad skłonnością do napojów upajających oraz nad ich używaniem¹¹.

Powyższą definicję teologowie moralisci tak oto komentują: trzeźwość jest cnotą, bo doskonalili człowieka (umiar jest dobrem moralnym); jest cnotą jedną, bo jeden ma przedmiot formalny, jedno zadanie: opanować przyjemności alkoholowe; jest ona cnotą specjalną, albowiem alkoholowe napoje w sposób szczególny zagrażają rozumnemu (cnotliwemu) działaniu i życiu człowieka, potencjalnie niosąc ze sobą szkody swoiste i wyjątkowe; trzeźwość różni się od cnoty umiarkowania w jedzeniu i picciu: nieumiarkowanie stwarza nieporządek w zakresie uczuć i woli (powoduje nieprawość woli), a rozumnemu działaniu zagraża pośrednio i wtórnie; nietrzeźwość godzi wprost w rozum (ściślej — w organ rozumu: w mózg), powoduje jego zaciemnienie (zadymienie — „fumesitas”)¹². Jasno, logicznie, przejrzystie. A jednak...

W jednym ze swoich esejów, poruszającym ten temat, wystąpiłem z twierdzeniem, że tradycyjna „konceptja trzeźwości jako 'cnoty' (jej teologiczno-moralna struktura) jest nieprecyzyjna, nieadekwatna, niewspółmierna do ogromu pijaństwa i alkoholizmu, że trzeba ją przemyśleć od podstaw, przepracować na nowo”¹³. Wspomniany artykuł zamknąłem szeregiem postulatów, które należałoby wziąć pod uwagę, konstruując pełniejszą definicję trzeźwości¹⁴. Dziś, po kilku latach obserwacji i przemyśleń, niech mi wolno będzie poddać pod osąd Czytelnika roboczą próbę pełniejszej, opisowej definicji cnoty trzeźwości; cnoty będącej wartością o wyjątkowej randze społecznej:

Cnota trzeźwości jest to sprawność moralna, zabezpieczająca pełną i ugruntowaną wolność w stosunku do napojów upajających i ich używania; wspierana poprawnym rozeznaniem rozumowym oraz poprawnym emocjonalnym wartościowaniem; zdolna skutecznie opierać się wszelkim narkotycznym mirażom; gotowa solidarnie angażować się w apostołat wartości, którą wciela i praktycznie realizuje.

Objaśnienie definicji. Postulaty, które niegdyś sformułowałem, a wspomniałem o nich powyżej, niech na tym miejscu posłużą jako komentarz do roboczej zaproponowanej definicji: 1) Budowanie cnoty trzeźwości należy rozpocząć od najwcześniejszych lat życia (dzieci żydowskie, dzieci w krajach romańskich). 2) Sprawie trzeźwości służy ciągły i systematyczny przekaz naukowej i moralnej prawdy o alkoholu. 3) „*Conditio sine qua non*” trzeźwości, to wdrażanie w umysły dzieci,

¹¹ „Est itaque sobrietas virtus moderans affectum et usum potus inebriantis”. (Tamże).

¹² Por. tamże.

¹³ P. M. Lisowski OFMConv. *Pijaństwo i alkoholizm jako problem moralny*, „Chrześcijanin w świecie” 1979 nr 3 (75), s. 54.

¹⁴ Tamże, s. 69—70.

młodzięży i starszych dokładnej normy trzeźwości (abstynenckiej lub prawie abstynenckiej). 4) Cnotę trzeźwości trzeba oprzeć o mocny fundament wiary i religijności. 5) Cnotę trzeźwości należy budować w integralnym powiązaniu z podstawowymi wartościami osobowymi — na poziomie „humanum” i „christianum” — i w powiązaniu z innymi cnotami. 6) Cnota trzeźwości jest dynamiczna i apostołska (zaangażowana w apostołstwo trzeźwości). 7) Cnota trzeźwości jest bardzo ostrożna (każdemu grozi podstępna choroba alkoholowa). 8) Podmiotem cnoty trzeźwości są jednostki, lecz także grupy społeczne: parafia, diecezja, naród. Trzeźwość grup społecznych budujemy przy pomocy metod socjotechnicznych (tak zwanych środków bogatych, np. środków masowego przekazu). 9) Trzeźwi winni być solidarni, winni tworzyć trzeźwościowe i abstynenckie grupy (front trzeźwości). 10) Istnieje duża szansa (a zatem i obowiązek) rehabilitowania alkoholików (trzeźwość odzyskana).

NORMY CNOTY TRZEŻWOŚCI

Pytanie o normy trzeźwości, o jej miarodajne kryteria, które ją określają, konkretyzują i precyzują, jest pytaniem kluczowym i zasadniczym. Powiemy teraz pokrótce o potrójnej normie trzeźwości: biblijnej, empirycznej, moralnej. Biblijna i empiryczna — to normy obiektywne; pierwsza z nich jest pryncypium ogólnym, druga je określa i konkretyzuje; trzecia norma — moralna — dopełnia dwie poprzednie w wymiarze podmiotowym, ma ścisły związek z sumieniem.

Biblijna norma trzeźwości. Najbardziej ogólnej, najbardziej podstawowej normy trzeźwości będziemy szukać — rzecz jasna — w natchnionych księgach biblijnych. Niepodobna w tym szkicu zestawić wszystkich zdań Pisma św., zawierających ogólne trzeźwościowe pryncypium. Ograniczymy się z konieczności do przytoczenia trzech tekstów, które jakby reprezentują trzy podtezy tego jednego pryncypium:

1. „Samej wody już nie pij, używaj natomiast po trosze wina ze względu na żołądek i częste twe słabości” (1 Tm 5, 23; por. Ps 103/104/, 14—15; Koh 9, 7; Syr 31, 27—28; Mt 15, 11 i in.)

2. „Dobłą jest rzeczą nie jeść mięsa i nie pić wina, i nie czynić niczego, co twego brata razi (gorszy albo osłabia)” Rz 14, 21; por. Koh 2, 3; Mt 18, 9; 1 Kor 10, 23—30 i in.)

3. „... ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy ... nie odziedziczą królestwa Bożego (1 Kor 6, 10; por. Prz 20, 1—2; 23, 20—21. 29—35; Syr 19, 1; Iz 5, 11—12; 5, 22; Łk 21, 34; Rz 13, 13; Ga 5, 21; Ef 5, 18 i in.)

Wszystkie teksty biblijne, dotyczące tego tematu, dadzą się z łatwością przyporządkować do któregoś z trzech zestawionych tu zdań. W sumie wyłania się z nich ogólna norma biblijna trzeźwości, którą można wyrazić w trzech następujących twierdzeniach (podtezach):

1. Napój alkoholowy, jak wszystkie rzeczy stworzone, jest darem Bożym; używanie go z zachowaniem rozumnego umiaru nie może być wewnętrznym złem.

2. Dobrowolna abstynencja zupełna, okresowa lub stała, jest praktyką wysoce chwalebną, tym lepszą, im szlachetniejsza przyświeca jej pobudka.

3. Każde nadużycie napoju alkoholowego jest złe samo w sobie, a także dodatkowo — z racji okoliczności moralnych: osoby, miejsca, czasu, ujemnych następstw wtórnych i in.

Trzeźwościowa norma biblijna to jakby via media pomiędzy dwoma pryncypiami skrajnymi niektórych religii i filozofii: między pryncypium zbyt liberalnym (różnego rodzaju kultury ekstatyczne, odurzające, orgiastyczne; tzw. pseudoreligie), a pryncypium skrajnie rygorystycznym (taoizm, buddyzm, zoroastryzm, pitagoreizm, manicheizm, ebionityzm, gnoza, akwarianizm, montanizm, mahometanizm; w średniowieczu — nauki: katarów, waldensów, ubogich z Lyonu; począwszy od reformacji — poglądy: anabaptystów, pietystów, purytanów, metodystów, kwakrów itp.)¹⁵.

Norma empiryczna (naukowa, rozumowa). Nauka współczesna (medycyna, fizjologia, psychologia itp.) rozróżnia cztery rodzaje trzeźwości, podlegające naukowemu badaniu. Oto one. —

1. **Trzeźwość naturalna.** Jest to naturalny wstręt do alkoholu. Odczuwają go dzieci, wiele kobiet, niektórzy mężczyźni. U pewnych osób trwa przez całe życie, u innych z czasem zanika.

2. **Trzeźwość prawna.** Jak sama nazwa wskazuje, odpowiada ona ustalonej normie prawnej; otóż w ustawodawstwie wielu państw (również w ustawodawstwie polskim) jej górną granicę wyznacza wskaźnik 0,5 promille absolutnego alkoholu (spirytusu) we krwi. Od tego progu w górę zaczyna się nietrzeźwość. Wymienione stężenie alkoholu we krwi powoduje w przybliżeniu globalna dawka 8—10 gramów alkoholu absolutnego, zawartego w napoju.

3. **Trzeźwość zawodowa.** Trzeźwość zawodowa stanowi *conditio sine qua non* pełnej sprawności zawodowej (fizycznej, psychicznej, psychomotorycznej), postulowanej ostatnio we wszystkich trudniejszych zawodach. Dopuszcza ona — jako próg górny — zawartość alkoholu we krwi, określoną wskaźnikiem: 0,2—0,3 promille alkoholu absolutnego (odpowiada jej dawka globalna: 4—5 gramów alkoholu absolutnego).

4. **Trzeźwość stanowa.** Tą nazwą obejmujemy trzeźwość dzieci i młodzieży, kobiet w stanie błogosławionym, matek karmiących niemowlęta własną piersią itp. W tych — i analogicznych — przypadkach trzeźwość

¹⁵ Por. E. Huber, *Der Kampf um den Alkohol im Wandel der Kulturen*, Berlin und Frankfurt/Oder 1930.

stanowa winna przejawiać się całkowitą abstynencją od alkoholowych napojów ¹⁶.

Norma moralna (subiektywna, motywacyjna). Jest nią poprawna i właściwa motywacja, towarzysząca picciu alkoholowych napojów. Umiarkowanemu spożyciu napojów alkoholowych może przyświecać: 1) motyw liturgiczny (wino, jako symbol religijny); 2) tzw. motyw społeczny (towarzyski; minimalna ilość napoju alkoholowego, jako symbol wspólnoty, przyjaźni, miłości); 3) ewentualnie — motyw dietetyczny (napój alkoholowy, jako dodatek do posiłku z jakiejś wyjątkowej okazji). Natomiast w ramach trzeźwości nie mieszczą się motywy: 4) tzw. nieadekwatny (tj. nieprawdziwy, przypisujący alkoholowi jakieś niezwykle zalety i funkcje życiowe); 5) buntowniczy (pijaństwo jako wyraz buntu przeciwko autorytetom, np. przeciwko rodzicom); 6) motyw „mocnego uderzenia” (szukania w alkoholu wprost jego działań odurzających i narkotycznych) ¹⁷.

RODZAJE CNOTY TRZEŻWOŚCI (FORMY JEJ PRZEŻYWANIA)

Cnotę trzeźwości — podobnie jak cnotę czystości — można realizować w sposób podwójny: przez prawdziwe umiarkowanie, bliskie abstynencji i łatwo przechodzące w abstynencję, gdy tego wymaga sytuacja, oraz na drodze abstynencji zupełnej ¹⁸. Są to dwie podstawowe formy trzeźwości: trzeźwość umiarkowana i trzeźwość abstynencka. Wymienia się ponadto formę trzecią: tzw. trzeźwość odzyskaną, tzn. jakby odbudowaną na gruzach nałogu pijaństwa; jest ona w swojej istocie trzeźwością abstynencką. Po parę uwag poświęćmy tym trzem rodzajom trzeźwości.

Trzeźwość umiarkowana. Personalizm chrześcijański ukazuje nam grupę przymiotów — atrybutów — osoby ludzkiej, składających się na jej bogactwo: godność, zdrowie fizyczne, zdrowie psychiczne, rozumność, wolność, miłość, religijność, społeczność (zdolność do życia społecznego), nieśmiertelność, nadprzyrodzoność (podniesienie do stanu łaski) ¹⁹. Otóż niemal każdy z tych atrybutów pod działaniem pewnej — niekoniecznie zbyt dużej — dawki alkoholu ulega zaburzeniu. W świetle

¹⁶ Por. A. Jakliński, W. Nasiłowski, J. Markiewicz, *Zarys sądowo-lekarskiej toksykologii alkoholu etylowego*, Warszawa 1978, PZWL, s. 132 nn. — A. Korsak, *Kierowca i alkohol (zagadnienia wybrane)*, „Biuletyn Domu Rekolekcyjnego duszpasterstwa trzeźwości w Zakroczymiu” nr 8 (maj 1980), s. 8—19.

¹⁷ Por. J. E. Keller, *Ministering to alcoholics*, Minneapolis (Minnesota) 1966, s. 147—149.

¹⁸ Por. J. Ford SJ, *What about your drinking? Facts and principles about alcohol*, Glen Rock 1961, passim.

¹⁹ Por. K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, „Znak” 1961 nr 13, s. 664—674.

współczesnej nauki, osobowości ludzkiej — w jej atrybutach — zasadniczo nie zagraża jedynie tzw. dawka minimalna alkoholu, wynosząca najwyżej kilka gramów, przyjmowana w momentach rzadkich (np. raz lub dwa razy w miesiącu), ponadto w postaci niskoprocentowych napojów²⁰; jeżeli — dodajmy — nie wchodzi w grę obowiązek abstynencji (tzw. abstynencji ze sprawiedliwości). Zatem cnota trzeźwości umiarkowanej winna się trzymać w zasadzie granic, które postuluje współczesna nauka (wspomniane wyżej rodzaje trzeźwości: zawodowa i prawna).

Trzeźwość abstynencka. Trzeźwość abstynencka to druga podstawowa forma cnoty trzeźwości. Kościół — jak wiemy — nie przyjął abstynencji obowiązującej wszystkich bezwzględnie (zwanej niekiedy: manichejską lub purytańską). Jednak w wielu wypadkach ten wiariant trzeźwości może się stać obowiązkiem. Powinność ścisłej abstynencji wypływa z imperatywu: religijnego, moralnego, zawodowego, eugenicznego, wychowawczego, zdrowotnego, terapeutycznego itp.²¹. Taką obowiązkową wstrzeźliwość nazywają niektórzy abstynencją ze sprawiedliwości.

Najczęściej jednak trzeźwość abstynencka posiada charakter dobrowolnej ofiary²². Nazywa się wówczas abstynencją z miłości. Zakładając, że trzeźwość umiarkowana jest także usankcjonowaną i pełnoprawną formą cnoty, abstynencja nie nakazuje rezygnować z rzeczy złej na korzyść dobrej, lecz inspirowanie wyrzeczenie się rzeczy dobrej na korzyść — lepszej. Abstynencja jest więc drugim — w założeniu doskonalszym — sposobem realizowania i przeżywania cnoty trzeźwości. W strukturze swej jest jej formą klarownie przejrzystą i prostą: polega zwyczajnie na wyrzeczeniu się wszelkich napojów zawierających alkohol, co od ręki uchyla wszelkie problemy, niejasności, niebezpieczeństwa, złudzenia — z alkoholem nierozzerwalnie związane przez tysiąclecia.

Czynnikiem, który o wartości abstynencji decyduje najbardziej, są jej moralne i nadprzyrodzone motywy: pokuty, samozaparcia, dobrego przykładu, ekspiacji, miłości bliźniego, miłości Ojczyzny, pełniejszej gwarancji trzeźwości. Motywy te zestawia, naświetla, analizuje tzw. „Absty-

²⁰ Por. *Ekonomika i alkoholizm*. Materiały z dwumiesięcznika „Ekonomika i organizacja produkcji przemysłowej” — organu Akademii Nauk ZSRR, Oddział Syberyjski w Nowosybirsku, grudzień 1974, ZGSKP (do użytku wewnętrznego), s. 32 n (wypowiedź dr. nauk med. G. M. Entina).

²¹ Por. M. P. Lisowski OFMConv. *Nałóg pijaństwa. Studium moralne*, Poznań 1958, Pallottinum, s. 220—224.

²² „Duszpasterze ... niechaj zachęcają wiernych do składania dobrowolnej ofiary całkowitej abstynencji na pewien okres lub na całe życie, w nadprzyrodzonym duchu wynagradzania za grzechy alkoholizmu z miłości ku Bogu i bliźnim, a zwłaszcza nieszczęśliwym ofiarom nałogu pijaństwa, a także dla skuteczniejszego przeciwstawiania się towarzyskiemu przymusowi picia, jak również dla osobistego postępu w życiu duchowym i dawania dobrego przykładu”. (*Wytężne Episkopatu Polski dla Kościelnej Działalności Trzeźwościowej*).

nenckie credo Krucjaty Wstrzemięźliwości" ks. F. Blachnickiego²³. Historia ruchu abstynenckiego w Polsce ma swoje wspaniałe karty i liczny zastęp szlachetnych działaczek i działaczy.

Abstynenckie zobowiązanie, choć ma najczęściej charakter sakralny, nie jest uważane za ślub, lecz za zwyczajne przrzeczenie; według niektórych moralistów — samo przez się — nie zobowiązuje pod grzechem. Składają je nie tylko pijacy, którzy się nawracają, lecz również jednostki ofiarne, wrażliwe na zło alkoholizmu, choć osobiście bynajmniej nie zagrożone²⁴. W propagowaniu abstynencji należy unikać niektórych błędów taktycznych; można je określić hasłami: posmak fanatyzmu, agresywność, niedialogowość, postawa prohibicyjna, duch „zakazanego owocu”, pycha doskonałości (H. J. Clinebell: „hollier than thou attitude”). Trzeba raczej podkreślać wolność, odpowiedzialność za siebie i drugich, skromność, tolerancję, miłość.

Trzeźwość odzyskana. Jest ona trudnym owocem procesu metanoi, przezwyciężania — krok za krokiem — alkoholowego nałogu. Ma ona przed sobą jedyną drogę: abstynencję dogonną. W miarę trwania umacnia się, krystalizuje, przybiera formy coraz pełniejsze. Jej kolejne etapy ktoś, kto te sprawy wnikliwie przebadał, scharakteryzował w ten sposób: 1) trzeźwość zaczątkowa, próbująca startować od zera; 2) trzeźwość, która się uczy — z trudem, usilnie, cierpliwie; 3) trzeźwość pojęta i chłonna; 4) trzeźwość na własnych nogach, już samodzielna i twórcza; 5) trzeźwość dająca szczęście²⁵.

Apostolskie i kompetencjne niesienie pomocy współbraciom (często również współsiostrom), będącym w nałogu pijaństwa, to także nasze pastoralne zadanie. Ale to problem osobny — pasjonujący, złożony i trudny.

TRZEŻWOŚĆ WYSOCE ISTOTNYM WYRAZEM UMIARKOWANIA²⁶

Epokę, w której żyjemy, cechuje hedonizm i konsumpcjonizm — bogate w formy. Stąd szczególniejsza rola przypada cnocie umiarkowania. Trzeźwość jest jej przejawem — wysoce istotnym i ważnym.

²³ „Homo Dei” 1959 nr 5 (95), s. 730—733. — Uznano je za najlepiej sformułowany katolicki program abstynencki. Autor *Abstynenckiego credo* dziś podtrzymuje swoje tezy w całej rozciągłości, ubogacając je motywem papieskim — motywem „odpowiedzi Ojcu świętemu”. — Treściwy zarys historii ruchu abstynenckiego w opr. Ks. H. Korży zamieszcza: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973, t. 1, 43—47, pod hasłem *abstynencki ruch*.

²⁴ Por. R. J. H. Kennedy SJ, *Steps to sobriety. The priest — counselor and the excessive drinker*, New York 1966, s. 19—21.

²⁵ Por. H. J. Clinebell, dz. cyt. s. 255—256.

²⁶ Por. P. Lafêteur OP, *Umiarkowanie*, w: *Wprowadzenie do zagadnień*

Umiarkowanie w znaczeniu ścisłym. Systematyka tomistyczna wyraża treść kardynalnej cnoty umiarkowania w trzech tzw. częściach subiektywnych tejże sprawności: we wstrzemięźliwości (będącej umiarkowaniem w jedzeniu i piciu), w trzeźwości i w czystości (niektórzy autorowie z zakresu czystości wyodrębniają jej pogranicze: tzw. wstydlivość, jako czwartą równorzędną część subiektywną umiarkowania). Czy prawidłowa i słuszna jest taka właśnie „lokalizacja” trzeźwości? By na to pytanie odpowiedzieć, wypada w ogólnych przynajmniej zarysach przypomnieć, jaka jest istota i rola kardynalnej cnoty umiarkowania. Taka rekapitulacja będzie zarazem wejściem w moralny klimat trzeźwości.

Umiarkowanie w znaczeniu ścisłym jest moralną sprawnością, która rozciąga panowanie nad dwoma podstawowymi popędami: popędem samozachowawczym (odżywiania się) i popędem zachowania gatunku (seksualnym). Jak wiadomo, dwa wymienione popędy stwarzają gwałtowne napięcia ku działaniu; a działaniu temu towarzyszą bardzo intensywne zazwyczaj uczucia przyjemne. Opanowanie tych napięć, rwących się ku spodziewanym rozkoszom, to zadanie wcale niełatwe. Pełni je właśnie cnota umiarkowania.

Ona to zмага się z żywiołem tych psychicznych energii, by go w miarę potrzeby: hamować, porządkować, niekiedy nawet pobudzać (umiarkowanie nie jest samym tłumieniem, jest rozumnie programowanym umiarem). Św. Tomasz z Akwinu mówił o dwu wspomnianych popędach: „popędy dotykowe”, a więc jakby epidermiczne, naskórkowe. Są one najbardziej gwałtowne, jakby najbardziej „na wierzchu”, najmniej wysubtelnione, najmniej uduchowione. Pozostałe trzy zmysły (wzrok, słuch, powonienie) mogą również działać podniecająco na „popędy dotykowe”; gdy się jednak to zdarza, to jakby w drodze wyjątku, jakby przypadkiem (per accidens).

Dwa omawiane popędy (zwane również pożądaniem: zmysłowymi, cielesnymi, zwierzęcymi, niskimi), nie ujęte dość mocno w karby, mogą się usamodzielić, wyłamać się spod kontroli rozumu, który w takim wypadku — najpierw kapitułuje, a następnie bierze ich stronę (obrazowo: „anioł” przechodzi na służbę „zwierzęcia”). Prowadzi to — jak wiemy — do eskalacji wyuzdanych form zmysłowości. Stąd słusznie umiarkowanie nazwano „cnotą piękną”, kryje w sobie istotnie estetyczne walory — urok i wdzięk, jaki rozciąga harmonia ducha i ciała. Po grzechu pierwotnym rozum panuje z trudem nad sferą emocjonalno-popędową (utracił pierwotną — przyjemność i łatwość). Umiarkowanie

teologicznych. Praca zbiorowa. Teologia moralna. (Bibliografia: Teologia moralna, opracował Ks. Stanisław Olejnik), Poznań—Warszawa—Lublin 1967, s. 958—1035. — A. Gmurowski OP, *Umiarkowanie i powściągliwość*, „Aten. Kapł.” 38 (1935) 342—354. — Pieper J., *Zucht und Mass. Über die vierte Kardinaltugend*, München⁴ 1949.

należy do grona cnót kardynalnych; stwarza bowiem swoisty, oryginalny styl, oraz skupia wokoło siebie liczne cnoty pokrewne. Mówi się, że jest „mniejszą” od reszty cnót kardynalnych, na niej jednak bazują wszystkie sprawności moralne.

Oto problem kolejny — obiektywna norma umiarkowania. Chodzi tu o pytanie: jakie kryterium rozstrzyga, że przyjemności zmysłowe, które towarzyszą zaspokajaniu „popędów dotykowych”, są moralnie godziwe? Otóż obiektywnej normy umiarkowania należy szukać w celowości omawianych popędów. Towarzyszące ich działaniu przyjemności zmysłowe mają zabezpieczać właściwe funkcje tychże popędów. Krótko zatem stwierdzamy, że byłoby naruszeniem moralnego porządku: szukać przyjemności dla nich samych, odrywać rozkoszne doznania od celowości popędów, której służyć powinny (zaspokajanie głodu, pragnienia, prokreacja).

Należy brać pod uwagę również tak zwane cele drugorzędne. Istnieje celowość i celowość; jest celem podtrzymanie sił, lecz także jest celem: posiłek wspólny, proszona herbatka, symboliczna lampka wina, słowem — braterska serdeczność, życzliwość, gościnność (ktoś to pięknie określił: „sakrament człowieczeństwa”).

Umiarkowanie w znaczeniu szerszym. Dwa podstawowe „popędy dotykowe” stanowią tzw. pierwszorzędny przedmiot umiarkowania. Cnoty nie posiadają jednak ostro zarysowanych granic i obszarów działania. Doktryna moralna przenosi pojęcie umiarkowania również na tzw. drugorzędne przedmioty. Należą do nich wszelkie poruszenia sfery popędowo-uczuciowej. Tak więc jakoby popędem można nazwać każdą postać zarówno sympatii (pojętej szeroko: Tomaszowy „amor”), jak i antypatii (Tomaszowe „odium”). W sympatii przedmiot pociąga, w antypatii odpycha. Obydwie mogą być trudnym do opanowania żywiołem²⁷.

Przedmiotem umiarkowania rozumianego szerzej są zatem: 1) tzw. eurofie cielesne (kinetyczne, sportowe, taneczne, widowiskowe); 2) wrażenia zmysłowe (i związane z nimi przyjemności lub przykrości): wzrokowe (kształty, barwy), słuchowe (hałas, muzyka), węchowe (miłe lub przykre zapachy), dotykowe (w znaczeniu potocznym, innym niż to, które wiążemy z „popędami dotykowymi”); 3) tzw. pseudołakomstwa: używanie tytoniu, napojów alkoholowych, innych środków odurzających (pseudołakomstwa prowadzą niekiedy do niebezpiecznych nałogów); 4) wreszcie duchowe uczucia i pożądanja, np. pragnienie uznania, miłości, sławy, wiedzy.

²⁷ P. Laféteur OP (dz. cyt.) ilustruje sytuację porównaniem: tłum żołnierzy upojonych zwycięstwem, gotowych rzucić się na rabunek; oraz tłum żołnierzy rozbitych, ogarniętych paniką, rzucających się do ucieczki; obydwa jednakowo trudne do opanowania.

Wymienione przedmioty drugorzędne dały początek całej konstelacji sprawności moralnych, których treścią jest umiarkowanie w znaczeniu szerszym. Są to tzw. części potencjalne kardynalnej cnoty umiarkowania, a zatem cnoty pokrewne, naśladowujące jej styl. A oto z nich najważniejsze: łagodność, łaskawość, pokora, kultura umysłu (*studiositas*), skromność (jej różne odcienie), *eutrapelia* (cnota humoru i zabawy).

W tym miejscu raz jeszcze powróćmy do pytania: czy słusznie i prawidłowo „lokujemy” trzeźwość w kontekście wyliczonych sprawności? Odpowiadamy: w zasadzie — tak! Nie możemy jednak zgodzić się ze św. Tomaszem na jednoznaczne zaszeregowanie trzeźwości do grupy podmiotowych części umiarkowania. Z „dotykowym popędem” samozachowawczym (odżywiania się) trzeźwość łączy się w sposób dość powierzchowny i luźny. Dla konsumenta napojów alkoholowych przyjemności smakowe, jakich mogą one dostarczyć — zapewne — mają znaczenie, śmiem jednak twierdzić, że nie najbardziej istotne. W tym wypadku ceni się głównie tzw. specyficzne, swoiste, farmakodynamiczne, psychodeliczne działanie alkoholu na centralny system nerwowy (mowa o tym poniżej). Tutaj jeszcze dodajmy, że alkohol oddziałuje ubocznie (*per accidens*) na drugi „popęd dotykowy” — na popęd seksualny: wyzwala go, odblokowuje. Tak więc trzeźwość pośrednio stanowi osłonę czystości. Nie ulega więc kwestii, że trzeźwość ma powiązania z „popędami dotykowymi”.

Najprawdopodobniej jednak w ogólnej strukturze trzeźwości akcent bardziej istotny należy położyć na przedmiot drugorzędny, tj. na obszerną skalę alkoholowych doznań narkotycznych: od lekkiej euforii cielesnej, aż po przeżycia i stany: pseudoestetyczne, pseudoreligijne, pseudomistyczne. Dziś pod tym względem alkohol stawia się na równi z innymi środkami odurzającymi (jako narkotyk stosunkowo łagodny). Głód alkoholowy, będący sztucznie wytworzonym popędem (paradoksalnym instynktem, działającym na zgubę człowieka) kieruje się przede wszystkim ku tym rozkosznym przeżyciom (niekiedy zmierza do celu pośrednio: przez rozładowanie przykrych napięć emocjonalnych). Trzeźwość jest zatem cnotą w swojej treści złożoną: zawiera w sobie elementy umiarkowania pojmowanego ściśle, łącznie ze składnikami umiarkowania w znaczeniu bardziej szerokim.

SPOJNOŚĆ TRZEŻWOŚCI Z ASCEZĄ ²⁸

Trzeźwość (jak zresztą cnota umiarkowania w ogóle) otwiera szerokie pole dla wyrzeczeń, dla różnych rodzajów ascezy. Oto niektóre jej

²⁸ Por. P. Lippert, *Um eine neue Sicht von Busswerk und Enthaltensamkeit*, „Sobrietas. Wissenschaftlich-praktische Vierteljahresschrift für Lebenserneuerung

formy w skondensowanym zarysie. **Asceza rzeczowa.** Pokrewna ascezie moralnej (niezbędnej, by żyć w zgodzie z sumieniem). Ma za przedmiot wartości doczesne, nie sięga po dobro najwyższe. Nakłada skuteczne hamulce postawie hedonicznej i konsumpcyjnej. Wartość jej można zilustrować przykładami: jako trzeźwość i abstynencja zabezpiecza wiele dóbr obiektywnych — indywidualnych i społecznych; w sferze seksu staje się „ascezą, mającą skierować na dobrą drogę erosa, który uległ wypaczeniu na skutek grzechu pierworodnego”²⁹.

Asceza solidarności. Teologia moralna głosi dziś tezę o solidarności w dobru i złu. Doktryna o podwójnej solidarności tłumaczy potrzebę ascezy solidarności. Doskonałą jej ilustracją jest „Abstynenckie credo”, omówione powyżej. — **Asceza wiary.** Biblijne pojęcie pokuty i wiary są do siebie zbliżone: „Pokutę czyńcie i wierźcie Ewangelii” (Mk 1,15). Spójność pokuty i wiary podkreśla również Konstytucja Apostolska „Paenitemini”³⁰. Istnieją akty o dużym ładunku: i pokuty i wiary, np. decyzja zerwania z nałogiem pijaństwa, abstynencja wybrana na stałe.

Asceza krzyża. Chrzest wszczepia nas w Chrystusa, zanurza w Jego Tajemnicę Paschalną. Paschalny styl życia to naśladowanie Chrystusa (Mt 16,24 i in.), to obumieranie na wzór ziarna pszenicznego (J 12,24), to dążenie przez śmierć do życia (Mt 16,25 i in.), to ewangeliczny paradoks — przemiany smutku w radość (J 16,21), to wreszcie dopełnienie cierpienia Mistycznego Ciała Chrystusa (Kol 1,14). Praktyka cnoty trzeźwości w epoce hedonizmu i konsumpcjonizmu staje się w sposób szczególny udziałem w Krzyżu Chrystusa.

Asceza eschatologiczna. Doczesne wartości są niestałe i względne. Należy się od nich wyzwalać. Przemija bowiem postać tego świata (por. 1Kor 7,29—31). Obowiązuje wierzących postawa trzeźwości i czuwania (por. 1 P 5,8). Dwie odmienne postawy eschatologiczne ilustruje przypowieść o słudze wiernym i niewiernym (Mt 24,48—51).

Wymienione formy ascezy znajdują zrozumienie u ludzi współczesnych. Trzy formy ascezy specyficznie chrześcijańskiej (wiary, krzyża i eschatologicznej) pomagają znaleźć odpowiedź na trzy zagrożenia, których lęka się człowiek współczesny: na zagrożenie przez absurd (asceza wiary), — przez możliwy kataklizm i śmierć (asceza śmierci), — przez zatopienie się w konsumpcji (asceza eschatologiczna).

und Volksgesundung”, J. 1968, H. 3, s. 91—99. — P. Lafêteur OP, dz. cyt., s. 977—980.

²⁹ J. Guittou, *Kobieta. Miłość. Rodzina*, Warszawa 1978, Pax, s. 134.

³⁰ (17 II 1966).

II. PASTORALNA FORMACJA TRZEŻWOŚCIOWA

Kształtowanie postawy trzeźwości w jednostkach i grupach społecznych dokonuje się w procesie systematycznego i planowanego wychowania do trzeźwości. Poruszymy w tym miejscu następujące tematy (z konieczności pobieżnie): podmiot wychowujący; przedmiot formacji; założenie wyjściowe; oczekiwany cel wychowawczy; alkoholowe realia; treści biblijne; treści etyczno-moralne; właściwy klimat życiowy; stosowane metody; trzeźwość a pseudoreligie.

PODMIOT WYCHOWUJĄCY (INSTYTUCJE WYCHOWUJĄCE)

Oto one: rodzina, Kościół (parafia), szkoła, środowisko społeczne jako całość; to ostatnie oddziałuje przez — panujący obyczaj; odziedziczone tradycje; kulturę; urzędy państwowe; organizacje społeczne; związki zawodowe; stowarzyszenia trzeźwościowe, jak: SKP, PCK, harcerstwo, kluby abstynentów, koła św. Stanisława (Diec. Tarnowska) i in.; środki społecznego przekazu: książki, prasę, kino, radio i telewizję. Działania wymienionych instytucji wzajemnie się zazębiają, przenikają, uzupełniają. Niekiedy któraś z nich może wchodzić pozostałym w drogę, źle spełniać swoje zadania, raczej szkodzić niż służyć wielkiej narodowej sprawie trzeźwości.

Rodzina, parafia i szkoła — to niewątpliwie trzy najważniejsze nauczycielki trzeźwości. Szkoła realizuje program opracowany ogólnie³¹; czyni to lepiej lub gorzej. Poświęćmy po parę uwag rodzinie oraz parafii. Vaticanum II nazywa rodzinę „domowym niejako Kościołem” (KK 11) i „pierwszą szkołą cnót społecznych” (DWCH 3). Jest więc i szkołą trzeźwości. Ks. J. Tarnowski poświęcił mądre i piękne studium podstawowej roli rodziny w wychowaniu do trzeźwości³². Zanalizował w nim — wnikliwie i wielostronnie — trzy podstawowe problemy: „ja” wobec otoczenia; „ja” wobec siebie; „ja” wobec Boga. Ich poprawne albo wadliwe rozwiązanie w ramach życia w rodzinie rozstrzyga — jak twierdzi Autor — o trzeźwości młodego człowieka lub o jego wejściu na drogę pijaństwa (ewentualnie — innych form dewiacji).

Inna wielka wychowawczyni — parafia — dysponuje niezrównanymi środkami oddziaływania, które zdawały egzamin przez wieki. Z nich najważniejsze to: katecheza, ambona i konfesjonał³³. Pewien doświad-

³¹ Por. cenną pracę zbiorową: *Abstynencja. Trzeźwość. Profilaktyka wychowawcza*, Warszawa 1966, ZGSKP, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych.

³² J. Tarnowski, *Podstawowa rola rodziny w wychowaniu do trzeźwości*, „Chrześcijanin w świecie” 1979 nr 3 (75-), s. 39—53.

³³ Por. H. Pagiewski CSSR, *Ambona i konfesjonał w tworzeniu obyczaju trzeźwości*, „Homo Dei” 1975 nr 3 (161), s. 193—201.

czony duszpasterz proponuje kilka podstawowych założeń wychowawczej akcji trzeźwościowej w parafii: 1) jak najdłużej bronić młodzież przed zetknięciem się z alkoholem; 2) liturgię sakramentów i rodzinne uroczystości z ich przyjmowaniem związane oderwać od zwyczaju picia alkoholu; 3) przekonać matki i dziewczęta o szkodliwości picia alkoholu ze względu na potomstwo; 4) młodzieży męskiej, jeszcze nie rozpitej, dodać bodźca do wytrwania w trzeźwości; 5) utrudniać przynajmniej picie z okazji religijnych uroczystości, gdy się nie da zupełnie zlikwidować³⁴.

Kompleksowy — organizacyjny i metodyczny — program duszpasterskiego działania zawierają — przypominane raz po raz — „Wytyczne Episkopatu Polski dla kościelnej działalności trzeźwościowej”³⁵. Cel i charakter tej działalności dobrze określa zasada, będąca osią „Wytycznych”: „przez dobrowolną, całkowitą abstynencję wielu do trzeźwości stanowej i zawodowej wszystkich”. Świetnym komentarzem do „Wytycznych” i ich ubogaceniem jest „List Prymasa Polski do kapłanów w sprawie wzmocnienia kościelnej działalności trzeźwościowej”, cytowany już wyżej. Kładzie on nacisk szczególny na Parafialną księgę trzeźwości i na *Żłw. Parafialne Apostolstwo Trzeźwości* (tj. na parafialny aktyw trzeźwościowy). Pcszczególne diecezje posiadają ponadto swoje lokalne programy, oparte niekiedy o synodalne statuty (np. Archidiecezja Krakowska). Dodać tutaj wypada, że w Polsce posiadamy dobrze prosperujący ośrodek szkoleniowy dla kapłanów, alumnów i świeckich działaczy trzeźwościowych; jest nim „Dom Rekolekcyjny Duszpasterstwa Trzeźwości” przy klasztorze OO. Kapucynów w Zakroczymiu³⁶.

PRZEDMIOT FORMACJI (PODMIOT WYCHOWYWANY)

Wychowanie trzeźwościowe to wychowanie permanentne, trwające bez przerwy, wszystkich obejmujące. Każdy z nas bowiem — w mniejszej lub większej mierze — potrzebuje umocnienia w postawie trzeźwej. Położenia fundamentów pod cnotę trzeźwości i ich pilnego ugrun-

³⁴ S. Falkowski, *Spoleczność parafialna — szkoła trzeźwości*, w: *Antropologiczne kategorie trzeźwości. Materiały ogólnopolskiego sympozjum pastoralnego*, 20—21 czerwca 1978 r., s. 41—47.

³⁵ *Wytyczne Episkopatu Polski dla kościelnej działalności trzeźwościowej*, przyjęte przez Episkopat w dniu 17 VI 1959 r., a znowelizowane 1 VI 1971 r. na 124 Konferencji Plenarnej w Warszawie.

³⁶ Por. T. Krzysowski, *Dom Rekolekcyjny duszpasterstwa trzeźwości przy klasztorze OO. Kapucynów w Zakroczymiu*, w: *Antropologiczne kategorie trzeźwości ...*, s. 85—92. — H. Korża, *Spoleczna polityka duszpasterstwa trzeźwościowego*, w: *Antropologiczne kategorie trzeźwości ...*, s. 59—65. — Tenże, *ABC wychowania trzeźwościowego*, „Aten. Kapł.” 83 (1974) 173—200.

towywania potrzebują przede wszystkim dzieci i młodzież. Ta więc grupa społeczna jest właściwym i głównym terenem trzeźwościowego oddziaływania. Powszechne zdumienie i podziw w świecie budzi trzeźwość wspólnot żydowskich. Rzadki ten fenomen tłumaczą niektórzy socjologowie praktyką wdrażania już małych dzieci żydowskich w szacunek — niemal w kult religijny — w stosunku do wina, którego (tak się naucza) nie wolno nigdy nadużyć. Instruktaż ten dokonuje się głównie w ramach rytuału zwanego „kiddusz”, sprawowanego w przeddzień szabat³⁷.

W sposób nieco podobny zaprawiają swe dzieci do cnoty trzeźwości rodziny w krajach romańskich, w krajach kultury wina. W tym celu podaje się maluchom — na równi ze starszymi — symboliczną szklanczkę wina (n.b. bardzo rozcieńczonego), z odpowiednim pouczeniem, skutecznie popartym przez stały i niezawodny przykład trzeźwego otoczenia dorosłych. Pod adresem tej praktyki — zapewne — możemy dziś wnosić uzasadnione sprzeciwy. Jej jednak zdumiewająca skuteczność dowodzi niezbicie słuszności tezy, że trzeźwościowa formacja zaczyna się w najwcześniejszym dzieciństwie, a treść jej stanowią nie tyle słowne deklaracje i pouczenia, co budujący przykład rodziców i otoczenia.

Szczególnie czujnej troski i kompetentnej pomocy potrzeba dorastającej młodzieży, przeżywającej emocjonalne burze, związane z dojrzewaniem. Trzeźwa atmosfera w rodzinie to cenna życiowa jej szansa. W tym wieku młodociani zaczynają pić poza domem, w gronie kolegów, często niestety w nadmiarze, najczęściej w oparciu o motywy zgoła fałszywe. A oto mądre i cenne rady, jakich udziela nastolatkom R. G. McCarthy, znany amerykański pedagog: 1) „pić albo nie pić” — to dylemat wagi ogromnej; jak najgruntowniej go przemyśl, zanim podejmiesz decyzję; 2) z decyzją cierpliwie zaczekaj do pełnej dojrzałości; 3) ważny ten wybór podejmuj w oparciu o bardzo solidną, wszechstronną i bezstronną znajomość alkoholowych realiów; 4) jako dorastający młody człowiek, wchodzący w prawdziwe życie, wnieneś wniknąć gruntownie w istotę alkoholowej choroby, gdyż potencjalnie grozi ona i tobie³⁸.

Trzeba zawsze pamiętać, że wielu młodych (i nie młodych) nie dlatego pije, że czują się dorosłymi, ale dlatego, że nie umieją (lub nie umieli) poradzić sobie z problemami dojrzewania; w ten sposób wkro-

³⁷ Por. Ch. R. Snyder, *Alcohol and the Jews*, New Brunswick 1960 — za: G. Siegmund, *Rausch und Religion*, Hamm/Westfalen, b.r., s. 19. — J. E. Keller, dz. cyt., s. 150.

³⁸ R. G. McCarthy, *Teenagers and alcohol*, New Haven 1956, s. 60 — za: J. E. Keller, dz. cyt., s. 150—151.

czyli na drogę wiodącą wprost do nałogu. Alkoholicy to ludzie, którzy swoich trudnych problemów — moralnych, psychologicznych, społecznych — nie chcieli (lub nie umieli) rozwiązać konstruktywnie i trzeźwo³⁹.

Założenie wyjściowe⁴⁰

Chodzi o sedno sprawy — o pryncypium działania, które byłoby słuszne moralnie i naukowo. W tej materii panuje do dzisiaj dość znaczna różnica poglądów. Wszystkie możliwe założenia wyjściowe dadzą się z grubsza sprowadzić do trzech ujęć klasycznych. Pierwsze z nich jest skrajnie abstynenckie: alkohol sam w sobie jest złem; Pismo św. potępia wszelkie napoje alkoholowe jako źródło różnorakiego zła.

Sformułowanie drugie jest również abstynenckie, lecz mniej radykalne, bardziej umiarkowane: nie wychodzi z przesłanek biblijnych, lecz naukowych; abstynencję postuluje z analizy działania alkoholu na psychofizyczny organizm człowieka, z uwarunkowań kulturowo-obyczajowych pijaństwa, ze skutków społecznych pijaństwa i alkoholizmu, z potrzeby odpowiedzialności społecznej; dopuszcza dialog z „credo” nieabstynenckim.

Trzeci wreszcie wariant ma postać abstynencko-umiarkowaną: źródło alkoholizmu — zakłada — leży najpierw w osobowości człowieka, a wtórnie dopiero w butelce i w warunkach społecznych; gruntownie i szeroko należy więc uświadamiać; o wyborze właściwej drogi — abstynenckiej lub umiarkowanej — każdy decyduje w swoim własnym zakresie, w swoim własnym sumieniu. Na tym miejscu wypada po prostu tylko przypomnieć, że stanowisko katolickiej teologii moralnej najbardziej zbliża do tej trzeciej koncepcji.

Oczekiwany cel wychowawczy⁴¹

W zależności od założenia wyjściowego jest nim ukształtowanie w wychowywanych cnoty trzeźwości, bądź abstynenckiej, bądź alternatywnie — abstynenckiej lub umiarkowanej. Trzeba szczerze powiedzieć: nadzieję, że wszystkich zdołamy uchronić przed pijaństwem i alkoholizmem, jesteśmy zmuszeni ocenić jako zbyt optymistyczną i raczej mało realną. Umiarkowany pesymizm, płynący z życiowych do-

³⁹ Por. J. E. Keller, dz. cyt., s. 151.

⁴⁰ Por. tamże, s. 138 nn.

⁴¹ Por. tamże.

świadczeń, w niczym nie przekreśla faktu, że staranne oddziaływanie wychowawcze przynosi owoce zbawienne: przygotowuje do wzmożonej czujności i ostrożności w stosunku do potencjalnych źródeł alkoholizmu; pozwala dostrzec podmiotowe przesłanki choroby alkoholowej u siebie (np. nietypowe reakcje na alkohol, nietypowe potrzeby psychiczne, mogące doprowadzić do charakterologicznych wypaczeń i nałogów w ogóle); kształtuje bardziej nowoczesne i bardziej chrześcijańskie postawy wobec dotkniętych chorobą alkoholową; sprawia, że alkoholicy chętniej szukają pomocy.

Sam jednak proces wychowania nie zmieni biochemii człowieka, nie zlikwiduje również poważniejszych zaburzeń psychicznych, emocjonalnych konfliktów, głębszych form nieprzystosowania. Niekiedy zachodzi konieczność leczenia (psychoterapii, socjoterapii). Teza o istnieniu tajemniczego czynnika fizjologicznego, który warunkuje chorobę alkoholową, jest jeszcze wciąż aktualna. Adekwatna przyczyna alkoholowej choroby jest wciąż niedostępna i tajemnicza (tajemnicą np. zostaje fakt, że od takich samych psychicznych napięć alkohol jednych uwalnia, innych zaś nie uwalnia). Wobec tych niewiadomych trzeźwościowa profilaktyka może się cieszyć skutecznością jedynie ograniczoną i połowiczną⁴².

Na obecnym etapie rozwoju wiedzy o alkoholu wolno stwierdzić, że trzeźwościowe wychowanie z całą pewnością zmienia, modyfikuje, umacnia postawy uprzednio przyjęte; pogłębia ponadto świadomość, że wybrana droga jest słuszną; pomaga abstynentowi, by wiedział, dlaczego jest abstynentem; umiarkowanemu, by był świadom, czym jest alkohol i jakie potencjalne zagrożenia w sobie kryje; by młodociani w ogóle byli w pełni świadomi istoty alkoholizmu: jego etiologii, skutków, terapii. Słowem: wychowanie trzeźwościowe ma pomóc młodym w dążeniu do pełnego rozwoju ich osobowości moralnej — w skali indywidualnej i społecznej. A to wcale niemało⁴³.

ALKOHOLOWE REALIA

Alkohołem, jego działaniem na ustrój człowieka, skutkami tego działania, zapobieganiem tym skutkom — zajmuje się wiele dyscyplin naukowych, takich jak: chemia, biochemia, fizjologia, toksykologia, psychologia, psychopatologia, psychiatria, socjologia, medycyna internistyczna,

⁴² Por. F. Głód, *Psychologiczne uwarunkowania trzeźwości*, w: *Antropologiczne kategorie trzeźwości ...*, s. 23—29.

⁴³ Por. G. Maddox, *Community factors in alcohol education. A report of The Second Conference on Alcohol Education, held October 16, 17, 18, 1961 at Stowe, Vt.* — za: J. E. Keller, dz. cyt., s. 142.

higiena ogólna i psychiczna, higieny odżywiania, prawo, statystyka, ekonomia, kryminologia, pedagogika, archeologia, etnologia, kulturologia, religioznawstwo.

Ponadto w oparciu o metody różnych dyscyplin bada się skutki społeczne alkoholizmu, jak: wypadkowość drogową i przemysłową, rozpad rodzin, tragiczny los dziecka, przestępczość dorosłych i nieletnich, choroby społeczne (m. in. choroby weneryczne); organizuje się profilaktykę przeciwalkoholową; organizuje się leczenie alkoholików; tworzy się nowoczesne metody duszpasterstwa trzeźwościowego. Alkohol ma poczesne miejsce w literaturze pięknej, a także w środkach masowego przekazu. — Są to tzw. alkoholowe realia. Systematyczne przekazywanie wychowywanej młodzieży określonego quantum wiedzy o alkoholu należy głównie do obowiązków szkoły. Ale także duszpasterz, pragnący oddziaływać skutecznie, musi obficie korzystać z dorobku współczesnej alkoholologii⁴⁴.

Treści biblijne⁴⁵

Trzeźwościową doktrynę biblijną staramy się podawać krytycznie i obiektywnie. Winnice, krzew winny, winogrona, wino — to temat, który tak często podejmują autorzy natchnionych ksiąg. Badania archeologiczne, filologiczne, egzegetyczne naświetliły wyczerpująco miejsce, jakie zajmowało — i rolę, jaką odgrywało — wino w życiu, w obyczaju, w kulturze, w liturgii, w literaturze (przypowieści, porównania, symbole, metafory) Izraelitów w tamtych biblijnych czasach. Uprawiano wówczas winnice na wielką skalę, produkowano duże ilości wina, które spożywano głównie w czasie uczt, z okazji uroczystości religijnych i świeckich, a także stosowano jako środek leczniczy (np. przy schorzeniach żołądka, okaleczeniach).

Pismo św., jak wiemy, ocenia wino pozytywnie, jako dar Boży, i nie sprzeciwia się umiarkowanemu korzystaniu z tego napoju, jednak surowo potępia pijaństwo. Od czasów machabejskich przyjął się zwyczaj

⁴⁴ Polska literatura trzeźwościowa może się poszczycić imponującą ilością książek, broszur i artykułów. Wymienię tylko dwie pozycje, ważne dla duszpasterzy: *Zarys alkoholologii*. Praca zbiorowa (na prawach rękopisu), Kraków 1965. — T. J. Krzyszowski, *Autentyczny postęp czy zacofane uzależnienie. Przewodnik abstynenta i działacza trzeźwości*, Zakroczym 1978. — Posiadamy też czasopisma: tygodnik „Zdrowie i Trzeźwość”; miesięcznik „Problemy Alkoholizmu”; dwumiesięcznik „Biuletyn Domu Rekolekcyjnego Duszpasterstwa Trzeźwości w Zakroczymiu”.

⁴⁵ Por. J. Synowiec OFMConv. *Zagadnienie wina w Piśmie św.* (maszynopis; źródłowa cenna pozycja). — V. Zapletal OP, *Der Wein in der Bibel. Kulturgeschichtliche und exegetische Studie*, Freiburg im Br. 1920, Biblische Studien 20. B., 1. H., Herder.

mieszania wina z wodą (z dużą nadwyżką wody). Starożytni Izraelici znali także abstynencję od wina. Byli do niej zobowiązani kapłani podczas służby liturgicznej (por. Kpł 10, 9). Nie piły wina zaprzyjaźnione z Izraelem szczepy Rechabitów i Nabatejczyków, wierne koczowniczemu trybowi życia (por. Jr 35). Z motywów ascetycznych od wina powstrzymywali się — okresowo lub stale — tzw. nazirejczycy (por. Lb 8,9). Nie wolno było pić wina złożonego w ofierze bóstwom pogańskim. Ewangelie i wszystkie pozostałe księgi Nowego Testamentu przyjęły w całości nakreślony tu starożydowski pogląd na wino oraz praktyczny do niego stosunek.

Niektóre teksty biblijne, zawierające trzeźwościową moralną doktrynę, wykorzystywaliśmy wcześniej. W przekazie treści biblijnych trzeba do nich nawiązywać bez przerwy. Bezcenny wprost materiał tekstowy, mogący posłużyć za podstawę do komentarzy, dyskusji, konferencji jest zawarty w fragmentach biblijnych, prezentujących postacie i sytuacje związane z winem, trzeźwością, abstynencją; np. historia Noego, Daniela, Judyty (przeciwieństwo — Holofernes), Estery, Samsona, Samuela, Jana Chrzciciela (przeciwieństwo: Herod Antypas); postać Jezusa Chrystusa (Kana Galilejska, Ostatnia Wieczerza), św. Pawła (znamienne wypowiedzi)⁴⁶ itp. Pismo św. nie rozwiązuje wprost dylematu: pić albo nie pić; dostarcza jednak natchnionych przesłanek, by każdy mógł go rozwiązać dla siebie.

Treści etyczno-moralne

Najwięcej winno się mówić o samej cnotie trzeźwości, a zatem o wszystkim, co wchodzi w zakres niniejszego eseju. A więc: o elementach składowych tej cnoty — biblijnych i rozumowych. O jej założeniach ogólnych, i o praktycznych konkretnych normach. Wiadomo, jak bardzo są dziś rygorystyczne: po prostu abstynenckie lub prawie abstynenckie. Wychowywać, to znaczy przypominać o tym bez przerwy, aż do znudzenia. Nie uciekając przy tym w slogany i ogólniki. To także wieloletnia pomoc, udzielana młodzieży, w wyborze najlepszej dla niej trzeźwej życiowej drogi. To również — podkreślmy mocno — gorąca troska, by młodzieżowy front abstynencki był liczny, prężny i apostołski.

Wychowywać, to ciągle utrwać na raz obranej drodze. To także pogłębiać motywy — świadome ich przeżywanie. Przypominać nareszcie potrzeba, że trzeźwość rozumiana dosłownie musi mieć swoje

⁴⁶ Por. F. Kirstein, *Duszpasterstwo zwyczajne w służbie trzeźwości*, w: *Zarys alkoholologii ...*, s. 152 n.

korzenie w trzeźwości pojętej szeroko: w odporności życiowej na wszelkie hedoniczne pokusy.

Właściwy klimat duchowy

Trzeźwość dojrzewa w klimacie pogody ducha i radości. Niebezpieczeństwo sięgania po różne sztuczne podniety może zażegnać jedynie upojenie święte i boskie. Mówi o nim Platon w dialogu „Phaidros”. Upojenie święte staje się źródłem artystycznego natchnienia, początkiem wszystkich sztuk pięknych. W nich piękno ziemskie zapala erosa, by ruszał na poszukiwanie piękna nieskończonego. Ludzkiego ducha porywa i unosi (wyjaśnia Platon) zaprzeg niejednolity: złożony z rumaka krwi najprzedniejszej oraz ze szkapy parszywej i podłej. To właśnie rumak szlachetny wiedzie do boskich upojeń, szkapa natomiast — do niskich, podłych, marnych, nikczemnych. Mit to wymowny i mądry⁴⁷.

Bogactwa szlachetnych wzruszeń są w stanie dostarczyć dwie cnoty, skromne i mało znane, pokrewne cnocie trzeźwości: studiositas i eutrapelia⁴⁸. Pierwsza z nich to dość rzadka umiejętność pielęgnowania dobrych, pożytecznych, uszlachetniających zainteresowań i „hobbies”; to pasja zaspokajania ciekawości zdrowej, wzniosłej, chwalebnej. Eutrapelia z kolei jest cnotą dobrego humoru, odpoczynku i rekreacji, zabawy i towarzyskiej galanterii. Pomaga racjonalnie i pożytecznie zagospodarować czas wolny. Czas wolny, godziwa rozrywka — indywidualna, zbiorowa, masowa — to problem bardzo istotny, jeden z problemów kluczowych w profilaktyce trzeźwościowej, traktowanej serio i nowocześnie⁴⁹. Temat to jednak szeroki jak rzeka. Wyczerpać go tu niepodobna.

A oto inny temat, niemniej szeroki i niemniej ważny: chrześcijaństwo jako zjawisko fascynujące, przeżywanie wiary jako przygoda upajająca, niepowtarzalna. Sobór Watykański II podjął ogromne, wprost gigantyczne dzieło odnowy, mające na celu ukazanie Kościoła w jego pełniejszym blasku, ewangelicznej Dobrej Nowiny — w całej przepastnej jej głębi. Tajemnicy Paschalnej — w jej wstrząsającej wymowie. Zbyt często słyszy się skargi, że uczuciowa „otoczka” polskiego katolicyzmu za mało wypływa z prawd wiary, z głębszego ich przeżywania, za bardzo natomiast z rodzimych naszych tradycji, z barwnego polskiego folkloru⁵⁰. Jest więc chyba na czasie hasło powrotu do źródeł:

⁴⁷ Por. G. Siegmund, dz. cyt., s. 15, 60.

⁴⁸ Por. P. Laféteur OP, dz. cyt.

⁴⁹ Por. *Problemy realizacji wypoczynku po pracy i nauce*. Materiały z konferencji naukowej w Zielonej Górze, 7—9 III 1969 r., Warszawa 1971.

⁵⁰ Por. J. Tarnowski, art. cyt., s. 51 nn.

do Pisma św., do liturgii. Ważne momenty — życiowe, liturgiczne, rodzinne: chrzest, I Komunię, ślub, pogrzeb — ujmuje się prawie powszechnie w oprawę alkoholową⁵¹. W tej sytuacji parodią — a nawet bluźnierstwem — byłoby mówić o upojeniu świętym i boskim, emanującym z wiary; z wiary, która urzeka, olśniewa i fascynuje. Pseudoreligia zajęła miejsce należne religii.

Czas najwyższy, by wstrząsnąć opinią, by uderzyć na alarm („to ja, gdybym mógł w słońce jak w gong bić, biłbym na alarm” — J. Haraśymowicz). Wzrusza swoją prostotą i swoją życiową prawdą modlitwa — prośba — o pogodę ducha, powtarzana przez alkoholików anonimowych nader często, niemal bez przerwy⁵². Wielu z nich w Piśmie św., w modlitwie, w ascezie, w apostołacie, w liturgii znalazło to, czego nie dała im (bo dać im nie mogła) wódka: upojenie święte i boskie, upojenie nadprzyrodzone⁵³.

Stosowane metody⁵⁴

Na przestrzeni minionych lat praktyki wychowawczej wykryształizowało się wiele form trzeźwościowego oddziaływania. Oto niektóre z nich: 1) metoda „straszenia”, która szczególnie mocno podkreśla ujemne skutki wypływające z używania narkotyków; 2) metoda perswazji, przygotowująca grunt dla podjęcia osobistej decyzji przez naświetlenie problemu z różnych punktów widzenia, w miarę możliwości — ze wszystkich istotnych stron; 3) metoda autorytetu: zaprasza się z prelekcjami trzeźwościami wybitnych alkoholologów, doświadczonych działaczy, a także byłych alkoholików (narkomanów); 4) metoda seminaryjna: referaty i pogadanki wygłaszają sami, wcześniej przygotowani uczniowie; 5) metoda teoretyczno-ideologiczna: problem studiuje się na szerokim tle filozoficznym, teologicznym, społecznym, gospodarczym, wychowawczym; 6) metoda samoedukacyjna: stara się rozwijać w młodzieży odpowiedzialność społeczną przez pracę w małych dyskusyjnych zespołach; 7) metoda imprezowa, postawę trzeźwą stara się tworzyć przez filmowe pokazy, inscenizacje, big beat i piosenkę, kulturalne imprezy, zbiorowe modły, towarzyskie pogodne wieczory.

⁵¹ Por. F. Kirstein, art. cyt., s. 149 nn.

⁵² Por. R. J. H. Kennedy, dz. cyt., s. 74 nn (tekst modlitwy wraz z komentarzem).

⁵³ Por. M. C. Collins, *Defeating alcoholism. The Fairview Way*, Philadelphia 1966, s. 264 nn.

⁵⁴ Por. G. N. Braucht i in., *Drug education. A review of goals, approaches and effectiveness, and a paradigm for evaluation*, „Quarterly Journal of Studies on Alcohol”, v. 34 (1973) 1279—1292. — H. Korża, obydwie cyt. art.

Historia pierwotnych kultów ekstatycznych, odurzających, orgiastycznych, które w młodzieżowych środowiskach niektórych krajów dziś żywiłowo się odradzają, nie została dotąd opracowana w całości. Sporó światła na ten pasjonujący temat rzuciły prace słynnej trójki niemieckich werbistów: Schmidta, Koppersa i Gusindego⁵⁶. Stosunkowo łatwo odgadnąć, jaka była geneza tych prastarych kultów: Człowiek pierwotny szukał kontaktu ze światem innym — światem prawdziwym, lepszym, w pełni rzeczywistym. Wierzył, że najbardziej skutecznym środkiem połączenia się z wymarczonym światem nadprzyrodzonym jest ekstaza. Człowiek pierwotny bowiem odkrył ekstazę; odkrył ją przypadkiem; przypadkiem również odkrywał (i drogą doświadczenia doskonalili) różne sposoby wprowadzenia się w stan ekstazy.

Początkowo były to metody skomplikowane i trudne: określona postawa ciała, bezruch, wewnętrzna koncentracja, medytacja, odpowiednie ruchy (taniec), uczucie silnego bólu wywoływane sztucznie, tańce o charakterze seksualnym, wielodniowe posty (wywołują sztuczne delirium; są praktykowane przez Indian, celem spotkania się z bóstwem opiekuńczym, w ramach młodzieńczej inicjacji w życie dorosłych). Wymienione praktyki przyczyniły się do powstania różnych form szamanizmu i yogi. Z czasem sięgnięto do środków łatwiejszych i prostszych: zaczęto posługiwać się peyotlem, opium, haszyszem, napojami alkoholowymi, dymem spalonych odurzających roślin, oparami potraw ofiarnych. Tak narodziły się pierwotne kultury ekstatyczne, odurzające, orgiastyczne.

⁵⁵ Literatura do tego tematu jest bardzo bogata. Oto niektóre pozycje: P. Beck, *Die Ekstase*, 1906; K. Beringer, *Der Meskalinrausch*, 1927; M. Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, 1962; M. Eliade, *Yoga, Unsterblichkeit und Freiheit*, 1960; Ph. de Felice, *Poisons sacrés, ivresses divines*, Paris 1959; P. Fouquet, *Alkohol und Religionen*, „Sobrietas. Wissenschaftlich-praktische Vierteljahresschrift für Lebenserneuerung und Volksgesundung”, J. 1964, 128—134; B. Häring u. a., *Suchtgefahren — eine Aufgabe der Seelsorge*, b.r.; K. Jankowski, *Hipisi w poszukiwaniu ziemi obiecanej*, Warszawa 1972; H. Jeanmaire, *Dionysos*, Paris 1951; H. Marzell, *Zauberpflanzen, Hexentränke, Brauchtum und Aberglaube*, 1964; S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, Narkomania, 504—510; V. A. Reko, *Magische Gifte. Rausch — und Betäubungsmittel der Neuen Welt*, 1938²; R. de Ropp, *Bewusstsein und Rausch. Drogen und ihre Wirkung*, 1964; H. Smarzyński, *Narkomania wśród młodzieży. Hipisi*, Kraków 1974; G. Siegmund, *Rausch und Religion*, Hamm/Westfalen, b.r.; G. Siegmund, *Der Traum*, 1949; G. Wagner, *Entwicklung und Verbreitung des Peyote-Kultes*, b.r.; J. Winthuis, *Mythos und Kult der Steinzeit*, 1935.

⁵⁶ Por. np.: W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 1929; — W. Koppers, *Unter Feuerland-Indianern*, 1924.

Na ślady ekstazy natrafiamy w księgach Starego Testamentu, np. w scenie spotkania Saula, którego Samuel właśnie namaścił na króla, z grupą proroków schodzących z wyżyn i prorokujących; duch prorocki udzielił się również Saulowi (1 Sm 10,5 nn; por. 1 Sm 19,19nn). Ludy indo-irańskie posługiwały się tajemniczym napojem „soma”. Składano go w ofierze bogom (modlitwy ofiarne zachowały się po dzień dzisiejszy). „Soma” uchodziła za napój nieśmiertelności: wiercono, że leczy, umacnia, zapewnia długowieczność.

Do kultów ekstazy, odurzających, orgiastycznych należy zaliczyć — bliższy naszemu kulturowemu kręgowi — kult Dionizosa. Bóstwo to było pochodzenia azjatyckiego. Grecy włączyli je do grona mieszkańców Olimpu. Rzymskim odpowiednikiem Dionizosa był Bachus. Uroczystości ku czci boga wina, obchodzone tak w Grecji jak i w Rzymie, przybierały postać pijackich orgii (orgie dionizyjskie, bachanalie). Związane z nimi nadużycia około roku 200 przed Chrystusem musiał poskramiać senat rzymski. Friedrich Nietzsche skonstruował modne dziś przeciwieństwo: Dionizos — Apollo, upatrując w pierwszym symbol kultury „upojenia”, w drugim — symbol kultury racjonalnej, surowej, trzeźwej. Takie kontrastowe ustawienie obydwu bóstw — ściśle rzecz biorąc — nie odpowiada mitologii i greckim praktykom religijnym (w kulcie Apolla stosowano również środki odurzające, czego dowodem są delfickie pytie). Jest to więc przeciwstawność stylizowana i umowna.

U Celtów napojem świętym był wyciąg z jęczmienia (rodzaj piwa). Analogiczny napój Germanów nazywał się „met”. Upijano się przy różnych okazjach. Z tego napoju składano umarłym ofiary. Z mocno zakorzenionymi zwyczajami alkoholowymi plemion germańskich mieli sporo trudności apostołowie Niemiec: św. Kolumban i św. Bonifacy.

Zgodnie z poglądem dzisiejszym, średniowieczne praktyki czarodziej-skie były także rodzajem ekstazy. W związku z tym przypuszcza się, że tzw. „maść czarownic” była w gruncie rzeczy kompozycją wywarów z odurzających ziół. Natarcie się tą maścią sprowadzało sen narkotyczny, pełen bajecznie kolorowych wizji i rozkosznych doznań (np. wrażenia napowietrznych lotów, o których wspominają dość często akta procesów przeciwko czarownicom).

Na szczególniejszą uwagę zasługują ekstazy kultury starych Azteków, są bowiem do dziś atrakcją i wyjątkowo silną pokusą. Były to kultury: peyotlowy i teonanácatlowy. Peyotl jest gatunkiem meksykańskiego kaktusa, który „pozwala widzieć duchy”; zawiera bowiem aktywny związek psychodeliczny — mekskalinę. Powoduje stany ekstazy (połączone z wrażeniem oderwania się od czasu, zanurzenia się w nieskończoność, rozplądania się własnej jaźni), wywołuje przeżycia podniosłe i nader barwne, mające rzekomo sprzyjać nawróceniu religijne-

mu; podkreśla się przy tym, że peyotl nie podnieca erotycznej libido, raczej odwrotnie — wycisza ją, uspokaja.

Teonanácatl z kolei jest gatunkiem „świętego grzyba”, utrzymanego do niedawna w wielkiej tajemnicy. Zawiera on w sobie dwa psychodeliczne związki: psylocybinę i psylocynę, działające podobnie jak meskalina. Bardzo dokładny opis obydwu wymienionych kultów pozostawił po sobie franciszkański misjonarz, Fray Bernardino de Sahagun († 1590), który wiele lat spędził w Meksyku⁵⁷.

Jak nadmienilem powyżej, stare azteckie kultury odrodziły się (w Europie i w Ameryce) w wieku XIX i XX. Szczególnie urzekał wielu kult peyotlowy. Nieoczekiwany ten nawrót spowodowała — w głębi duszy ludzkiej ukryta — tęsknota metafizyczna. Uczucie to, w pełni normalne i ludzkie, G. Siegmund nazywa „niepokojem ku Bogu” („Unruhe zu Gott”)⁵⁸; wyraża ono bolesną chęć ucieczki od codzienności, od życia półrzeczywistego, tymczasowego, prowizorycznego, nieostatecznego — ku rzeczywistości pełnej, ku pełnemu i bardziej bezpośredniemu zaangażowaniu w istnienie; wyraża poszukiwanie utraconego raju z czasu dzieciństwa. Peyotl (jak każdy narkotyk) prowadzi do bramy raju sztucznego, zbudowanego ze złudzeń.

Poeta francuski Charles Baudelaire (1821—1867) po mistrzowsku i sugestywnie opisał piękno tych „sztucznych rajów”, wyczarowanych przez meskalinę (peyotl)⁵⁹. On również należał do entuzjastów kultu peyotlowego. Przeżycia pod działaniem meskaliny nazywał: „stanem łąski”, „magicznym lustrem”, „pobudzeniem anielskim”, „opętaniem rodzącym nadzieję”. Wyznał jednak na końcu, że peyotlowa religia zawsze prowadzi do kaca, który wszystko zatruwa; dezintegruje jaźń ludzką, którą nie sposób pozbierać; wreszcie sprowadza śmierć ducha; że jest czystą ułudą, szatańskim tragicznym fatum, po prostu pseudoreligią.

Autor „Kwiatów zła” dożywał kresu swych dni pogodzony z Kościołem, w wierze w Jezusa Chrystusa. Gorzkie rozczarowanie Ch. Baudelaire'a w całej rozciągłości można odnieść do pijaństwa i alkoholizmu, będącego również swoistym kultem ekstatycznym i odurzającym. Gdy jednak człowiek pierwotny wierzył w obiektywną prawdziwość przeżywanej ekstazy, współczesny narkoman, współczesny alkoholik, w nią nie wierzy. Wie z góry, że jest to wyłącznie ułuda i nędzna namiastka świata nadzmysłowego, namiastka rozkoszna i miła; zrezygnować z niej — tak trudno.

⁵⁷ Fray Bernardino de Sahagun, *Historia general de la Casas de Nueva Espana*, 1829.

⁵⁸ G. Siegmund, *Rausch und Religion ...*, s. 45.

⁵⁹ Napisał poemat: *Sztuczne raje* oraz osobną rozprawę o winie i narkotykach.

Kult peyotlowy, przeniesiony na tereny zamieszkałe przez Indian Ameryki Płn., przerodził się na przełomie wieku XIX i XX w tzw. „Rodzimy Amerykański Kościół”⁶⁰. Był on swoistą syntezą ekstatycznego kultu peyotlowego i chrześcijańskich prawd wiary. „Rodzimy Amerykański Kościół” ubiegał się o zatwierdzenie państwowe, nie uzyskał go jednak z powodu programowego używania (i nadużywania) środków odurzających. Niezwykle gorliwą propagandę na korzyść tego wyznania rozwijał znany angielski filozof i pisarz Aldous Leonard Huxley (1894—1963).

Tenże sam A. L. Huxley w latach trzydziestych wystąpił jako reformator powszechny i twórca nowej religii. Tym razem była to synteza buddyzmu i kultu peyotlowego. Używanie peyotlu określił jako podstawowy „sakrament” tej nowej niezwyklej wiary. Peyotlowemu „sakramentowi” poświęcił całą rozprawę o wymownym tytule: „The doors of perception”. Twierdził, że wiedzie on do panteistycznej ekstazy, będącej czymś jak drzwi w murze, których zwyczajnie szuka się nadaremno. Huxley twierdził ponadto, że panteistyczna ekstaza, którą wyzwała peyotl, niczym się zgoła nie różni od szczytowych religijnych doświadczeń, opisanych przez mistyków chrześcijańskich.

Z miazdzącą krytyką tej Huxleyowskiej tezy wystąpił oxfordzki orientalista R. C. Zaehner, który w tym celu przeprowadził na samym sobie szereg doświadczeń z peyotlem. Wykazał niepodważalnie, że zachodzi wiele bardzo istotnych różnic pomiędzy naturalną i świecką ekstazą peyotlową, a teistyczną mistyką chrześcijaństwa⁶¹. Jakby na marginesie swych pasjonujących dociekań Zaehner stał się na nowo chrześcijaninem, przeszedł ponadto na łono rzymsko-katolickiego Kościoła.

Dodajmy już bardzo skrótowo, że za dni naszych pseudoreligię Huxleya kontynuują hipisi i pokrewne im młodzieżowe grupy, poszukujące buddystycznego oświecenia („satori”) przy użyciu najczęściej LSD 25, środka aktywnego psychodelicznie, o podobnym do meskaliny działaniu. W międzyczasie pojawili się nowi ideolodzy tej formy ekstatycznego kultu⁶². Ma on również silne powiązania z pijaństwem. Cnota trzeźwości zaś doradza trzeźwy i zdrowy osąd w stosunku do wszystkich — licznych jak grzyby po deszczu — form współczesnych fałszywych kultów. Chronić przed nimi młodzież — to ważne duszpasterskie zadanie.

⁶⁰ „The Native American Church of United States”.

⁶¹ R. C. Zaehner, *Mystik religiös und profan. Eine Untersuchung über verschiedene Arten von aussernatürlicher Erfahrung*. Übers. von G. H. Müller, Stuttgart 1960.

⁶² Timothy Leary, Gridley Wright, Sonny, Herbert Marcuse i inni.

Na zakończenie raz jeszcze pragnę powrócić do motta: „Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie!” Chrześcijańskie to hasło, nawołujące nas wszystkich do czuwającej trzeźwości, nie jest zwyczajnym sloganem; to jest — no z najbardziej podstawowych ostrzeżeń, by nie wejść na drogę grzechu, by kroczyć drogą zbawienia.

I już refleksja ostatnia; tezę K. Marksa: „religia to opium dla ludu” — ocenia się dziś powszechnie jako fałszywą z gruntu, z każdego punktu widzenia, a głównie z punktu widzenia trzeźwości (np. G. Siegmund, M. C. Collins i in.). Opium — upojenie niegodne — nie może się w żaden sposób pogodzić z jakąkolwiek prawdziwą religią (pomijam tzw. pseudoreligię); a nade wszystko nie może mieć nic wspólnego z Ewangelią Chrystusa, z Jego mądrością Krzyża, a także z naszym udziałem w zbawczej Tajemnicy Paschalnej. Właśnie z korzeni wiary wyrasta prawdziwa cnota chrześcijańskiej trzeźwości, będąca w stanie odrzucić nie tylko pokusę pijaństwa, lecz każde życiowe „opium”, choćby najbardziej ponętne.

SYNEJDEZJOLOGIA C. D. BROADA

Treść: 1. Tematyka etyczna Broada. 2. Sumienie w szerokim znaczeniu. 3. Sumienie w węższym znaczeniu. 4. Działanie sumienia. 5. Typologia aktów sumienia. 6. Ocena synejdezjologii Broada.

1. TEMATYKA ETYCZNA BROADA

Charles Dunbar Broad (1887—1971) był wychowankiem Trinity College i czołowym przedstawicielem brytyjskiej szkoły analitycznej w Cambridge. Przez długie lata zajmował katedrę filozofii moralnej w tymże uniwersytecie, ale pracował także na polu psychologii, historii filozofii, epistemologii i filozofii religii¹. Był umysłem wszechstronnym, a w badaniach swoich równie skrupulatnym i dokładnym jak G. E. Moore. Od niego też przejął analityczny program filozofii, wiarę w realne istnienie świata, niechęć do idealizmu i konstrukcji.

Najpełniej tym tendencjom dał wyraz w etyce. Pojął ją w nowy sposób — przeciwny bezpośredniej i dalszej tradycji angielskiej. Podobnie jak Moore, wystąpił najpierw przeciw metafizycznemu jej rozumieniu, które wtedy na Wyspach Brytyjskich było powszechnie przyjęte² i logicznie wynikało z angloheglizmu: Filozofia moralna nie stanowi części idealistycznego systemu ani nie wynika z niego, bo najpierw same systemy są dowolnymi konstrukcjami, a po wtóre, żadna teoria bytu nie wyjaśnia nam podstawowych kategorii etycznych, takich jak obowiązek, dobro, imperatyw. Są one pierwotne i niedefiniowalne, nie można więc ich wyprowadzać z innych pojęć. Z podobnych względów odrzucał także etykę relatywistyczną, hedonistyczną, utilitarystyczną i emotywistyczną — wszystkie one popełniają podstawowy błąd: wartości i powinności moralne utożsamiają z podmiotowymi doznaniem i korzyściami; można powiedzieć, że są to substytuty natura-

¹ Wyrazem tych zainteresowań były dzieła C. D. Broad: *Perception, Physics and Reality; Scientific Thought; the Mind and its Place in Nature; Religion, Philosophy and Physical Research. Selected Essays.*

² Spośród metafizycznych etyków szczególnie czynni byli: T. H. Green, A. E. Taylor, bracia Cairds, W. Wallace, R. Adamson, R. L. Nettleship, B. Bosanquet, T. H. Bradley. Por. Mary Warnock, *Ethics since 1900*, London Oxford University Press 1963, s. 1—2. Por. Alan R. White, *Moore's Appeal to Common Sense*, w: *Philosophy* V. XXXIII, 1958, July s. 221—239.

lizmu, odległe od obiektywnie pojmowanej etyki. Nie do przyjęcia dla Broada była także ewolucjonistyczna interpretacja etyki, bo życie organiczne i jego potrzeby nie są decydującym argumentem w teorii moralnej. Życie moralne stanowi odrębny porządek, który jest obiektywny i rządzi się własnymi zasadami; jego dyrektywy posiadają określoną treść i dotyczą wyznaczonych czynności, a przez to obalają także formalną etykę kantowską. Sympatie Broada i cała jego twórczość były po stronie etyki obiektywnej, imperatywno-aksjologicznej, kierującej się zdrowym rozsądkiem i zwykłym sposobem odczuwania. Uprawnionymi środkami poznania były w niej intuicja i doświadczenie oraz dyskursywne rozumowanie. Zmierzając do tak pojętej etyki, trzeba postępować ostrożnie; zamiast pospiesznie budować teorie, wypada najpierw stosować analizę i szczegółowy rozbiór zasad i pojęć.

Analizy Broada były różnorodne, a przedmiotem ich były poglądy jego własne albo obce. Te ostatnie miały nawet przewagę: rozpatrywał więc teorie etyczne Butlera, Spinozy, Hume'a, Kanta i Sidgwicka, a wynikiem było dzieło: *Five Types of Ethical Theory* 1930. W badaniach tych kierował się swoistą dyrektywą: „Stwierdzając mocne i słabe strony każdej teorii, możemy ustalić właściwy kierunek dalszego rozwoju”³. Idąc w ślady Moore, a i etyków oxfordzkich, sporo uwagi poświęcił „charakterystykom etycznym” (*ethical characteristics*), przez które rozumiał główne pojęcia moralne, takie jak „słuszny”, „błędny”, „powinność”, „obowiązek”, „dobry”, „zły”, „wartościowy” i „bezwartościowy”. Za pierwsze i fundamentalne zadanie etyki uważał rozstrzygnięcie czy one są proste i niesprowadzalne do innych, czy też podlegają analizie i definicji. Broad był przekonany, że „słuszność” jest unikalnym rodzajem własności, tak jak czerwień jest swoistego rodzaju kolorem, a przeto „jestem prawie pewny, że nie można jej definiować w terminach pozaetycznych i nie widzę powodów, aby ją można wyrazić w innych pojęciach etycznych, takich jak „dobro”⁴. Podobnie niedefiniowalne i niesprowadzalne do właściwości naturalnych okazywało się pojęcie „dobra”. Przy tej okazji Broad szeroko rozpracował naturalizm i rozróżnił w nim kilka odmian⁵. Pojęcia dobra i słuszności nie pochodzą ani z poznania zmysłowego, ani z doświadczenia wewnętrznego, są więc aprioryczne, a uświadomieniu ich towarzyszą moralne uczucia aprobaty lub dezaprobaty. Wypowiedzi, podające informacje o dobrych lub słusznych czynach, są autentycznymi sądami, a nie tylko impera-

³ C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London 1930, Routledge & Kegan Ltd. s. 2.

⁴ C. D. Broad, *Analysis of Some Ethical Concepts*, w *Journal of Philosophical Studies* 1928, s. 295.

⁵ Por. *Five Types* s. 257—264.

tywami czy wyrazami naszych stanów psychicznych. Istnieją liczne i niezależne sądy wartościujące jak i oczywiste zasady moralne, których nie można sprowadzić do jednej dyrektywy. Z tego względu odrzucał utilitaryzm operujący naczelną zasadą „największego szczęścia”⁶. Nie mało miejsca Broad poświęcił zagadnieniom z pogranicza psychologii, epistemologii i metodologii etyki. Rozwodził więc szeroko dyspozycje ludzkie, wartość analizy, syntezy, rozumowania i argumentacji etycznej, a także zastanawiał się nad słusnością determinizmu i indeterminizmu oraz ich konsekwencjami w życiu moralnym. Jednym z głównych tematów Broad'a były także dociekania nad motywami działań i egoizmem jako specjalną teorią motywacyjną.

Poglądy i analizy etyczne Broad zawarł w licznych artykułach, zamieszczonych w czasopismach naukowych, takich jak *Proceedings of the British Academy*, *Hibbert Journal*, *Philosophy*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, *Journal of Philosophical Studies*, itd. Niektóre z nich autor wydał w książkowej publikacji: *Ethics and the History of Philosophy* 1952. Ważną pozycją w dziedzinie etyki były wyżej wspomniane, *Five Types of Ethical Theory* 1930 oraz wydane w 1985 wykłady etyczne z lat 1952—53, pt. *Ethics*⁷.

Zagadnienie sumienia Broad rozwijał w różnych publikacjach: najpierw wypowiedział się na ten temat w artykule: *Analysis of Some Ethical Concepts* 1928, następnie podjął ten problem na różnych miejscach dzieła *Five Types of Ethical Theory*, wreszcie najszerszą analizę przeprowadził w artykule: „*Conscience and Conscientious Action* 1940. Inspirację zaczerpnął z życia publicznego: w czasie ostatniej wojny liczni poborowi wzbraniли się przed służbą wojskową, powołując się na racje sumienia; motyw zresztą do dzisiaj aktualny i w różnych krajach różnie traktowany. Na czasie są także postulaty wolności sumienia oraz zwolnienie więźniów sumienia. Jak widać, problem ten jest nadal ważny w życiu publicznym i państwowym, nie mówiąc już o prywatnej praktyce moralnej.

2. SUMIENIE W SZEROKIM ZNACZENIU

Broad angażował się w dociekania nad sumieniem z intencją czysto teoretyczną, bez chęci rozstrzygania sporów życia publicznego: „Filozofowie moraliści nie mają specjalnej wiedzy, nieosiągalnej przez ogół

⁶ Por. Leonard G. Miller, Broad C. D., w: *Encyclopedia of Morals*, wyd. Vergilius Ferm, Philosophical Library, N.Y. 1956, s. 59—63.

⁷ C. D. Broad, *Ethics*; ed. by C. Lewy Dordrecht, Boston, Lancaster: M. Mijhoff 1985. *International Philosophy Series*, Vol. 20.

ludzi, o tym, co jest słuszne lub co jest błędne, ani nie są powołani do napomnieniowych funkcji, gdyż takie bardziej kompetentnie spełniają duchowni, politycy, publicyści i środki masowego przekazu. Zadaniem filozofa moralisty jest natomiast rozważać pojęcia i przekonania, które on sam posiada albo inni je utrzymują, próbować je zanalizować, rozróżnić i wyjaśnić, jakie zawikłania w nich występują; rzeczą moralisty jest także dostrzec, w jakich relacjach te pojęcia pozostają względem siebie i czy mogą utworzyć spójny system"⁸.

Sumienie, w szerokim sensie brane, nie jest jedynym czynnikiem działającym i porządkującym postępowanie człowieka. Broad, idąc za Butlerem, przyjął, że idealna natura ludzka posiada cztery siły motoryczne, które kształtują moralność człowieka. Najniższa jest sfera namiętności i afektów (*passions or affections*)⁹, która może występować w postaci impulsów dążących do osiągnięcia jakichś przedmiotów albo awersji odwodzących nas od określonych rzeczy. Jedne z nich zmierzają do dobra osobistego, inne działają na korzyść osób postronnych. Spośród namiętności i afektów najbardziej rzucają się w oczy, takie jak gniew, zazdrość, sympatia, pociąg seksualny, itd. Drugą siłą motoryczną jest chłodna miłość siebie (*cool self-love*). Nie utożsamia się ona z jakimś instynktownym samolubstwem, przejawiającym się w konkretnych czynach, lecz stanowi ogólną zasadę i tendencję do zdobywania maksimum szczęścia osobistego w ciągu całego życia. Z istoty swej jest rozsądną i kalkulującą zasadą, która pozwala nam kontrolować impulsy i koordynować je w taki sposób, aby prowadziły do największego szczęścia. Wyższą siłą aktywną jest życzliwa dobroczynność (*benevolence*). Nie można jej utożsamiać z impulsem sympatii wobec osób poszkodowanych, lecz należy w niej widzieć rozsądną zasadę (*a rational calculating principle*), dzięki której dążymy do maksymalizowania ogólnego szczęścia, w sposób zaplanowany i bezstronny. Najwyższą zasadą normującą nasze zachowania moralne jest sumienie. Jego ranga w idealnej naturze ludzkiej jest wyjątkowa: górując nad pozostałymi czynnikami aktywnymi, wyznacza zakresy ich działania, koordynuje ich wzajemne relacje, determinuje ich udział w poszczególnych czynach, aprobuje lub odrzuca ich wynik oraz potwierdza obiektywną hierarchię niższych zasad. W idealnej naturze ludzkiej do pomyślenia jest harmonijne współdziałanie tych zasad i przestrzeganie naturalnego zakresu działania¹⁰, a w konkretnej jednostce, rzeczy nie układają się tak regu-

⁸ C. D. Broad, *Ethics and the History of Philosophy*, London 1952, Routledge & Kegan Paul Ltd. s. 244.

⁹ It seems to me that Butler's conception of an ideal human nature is sound and that it is true to say that virtue consists in acting in accordance with this nature, and that vice is acting against it. C. D. Broad, *Five Types*, s. 60.

¹⁰ Por. *Five Types*, s. 60—63. The ideal human nature, then, consists of parti-

larnie; często siły niższe biorą górę nad wyższymi i decydują o naszym zachowaniu.

Z pobieżnego przeglądu czynników natury ludzkiej wynika, że sumienie nie działa w izolacji i oderwaniu od innych zasad, lecz jest w nie uwikłane. W tym kompleksowym działaniu zachowuje wszakże swoją odrębność i wyjątkowy autorytet. Werdykty sumienia tworzą nie tylko interesujące wypowiedzi o faktach i argumenty, ale stanowią rozstrzygające i ostateczne racje za spełnieniem lub zaniechaniem czynności. Podobnych racji za spełnieniem lub odrzuceniem czynów dostarczają miłość własna i życzliwość, różnica jednak leży w ich nieporównywalnym autorytecie. Jeśli dwie ostatnie zasady wejdą w konflikt ze sobą w ocenianiu moralnej słuszności odnośnego zachowania, to w naturze ich nie ma podstaw do preferowania jednej nad drugą: w niektórych przypadkach będzie racjonalne, gdy miłość własna ustąpi przed dobroczynną życzliwością, w innych ta druga powinna uznać przewagę pierwszej. „Sumienie ma inną pozycję: w idealnym człowieku nie tylko następuje po miłości własnej i życzliwości, ale w przypadku konfliktu tych zasad z jego ocenami muszą one zawsze ustąpić przed nim. I podobnie, jeśli one toczą spór ze sobą, to tylko sumienie może go rozstrzygnąć”¹¹.

Szczególny autorytet, jakim cieszy się sumienie, umożliwia mu funkcję regulatywną, która jest jego głównym zadaniem¹². Może ją wykonywać aktualnie i wyraźnie albo habitualnie i ukrycie, a może też pozostawać w zawieszeniu, bo nie każdy szczegół naszego życia wymaga interwencji sumienia. Tylko w przypadkach zawiłych i sytuacjach wieloznacznych trzeba się odwołać do wyraźnej decyzji sumienia, w przeważającej zaś mierze jego działanie jest habitualne i ukryte. Człowiek, który zamierza postępować zgodnie z sumieniem, najlepiej to osiągnie, gdy nie będzie ciągle eksponował tego motywu. Jeżeli nasze działania są tego rodzaju, że sumienie potwierdziłoby je po wnikliwym badaniu, to jego supremacja jest zachowana nawet wówczas, gdy bezpośrednią ich przyczyną są impulsy, miłość własna lub życzliwość. Sumienie np. nakazuje miłość rodzicielską, ale korzystniej rozwija się to uczucie, gdy się je odczuwa spontanicznie aniżeli wówczas, gdy wypływa z aktualnego nakazu sumienia. W świadomości ludzkiej dokonuje się zawsze organizowanie materii dobra lub zła, wniesionej przez impulsy; porządkowanie takie jest dziełem miłości własnej i życzliwości, a w ostatecz-

cular impulses duly subordinated to self-love and benevolence, and of these general principles in turn duly subordinated to the supreme principle of conscience. This seems to me to be perfectly so far as it goes. Tamże, s. 63.

¹¹ *Five Types*, s. 78.

¹² In fact the main function of conscience is regulative. Tamże s. 79.

nej instancji regulatywnej funkcji sumienia. Jednakże w dobrze wychowanym człowieku ten proces organizowania zazwyczaj ma charakter habitualny; jednostka, należycie wprowadzona w świat moralny, spełnia słuszne czyny, nie zastanawiając się czy one są etycznie poprawne i dlaczego¹³.

Sumienie wyrokuje o różnych faktach: jego przedmiotem są czyny ludzkie i zachowania zarówno własne jak społeczne, rozpatruje także ujawnione charaktery, dyspozycje, intencje i motywy, poddaje ocenie nie tylko fakty rzeczywiste, aktualne czy przeszłe, ale także fikcyjne, zawarte w dziełach literackich i sztuce. Jako zasada aktywna może również spowodować realizację wspomnianych zachowań, czynów, zamierzeń i charakterów, a także jest w stanie kontrolować rozwój i przebieg powyższych faktów, w przypadku zaś, gdy te intencje, postępowania i charaktery uzyskalyby ujemną kwalifikację moralną, może nie dopuścić do ich pojawienia się.

Sumienie, rozpatrywane w szerokim znaczeniu, jest zjawiskiem złożonym i implikuje różne elementy składowe. Na pierwszy plan wysuwa się czynnik poznawczy¹⁴, który możemy ustalić w badaniach historycznych, psychologicznych, i lingwistycznych. We wszystkich językach ludów cywilizowanych znajdują się takie wyrażenia, jak „moralnie słuszny” lub „błędny”, „dobry” lub „zły” i równoznaczne terminy. Taki repertuar leksykologiczny wskazuje, że istoty ludzkie, we wszystkich czasach, przeżywały doświadczenie, które traktowały jako poznanie czynów, intencji, dyspozycji i podobnych faktów, pod kątem posiadania przez nie cech moralnych pozytywnych lub negatywnych. My również, w retrospektywnym badaniu naszej świadomości, odkrywamy podobne poznanie, ilekroć zastanawiamy się nad działaniami, zachowaniami i charakterami nas samych względnie osób postronnych. Nie rozstrzygając na tym miejscu, czy takie cechy moralne, jak „dobro”, „zło” itp. rzeczywiście istnieją, trzeba przyjąć za fakt psychologiczny i historyczny, że my sami, jak również poprzednie generacje, przeżywaliśmy doświadczenia, które rozumieliśmy jako akty poznawcze, odsłaniające nam moralne właściwości wydarzeń. Taki rodzaj doświadczeń wypada nazywać bezspornie moralnymi poznaniem (ostensibly moral cognitions).

Dalsza analiza sumienia odkrywa w nim element emocjonalny. Zastanawiając się nad różnymi przedmiotami sumienia, w których dostrzegamy kwalifikacje moralne pozytywne czy negatywne, równocześnie podlegamy pewnym uczuciom i wzruszeniom, których nie doznalibyś-

¹³ Por. tamże, s. 79.

¹⁴ So we may say that conscience, on its cognitive side, is a faculty which reflects on characters, actions, and intentions, with a special view to their goodness or badness, rightness or wrongness. Tamże, s. 77.

my na innej drodze. Istnienie ich potwierdza także dziedzina lingwistyczna, bowiem we wszystkich językach posiadamy takie wyrażenia, jak „wyrzut”, „uczucie winy”, „poczucie obowiązku”, „moralne oburzenie” itp. Treści tych słów nie trzeba wyjaśniać, bo każdy wie z własnego doświadczenia, co one znaczą. Ten rodzaj emocjonalnych doznań Broad nazwał „moralnie kierowanymi wzruszeniami” (morally directed emotions)¹⁵.

Przeżywanie „moralnie kierowanych uczuć” nie jest wolne od nieporozumień i zawiłań. Rzecz w tym, że przedmioty oceny etycznej posiadają nie tylko własności moralne, ale i pozamoralne i pierwsze zależą od drugich. Jeśli np. znajomy potraktował mnie z pełną atencją, bo mnie lubi, ale kosztem innej osoby, której nie cierpi, to mogę do tego zachowania odnieść się z pozamoralnym uczuciem upodobania, widząc w nim gest przychylności wobec mojej osoby, ale w moich możliwościach leży także rozpatrzyć postępek przyjaciela w świetle moralnie kierowanego uczucia dezaprobaty i odczytać go jako czyn nie fair względem konkurującej ze mną osoby. Z tej różnorodności wzruszeń i właściwości faktów może wynikać błędne szacowanie uczuć: może się nam nieraz wydawać, że doświadczamy moralnie czystych emocji, gdy w rzeczywistości przeżywamy mieszaninę moralnych i pozamoralnych wzruszeń. Możemy także brać uczucia zgoła pozamoralne, takie jak lęk przed karą lub przed złośliwością — za uczucia moralnie kierowane, jak np. słuszne oburzenie czy skrucha i żal. Pomyłki takie, jakkolwiek byłyby częste, nie podważają przekonania o odrębności uczuć moralnych, lecz potwierdzają istnienie tego rodzaju doznań¹⁶.

Psychologiczna analiza sumienia odsłania w nim jeszcze inny fakt, który nazywamy moralną motywacją (moral motivation). Przekonanie o etycznej słuszności czynu wywiera na osoby je dzielące pewien rodzaj atrakcji i przymusu spełnienia tej czynności; zaistniała atrakcja i przymus stanowią częściowy pozytywny motyw za spełnieniem rozpatrywanej czynności (motive-component for doing it). Jeszcze bardziej oczywiste jest, że oszacowanie działania jako moralnie błędnego odwraca nas od tej akcji i zakazuje realizowania jej. Doświadczamy wtedy częściowego motywu negatywnego (motive-component against doing it). Podobnie jednak, jak w przypadku uczuć, tak i w tej dziedzinie moralne częściowe motywy mogą wchodzić w konflikty lub współdziałać z częściowymi motywami pozamoralnymi. Te drugie wyrażają naturalne atrakcje lub odrazy wobec czynności posiadających określone własności pozamoralne. W następstwie tej koegzystencji motywów możemy popełniać błędy w ich ocenie: niejednokrotnie może się nam wydawać, że

¹⁵ *Ethics and the Hist. of Phil.* s. 245.

¹⁶ Tamże, s. 245 n.

kierujemy się wyłącznie moralnymi racjami, gdy w rzeczywistości nasza decyzja o wyborze czy odrzuceniu działania wpływa z motywów mieszanych — moralnych i pozamoralnych. W praktyce życiowej możemy także mylić pozamoralne motywy, jak np. pragnienie wygody czy bezpieczeństwa, z motywami moralnymi, takimi jak pragnienie postępowania etycznie słusznego. Częstotliwość tych pomyłek oraz ich możliwość nie podważają istnienia moralnej motywacji¹⁷.

Wyszczególnienie głównych elementów sumienia umożliwiło jego definicję; miała ona podstawę psychologiczną, bo taka była metoda Broada: „Sumienie, tak jak ja je zdefiniowałem, jest to system dyspozycji poznawczych, uczuciowych i dążnościowych”¹⁸. Same zaś wyniki dociekań Broad nazwał „fenomenologicznym sensem” wyrażenia „posiadanie sumienia”¹⁹ i był przekonany, że nie podważy ich żadna forma sceptycyzmu. Praktycznie biorąc, każdy człowiek posiada sumienie w powyższym rozumieniu, chyba że przypadło mu żyć w warunkach niesprzyjających i być poddanym różnym presjom zewnętrznym; w takim przypadku jego dyspozycje moralne mogą zaniknąć lub ulec wypaczeniu, ale podobnie się dzieje z innymi zdolnościami człowieka²⁰.

3. SUMIENIE W WĘZSZYM ZNACZENIU

Teorie etyczne i praktyka moralna stosują także węższe rozumienie sumienia i na ogół błędnie je interpretują. Uchybienia te wypływają z dwóch źródeł: z arbitralnego zawężenia funkcji poznawczej sumienia oraz z braku rozpoznania różnych kategorii powinności moralnych.

Najpierw, jest rzeczą jasną, że spoczywa na nas obowiązek pomnażania dobra i pomniejszania zła — w nas samych lub w innych osobach. Ten rodzaj powinności możemy nazwać „obowiązkiem teleologicznym” (teleological obligation). Ale jest równie oczywiste, że przed nami stoją jeszcze inne powinności, nie wypływające z powyższej zasady, a na odwrót, mogące ją ograniczać lub wchodzić z nią w konflikty. Do takich obowiązków należą np.: mówienie prawdy, zwracanie pożyczek, dochowanie przyrzeczenia itp. W całości biorąc, możemy je nazwać „obowiązkami nieteleologicznymi” (non-teleological obligations). Ich moc zobowiązująca jest niezależna od dobra czy zła, jakie powodują

¹⁷ Por. tamże, s. 246 n.

¹⁸ Tamże, s. 256.

¹⁹ I propose to describe this as „the phenomenological sense” of the phrase „having a conscience”. Tamże, s. 248; por. tamże, s. 247 n.

²⁰ Por. tamże, s. 248—250.

działania przez nas nakazane, ale tkwi ona w nich samych. Sam fakt, że osoba poczyniła obietnicę, nakłada na nią powinność dochowania jej, bez względu na dobro czy zło, jakie się z tym łączy. Co więcej, czujemy się związani takim obowiązkiem nawet wtedy, gdy mamy uzasadnione racje twierdzić, że złamanie przyrzeczenia byłoby lepsze dla odnosnych osób niż jego dochowanie. Nieteleologiczne obowiązki mogą wchodzić w konflikty nie tylko z regułą teleologiczną, ale także same ze sobą, np. powszechnie jest znany konflikt dochowania tajemnicy i mówienia prawdy.

Stwierdzanie obu rodzajów powinności dokonuje się w różnych procesach poznawczych i ta odrębność epistemologiczna jest istotna w pojmowaniu sumienia. Załóżmy, że stają przede mną różne alternatywne działania, i że powoduję się obowiązkiem wniesienia przez nie największej miary dobra i najmniejszej ilości zła. Aby rozstrzygnąć, jakie działanie powinienem wybrać, muszę rozważyć dalsze i prawdopodobne konsekwencje alternatywnych czynów. Takie dociekanie opiera się na pozamoralnej refleksji nad własnościami rzeczy, dyspozycjami osób, prawami natury, itp.; a wyniki dochodzenia będą z reguły niepewne, bo zależne od wiedzy fizycznej, psychologicznej, ekonomicznej i sprawności wnioskowania. Moralny zaś aspekt poznawczy w tej złożonej sytuacji będzie zupełnie prosty i sprowadza się tylko do porównania i oceny etycznej dobroci czy złości poszczególnych konsekwencji, jakie mogłyby przynieść ewentualne działania.

Inaczej natomiast przebiega poznanie w sytuacji, w której dominują obowiązki nieteleologiczne, takie jak mówienie prawdy czy dochowywanie przyrzeczeń. W przeważającej mierze stwierdzanie związanych z nimi faktów pozamoralnych jest procesem prostym i łatwym i nie wymaga specjalnej wiedzy ani technicznej wprawy czy instrukcji. Jeśli złożyliśmy obietnicę zachowania tajemnicy i musimy odpowiadać na kłopotliwe pytania, to, ogólnie biorąc, nie ma żadnej trudności w upewnieniu się, jakie odpowiedzi będą kłamstwem, a jakie złamią nasze przyrzeczenie. Tu prawie całe poznanie będzie miało charakter moralny, a jego celem i przedmiotem będzie pouczenie nas, że złożenie przyrzeczenia nakłada na daną osobę obowiązek dochowania go i podobnie też podjęta odpowiedź zobowiązuje do mówienia prawdy. Jego wynikiem będzie także ocena swojej presji moralnej obu tych zasad w sytuacjach konfliktowych²¹.

1. Wyszczególnione sposoby poznania i dychotomiczny podział obowiązków stanowią kryterium właściwego pojmowania sumienia. Poprawne jego rozumienie implikuje dwa procesy poznawcze i oba rodzaje powinności. Jednakże utylitaryści oparli swoją teorię na jednej z tych

²¹ Por. tamże, s. 251 n.

alternatyw i błędnie zawężili pojęcie sumienia. Odwołują się oni do zasady największego dobra dla największej liczby ludzi, a więc przyjmują obowiązek teleologiczny, odrzucają natomiast powinności poza-teleologiczne jako odrębną kategorię moralną. Uznają wprowadzić konieczność udzielania prawdziwych odpowiedzi i przestrzegania złożonych obietnic, ale ich moc zobowiązującą wyprowadzają z zasady największego dobra. Wypada być rzetelnym w tej materii, bo doświadczenie uczy, że mówienie prawdy i wierność przyrzeczeniom przynoszą więcej dobra aniżeli ich łamanie. Nie czerpią one swojej mocy zobowiązującej z samej natury przyrzeczenia i prawdy, ale stanowią naoczną ilustrację słuszności zasady największego dobra. Skoro utylitaryzm pominał obowiązki nieteleologiczne, to i funkcja poznawcza sumienia doznała ograniczenia. Wprowadzić docieka ono dobra i zła, stwierdza ich obecność, ustala stopień i porównuje ze sobą i w tym sensie jest sumieniem, ale nie mieści się w nim uznanie obowiązków nieteleologicznych i dlatego w działaniu swoim jest zawężone.

2. Odwrotnością utylitarystycznego pojmowania sumienia jest koncepcja intuicjonistyczna (*intuitional sense*). Tu uwaga poznawcza sumienia zwraca się ku obowiązkom nieteleologicznym, a samo poznanie dokonuje się w sposób bezpośredni i intuicyjny. Stwierdzamy w nim istnienie tego rodzaju powinności, porównujemy ich moc zobowiązującą i w konsekwencji dokonujemy wyboru działania. Nie możemy jednak odwracać skrajności i zaprzeczać istnieniu celowej zasady-wytwarzania możliwie największego dobra i najmniejszego zła. Błąd utylitaryzmu leży bowiem nie w tym, że taką zasadę przyjmuje, lecz w przekonaniu o jej wyłączności i niedostrzeganiu innych, równie fundamentalnych obowiązków. W normalnym biegu rzeczy decyzja moralna wymaga zarówno rozważenia presji teleologicznego obowiązku, jak i przymusu obowiązków nieteleologicznych. A zatem „byłoby wysoce nieodpowiednie używać słowa „sumienie” w taki sposób, aby nim oznaczać porównywanie moralnej siły różnych nieteleologicznych obowiązków, a wyłączyć z jego funkcji porównywanie tejże siły z powinnością teleologiczną”²².

W każdym etycznym wyborze czynu moralnego występują też podwójne dociekania: czysto faktyczne (*purely factual*) i czysto etyczne (*purely ethical considerations*) — obydwie procesy są nieodzowne. Sumienie zajmuje się wprost czynnikami etycznymi i nie wchodzi w bezpośrednie badanie elementów pozamoralnych, ale tego rodzaju intelektualne wnikanie jest istotnym warunkiem (*essential condition*), bez którego sumienie nie może się wywiązać ze swych zadań, zwłaszcza w sytuacjach złożonych. Nie posługuje się poprawnie sumieniem ten, kto

²² Tamże, s. 254.

próbuje dociec swoich powinności moralnych, a równocześnie nie dokłada starania o zdobycie możliwie pełnych informacji o wszystkich odnośnych faktach albo pomija przewidywanie dalszych i bezpośrednich następstw rozważanych alternatyw²³. Intuicyjna koncepcja sumienia uchybia tym warunkom i należy ją odrzucić.

3. Innym ograniczeniem sensu sumienia jest jego rozumienie religijne. Tu naturalne poznanie pośrednie czy intuicyjne ustępuje miejsca objawieniu Bożemu. W tym rozumieniu, „podążać za głosem sumienia”, tzn. podejmować moralne decyzje w oparciu o objawienie Boże, a orzekanie sumienia o czynach bezwarunkowo dobrych czy złych uchodzi za głos Boży, skierowany do indywidualnej osoby i odczytany w bezpośredniej introspekcji. Tak pojęta moralna ocena czynów uważana jest za nieomylną dzięki światłu Bożemu, a nie wysiłkowi intelektualnemu. W innych przypadkach sumienie, pojęte religijnie, może działać inaczej: tu wyrokowanie o słuszności czy niewłaściwości czynów spełnia się nie przez bezpośredni wgląd w osobistą świadomość religijną, lecz na drodze odniesienia do reguł moralnych podanych przez Boga w pismach natchnionych lub w tradycji Kościoła. Taka interpretacja sumienia, zdaniem Broada, jest także za wąska i nieprawidłowa²⁴.

4. DZIAŁANIE SUMIENIA

W praktyce moralnej sumienie kwalifikuje czyny jako dobre lub złe i etycznie słuszne lub błędne. Jego dziełem jest także wybór czynności i podjęte decyzje. O pierwszej funkcji mówiliśmy już na różnych miejscach, teraz poświęćmy nieco uwagi tej drugiej. Najpierw trzeba zauważyć, że sumienie nie funkcjonuje w pustce, ale przychodzi do głosu w określonych układach sytuacyjnych, na które składają się: inne osoby, instytucje, zwyczaje, przedmioty nieświadome, pozostające w różnych relacjach względem siebie i wobec podmiotu działającego. Musi ono przede wszystkim zrozumieć wyjściową sytuację, zorientować się czy przez swoje działanie chce wprowadzić zmianę do zastanego układu rzeczy, czy też pozostawić go własnemu rozwojowi, a jeżeli już zdecydować się na ingerencję w tok rozwojowy, to musi przewidzieć w jakim kierunku mogą iść przekształcenia i które z nich wybrać. W chwili wyboru odpowiedniego działania podmiot moralny rozważa różne ciągi rozwojowe sytuacji — często wzajemnie się wykluczające — a w sumie wyczerpujące otwarte możliwości. Jeśli upodoba sobie jedną z tych serii rozwojowych więcej niż inne albo odwróci się od niej mniej niż

²³ Por. tamże, s. 254 n.

²⁴ Por. tamże, s. 256.

od innych, to taki ciąg rozwojowy możemy nazwać „preferowaną oczywistą serią” i ona właśnie określa naszą intencję²⁵.

Z kolei rzeczy wypada zastanowić się, od czego zależy nasz wybór działania i dalszy rozwój układu sytuacyjnego? Istotne znaczenie mają tu trzy czynniki: a) najpierw wewnętrzne właściwości samego działania, a przede wszystkim jego przyjemność lub dolegliwość. Jeśli samo w sobie dostarcza przyjemnych przeżyć, to podmiot moralny stawia je wyżej nad wstrzymanie się od czynności, a gdy zaplanowany czyn zawiera większą porcję przyjemności niż inne, to stanowi dostateczną rację jego wyboru. b) Ważną przyczyną naszej decyzji jest także relacja, w jakiej pozostaje proponowana czynność do początkowej sytuacji. Odniesienie to jest nawet zasadniczą podstawą etycznej lub prawnej klasyfikacji czynów. Jeśli np. wydaję pewną sumę pieniędzy, to ważne jest komu ją przekazuję — wierzycielowi czy biednemu, czy też składam ją na cele społeczne. We wszystkich tych przypadkach jest inna relacja między moim wydatkiem a odbiorcą pieniędzy i inaczej kwalifikuje się mój czyn: w pierwszym przypadku będzie to akt sprawiedliwości, w drugim akt miłosierdzia, w trzecim dowód solidarności zbiorowej. c) W preferowaniu czynów ważną rolę odgrywają także przewidywane następstwa zamierzonego działania, choć w konkretnym zastosowaniu ten wzgląd może nieraz ustąpić miejsca dwom poprzednim czynnikom. Wszystkie trzy powody naszego wyboru nie są jednoznaczne, ale zawierają często przeciwstawne elementy atrakcyjne lub odstręczające i dopiero przez analizę trzeba ustalać kompromisowy sąd o całości. Ta sama czynność np. może się nam jawić jako przyjemna i nieszlachetna, jedne relacje mogą być budujące, inne ujemne, a podobnie też i konsekwencje mogą być szkodliwe lub dodatnie²⁶. Rzadko się też zdarza, aby te trzy powody wyboru zgodnie wpływały na naszą decyzję; najczęściej ich presja jest zróżnicowana: imponuje nam np. czyn X ze względu na jego wewnętrzną własność, czyn Y ze względu na relację do wyjściowej sytuacji, a czyn Z z powodu pomyślnych następstw. Trafną decyzję możemy wówczas podjąć, gdy rozważymy aspekty do-

²⁵ This set consists of S, the apparent unmodified series, and of one or more apparent modified series, S_x, S_y, etc. Suppose now that, on the whole, he likes one of these more or dislikes it less than any of the others. We will call such a series „the preferred apparent series”. Then the agent's „total intention” may be defined as the preferred apparent series. C. D. Broad, *Analysis of some Ethical Concepts*, w: *Journal of Philosophical Studies* 1928, s. 286.

²⁶ Eg, suppose a person who had done me kindnesses in the past were applying for a post for which I was elector. To vote for him might attract me as an act of gratitude, and repel me as an act of injustice to another candidate, and as an act of bad faith to the institution which was trusting me as an elector. Tamże, s. 287.

datnie i ujemne tych trzech czynników i dokonamy łącznej kompromisowej oceny.

Różne racje, jakimi się powodujemy przy dokonywaniu wyboru czynności, możemy nazwać motywami; od nich to, w największej mierze, zależy działanie sumienia. Motywy jednak nie utożsamiają się z przyczynami aktów; te ostatnie mają zawsze swoje przyczyny, a mogą nie mieć motywów, tak jest np. z aktami impulsywnymi. Także działanie intencjonalne nie wskazuje na obecność motywów: jeśli np. stoimy przed różnymi alternatywnymi układami i, nie przeprowadzając głębszej analizy, wybieramy jeden z nich, to nasz akt jest intencjonalny, ale podjęty bez motywów. Motywami powodujemy się tylko wówczas, gdy wyraźnie rozważając alternatywne serie działań, porównujemy je ze względu na pewne aspekty, jakie posiadają i w końcu wybieramy jeden układ, ponieważ występują w nim porównywane własności w stopniu najwyższym²⁷.

Niekiedy motywy mogą być zgodne i są w stanie harmonijnie wpływać na podjęcie określonej akcji albo wstrzymanie się od niej, najczęściej jednak występuje konflikt motywów i różnokierunkowość ich presji. Możemy więc mówić o różnych rodzajach motywów: Jeśli do głosu przychodzi przekonanie, które skłania nas do spełnienia odnośnego czynu, to możemy je nazwać „częściowym motywem pozytywnym”. Równocześnie jednak może się pojawić inne przeświadczenie — przeciw spełnieniu rozważanego czynu i wtedy spotkamy się z „częściowym motywem negatywnym”. Jeśli się natomiast dokona wyboru, to będzie on wynikiem „całościowego motywu”, powstałego z częściowych składników.

Nieodzowność motywów może mieć także różne stopnie: jeśli decyzja działania zapadła przy udziale wielu częściowych pozytywnych motywów a b c i szeregu negatywnych częściowych racji u v w, to można dociekać, czy jeden z tych pozytywnych motywów np. a wystarczył do przewyciężenia negatywnego działania opozycyjnych czynników u v w, czy też musiał być jeszcze zasilony działaniem b lub c lub oboma razem. W pierwszym wypadku możemy mówić o „wystarczającym częściowym motywie danej czynności”. Można dalej analizować ten układ motywów i zapytać: czy elementy b c byłyby wystarczające bez a do przewyciężenia negatywnego wpływu u v w i spowodowania pożądanego wyboru, czy też musiałyby być zasilone działaniem a. W drugim

²⁷ We say that an action has a motive only when the agent explicitly considers the various alternative series as having certain aspects, compares them with respect to these aspects, and finally prefers the series which contains this action to all the rest, because of the aspects which he believes it to have as compared with the others. Tamże, s. 288.

wypadku możemy powiedzieć, że *a* jest „koniecznym częściowym motywem” do wyboru czynności. I wreszcie zakładając, że *a* było jedynym powodem danej czynności, możemy twierdzić, że była spełniona wyłącznie z motywu *a*.

W praktyce moralnej kwalifikujemy czyny jako wywodzące się z sumienia, jeśli spełniają kilka warunków: 1) Działający podmiot rozważał z całą uwagą sytuację zamierzonego czynu oraz jego alternatywy — z myślą, aby ustalić słuszną decyzję. W dociekaniach swoich starał się także poznać wszystkie istotne fakty, ocenić ich znaczenie oraz usiłował przeniknąć do wszystkich źródeł swojej decyzji. 2) Podmiot moralny, opierając się na zebranej wiedzy faktycznej i etycznej, zdecydował, że rozważany czyn jest prawdopodobnie najsluszniejszy albo najmniej błędny ze wszystkich, jakie istniały przed nim. 3) Przekonanie o moralnej słuszości wybranego działania wraz z pragnieniem spełniania takich właśnie słuszych czynów było jedynym motywem albo wystarczającym i koniecznym motywem. Jeśli pierwsza z tych alternatyw się realizuje, wówczas mamy czysty akt sumienia (*purely conscientious action*), jeśli druga — to otrzymujemy przeważający akt sumienia (*predominantly conscientious action*). Czyste akty sumienia zdarzają się rzadko, te drugie są bez porównania częstsze.

Mieszane motywy mogą jeszcze w inny sposób wpływać na działanie sumienia i kwalifikowanie jego aktów. Załóżmy, że motyw etyczny — np. przekonanie o moralnej słuszości czynu — jest wystarczający do podjęcia decyzji, ale równocześnie z nim występujący motyw pozaetyczny, np. psychologiczny, może spowodować taką samą decyzję. Obydwa, oddzielnie brane, są wystarczające, ale żaden z nich nie jest konieczny. Jak kwalifikować spowodowany przez nie czyn? Zdaniem Broad'a, wszystko zależy od naszego punktu widzenia: jeśli skupimy uwagę na wystarczalności moralnego motywu, wówczas uznamy dokonany wybór za akt sumienia, jeśli natomiast będziemy mieć przed oczami jego zbyteczność, to powiemy, że decyzja nie pochodziła z sumienia.

Mieszane motywy mogą wystąpić jeszcze w innym układzie: przekonanie o etycznej słuszości czynu i przesłanka pozamoralna, indywidualnie wzięte, mogą być konieczne, lecz niewystarczające do pokonania przeciwnych racji i wybrania odpowiedniego działania. Może się np. zdarzyć, że przekonanie poborcwego o moralnej słuszości służby wojskowej, bez powodowania się bojaźnią utraty dobrej opinii, nie wystarcza do pokonania lęku przed trudem i zamilowania do wygod, ale podobnie także i ten drugi motyw, przy braku pierwszego, może okazać się niedostateczny do przezwyciężenia przeżywanych trudności. Wynika zatem, że każdy z tych częściowych motywów jest konieczny,

ale oddzielnie wzięty jest niewystarczający. Ocena ^{dowziętej} decyzji zależy także od naszej refleksji: jeśli skupimy uwagę na nieodzowności moralnego motywu, to niechybnie uznamy ten wybór za akt sumienia, w przypadku zaś, gdy będziemy rozważać niewystarczalność tego motywu, to wówczas uznamy dokonaną decyzję za akt psychologiczny.

5. TYPOLOGIA AKTÓW SUMIENIA

Różne układy motywów i różne stopnie poznania dostarczają podstaw do typologii aktów sumienia. Istnieją najpierw pełne akty sumienia (fully conscientious actions) i do nich należą czyste oraz przeważające jego decyzje. Ich przeciwieństwem są połowiczne akty sumienia (semi-conscientious actions); w ich zakres wchodzi działania o motywach wystarczających, lecz zbyt słabych oraz akty, w których motywy są konieczne, lecz nie wystarczające. Tego rodzaju akty są jednak niepewne i powodują w nas wątpliwe stany świadomości moralnej. Wszystkie one implikują poznanie skutków nieobecnych i przewidują nasze zachowania przy innych motywach niż te, które aktualnie występują. Wynika stąd, że w tego rodzaju układach istota ludzka rzadko kiedy może żywić rozumowo uzasadnione przeświadczenie, że jej działanie pochodzi z sumienia. Broad rozszerza tę niepewność także na poznanie aktów sumienia postronnych osób: „Wydaje mi się a fortiori prawie niemożliwe rozumowe rozstrzygnięcie, czy działanie innej osoby wypływa z sumienia, czy też nie”²⁸. A w takim razie jest pomysłką powoływać trybunały do rozpatrywania spraw sumienia i wyrokowania o rzeczach, na które tylko Bóg może odpowiedzieć.

Przeciwieństwem powyższych aktów sumienia są działania z nim sprzeczne (contra-conscientious actions). Są to takie czyny, o których człowiek jest przekonany, że są mniej słuszne lub więcej błędne niż inne działania otwarte dla niego. Najwięcej czynów ludzkich dokonuje się jednak bez udziału sumienia, tzn. bez rozważania ich ze stanowiska prawości czy nieprawości moralnej. Wśród nich są takie, które w wypadku moralnej ich oceny okazałyby się najbardziej słuszne i najmniej błędne spośród alternatywnych działań, a podmiot, powodując się tą prawością moralną lub jeszcze innymi niewystarczającymi motywami, dokonałby ich wyboru. Czyny o takich własnościach stanowią potencjalne akty sumienia (potentially conscientious actions). Inne decyzje, które tych warunków nie spełniają, możemy nazwać potencjalnie

²⁸ *Ethics and the Hist. of Phil.* s. 262; por. tamże, s. 256 n.

sprzecznymi z sumieniem (potentially contra — conscientious actions)²⁹.

Jeśli zaś uwzględnić braki poznania i wpływające z nich błędne przekonania, z którymi wypada podmiotowi podejmować decyzje, to przynoszą one niedoskonałe akty sumienia i może to być niedoskonałość faktyczna (factual imperfection) lub etyczna (ethical imperfection). Pierwsza wynika z niedostatecznego poznania początkowych układów sytuacyjnych, w jakie mamy ingerować albo z niepełnego zrozumienia natury działania, jakie podejmujemy, albo też z mylnych przesvědzeń o stosunku naszego działania do wyjściowego układu sytuacyjnego, albo wreszcie z błędnych przewidywań przyszłego rozwoju układu sytuacyjnego po naszej interwencji. Tak np. Edyp nie zdał sobie sprawy z sytuacji, w jakiej się znalazł i poślubił swoją matkę, zaś lekarz, niezbadanym swoim działaniem, może spowodować szkodę najlepszemu przyjacielowi. Faktyczna niedoskonałość aktów powoduje różną odpowiedzialność sumienia: jeśli nasze przekonania wypływają z nieuniknionych ograniczeń w poznawaniu faktów, to nie obwiniają podmiotu za takie akty, ale mówimy, że działanie wypadło szczęśliwie lub nieszczęśliwie. W wypadku natomiast, gdy podmiot powziął błędne przekonanie, nie wynikające z nieuchronnych ograniczeń w poznawaniu odnośnych faktów, wówczas kwalifikujemy go ujemnie jako „nieinteligentny”, „niemądry” czy „źle wyrokujący”.

Akty sumienia mogą się także okazać etycznie niedoskonałe i to z podwójnej racji: najpierw podmiot może się kierować, świadomie czy nieświadomie, ogólną dyrektywą moralną i wg niej podejmować decyzje, gdy w rzeczywistości reguła ta jest fałszywa. Jeśli np. kieruje się ktoś zasadą hedonistyczną i stosownie do przewagi przyjemności nad przykrością ocenia alternatywne działania, to wobec fałszywości dyrektywy hedonistycznej, jego wybór będzie błędny, nawet gdyby posiadał zupełną wiedzę faktyczną. W niedoskonałość etyczną aktów sumienia można także popaść, kierując się poprawną zasadą moralną, ale myląc się w szczegółowym jej zastosowaniu. Jeśli się przyjmie, że cierpienie jest złem i oszukiwanie również jest wykroczeniem, to łatwo można popełnić błąd — jaki stopień cierpienia usprawiedliwia określone kłamstwo, stosowane dla odwrócenia dolegliwości. Do tej kategorii aktów Broad zaliczał także moralną ślepotę, polegającą na niezdolności kwalifikowania etycznych cech jako dobre lub złe i dostrzegania różnicy między nimi.

Naganność czy usprawiedliwienie etycznie niedoskonałych aktów jest bardziej złożona. Aby ją wyrazić, nie wystarczy stosować podział na braki intelektualne i moralne, bo np. ignorancja w rozeznawaniu war-

²⁹ Por. tamże, s. 256—260.

tości jest defektem zarówno moralnym jak intelektualnym. Tu bardziej kompetentne jest unaocznienie braków moralnych i niemoralnych. Wspomniane defekty można sklasyfikować w trzy grupy: poznawcze, dążnościowe i uczuciowe (cognitive, conative, emotional defects). W klasie pierwszych braków moralnych najważniejsze są błędne zasady etyczne: ze względu na obwinienie, jakie przynoszą, trzeba oddzielić dyrektywy, którymi podmiot rzeczywiście się kieruje w swoim postępowaniu od reguł, które sam sformułował. Samo błędne postawienie dyrektyw, gdy się nimi ich twórca nie kieruje, jest błędem tylko intelektualnym. Inaczej się rzecz ma, gdy przyjmuje się gotową już i błędną zasadę i wg niej żyje, wtedy mamy do czynienia z brakiem intelektualnym i moralnym, a jej wyraziciela określamy najbardziej pejoratywnymi ocenami — jako „skorumpowanego”, „źle usposobionego” i „kłamliwego”. Tego rodzaju obciążenia są daleko poważniejsze niż uchybienia w etycznych szczegółach czy życie w przywarach lub doraźnych wykroczeniach — bez popierania ich błędnymi regułami. Braki poznawcze często wypływają z nieuporządkowanych dążeń i uczuć: skarga Horacego: „Video meliora, proboque, deteriora sequor” — może być przykładem pierwszych, a żywienie uczuć zbyt silnych czy zbyt słabych — drugich. Te trzy moralne defekty pozostają ze sobą w ścisłym związku ³⁰.

Działanie sumienia obfituje w konflikty wewnętrzne, wynikające z różnorodności motywów i dyspozycji, ale musi ono także zderzyć się z presją środowiska. Tu występują wzajemne zobowiązania: postronne osoby i całe społeczeństwo mają także swoje przekonania o słuszności moralnej czynów i jeżeli nabiorą pewności, że w określonych układach powinni wpływać na daną osobę wbrew jej decyzjom, to działanie takie powinni podjąć. Jest to fakt oczywisty, ale w praktyce nie dość utrwalony, chociażby ze względu na niesprawiedliwe procesy Sokratesa i Chrystusa. W tamtych przewodach okazało się, że indywidualni podsądni mieli właściwie ustawione sumienie i prawidłowe przekonania etyczne, a trybunały i kolegia przysięgłych się myliły. Może także zaistnieć odwrotny przypadek: Jeśli indywidualna osoba podejmuje moralną decyzję wbrew opinii społeczeństwa czy ludzkości, wówczas pomawiana jest o roszczenie moralnej nieomyślności. Ale jest to nieuzasadniony zarzut. W takich okolicznościach jest obowiązkiem osoby dociekającej słuszności wyboru, aby wzięła pod uwagę i w pełni rozważyła ukształtowane poglądy społeczeństwa, a jeśli po dokładnej analizie poweźmie inny sąd, to powinna iść za nim, chociażby nie był całkowicie uzasadniony ³¹.

³⁰ Por. art. c., s. 292—295.

³¹ Por. *Ethics and the Hist. of Phil.* s. 260 n.

Sumienie, mimo wielu zawikłań i niejasności, cieszy się w powszechnym odozuciu szczególnym autorytetem. Nawet w przypadku dezaprobaty jego aktów, łagodzimy nasze opinie okolicznością, że wpływały one z sumienia. Będąc istotami moralnymi i doskonalącymi się, pragniemy, aby nasze decyzje preferowały najlepsze działania, a sumienie kieruje się właśnie dyrektywą najlepszego wyboru. Taka tendencja, bardziej niż inne motywy, zabezpiecza optymalne decyzje i działania. Tego założenia nie podważają sporadyczne fakty, które wydają się ograniczać rolę i zakres sumienia: Najpierw stwierdzamy, że niejednokrotnie najgorsze czyny wpływały ze szczególnie pojętego sumienia, jak np. u zaciekłych prześladowców. W innych okolicznościach wyżej stawiamy osobę działającą spontanicznie aniżeli kierującą się refleksyjnym sumieniem. Na ogół wolimy, gdy dzieci świadczą usługi swoim rodzicom z odruchu serca, aniżeli z poczucia obowiązku i moralnego przymusu. Tego rodzaju preferencja jest jednak niebezpieczna, bo spontaniczna wspaniałomyślność bywa zmienna, niekonsekwentna i często może powodować szkody swoim dobroczyńcom, a zatem należałoby ją obwarować zastrzeżeniem zgodności z aktami sumienia. Może się tak zdarzyć, że wyżej szacujemy człowieka, działającego z innego motywu aniżeli z wyboru najlepszej alternatywy. Jeśli np. podmiot dokonał wyboru, biorąc pod uwagę tylko szczęście innych, a nie uwzględnił następstw dla osobistego życia, to na pewno nie ustalił największej dobroci czynu, bo zapomniał o sobie, ale chętnie aprobujemy taką jednostronność, bo daleko więcej jest egoistów niż przyjemnych altruistów²². Wobec względności przedstawionych faktów sumienie u Broada pozostało naczelną zasadą działania moralnego.

6. OCENA SYNEJDEZJOLOGII BROADA

Dociekania Broada nad sumieniem, rozważane ze stanowiska etyki tomistycznej, mają z tą ostatnią wiele wspólnego, ale zachodzą także między nimi istotne różnice. Broad rozumiał najpierw sumienie jako zasadniczy i powszechny fakt moralny, który kształtuje nasze decyzje, oceny, kieruje naszym postępowaniem i ten status sumienia jest zgodny z teorią tomistyczną. Analityk brytyjski openował też koncepcją sumienia obiektywistyczną, jaką spotykamy w chrześcijańskiej etyce. Stanowiska swego, w tym względzie, wyraźnie nie rozważał, ale kontekst jego wypowiedzi świadczy na korzyść tej supozycji. W jego przekonaniu, porządek moralny istnieje obiektywnie i realnie, a zawiera ogólne zasady, hierarchię wartości i obowiązków, a nie polega

²² Por. art. c., s. 294.

na zmiennych doznaniach jednostek i nie jest ich wytworem. Istota ludzka ma się do tego porządku stosować, utrzymywać go i nie naruszać, a sumienie stanowi jego część i jest pomocne w tym procesie. Jest ono jednak pochodzenia ludzkiego i autonomiczne. Broad nie rozważał sumienia w związku z religią, Bogiem i prawem naturalnym, choć nie był ateistą; potwierdzał np., że istnieje takie przeżycie jak poczucie grzechu, ale tego faktu nie analizował i konsekwentnie utrzymał się w sferze naturalistycznej.

Zamierzenia analityczne Broada spowodowały fragmentaryczność jego wypowiedzi. Nie dał pełnej i spójnej teorii sumienia, lecz rozważał tylko niektóre aspekty tego tematu, opierając się więcej na literaturze etycznej niż na własnych poglądach. Z wnikliwością więc zaanalizował sumienie w szerszym i węższym sensie, choć nie jest to wyczerpujący przegląd, bo można także mówić o innych jeszcze interpretacjach i podziałach: np. o sumieniu społecznym, sumieniu pisarzy, sędziów, lekarzy itp. Nie uwzględnił także sumienia pewnego i wątpliwego, które w normalnej praktyce odgrywają zasadniczą rolę. Nie przedstawił też sposobu dochodzenia do sumienia pewnego i rozwiązywania wątpliwości z zakresu prawa pozytywnego i faktów; przemilczał także temat wychowania sumienia.

Analiza Broada, w przeważającej mierze, miała charakter psychologiczny i, ściśle biorąc, była to raczej analityczna psychologia sumienia niż etyczne dociekanie nad nim. Taki program przesądził też o treści analiz: Już sama definicja sumienia miała ujęcie psychologiczne i nie wyrażała w pełni jego funkcji moralnych. Etyka tomistyczna określa je jako wartościująco-imperatywny sąd człowieka o konkretnych jego aktach, uformowany na podstawie ogólnych ocen i norm moralnych³³. Z psychologicznego punktu widzenia sumienie istotnie jest zjawiskiem złożonym, a elementy w nim wyszczególnione były adekwatne: na pierwszy plan w jego działaniu wysuwa się czynnik intelektualny, następnie wolitywny i uczuciowy, a wreszcie ważny udział w jego aktach mają motywy, wpływy otoczenia i temperament. Można powiedzieć, że sumienie jest przejawem całej osobowości człowieka. Również prymat pierwiastka intelektualno-wolitywnego jest zgodny z tomistycznym punktem widzenia.

Intencje psychologiczne autora nie pozwoliły mu rozpracować treści ściśle etycznych w działaniu sumienia. Nie mamy np. powiedziane, że jest ono subiektywną i konkretną normą postępowania moralnego, ale nie funkcjonuje autonomicznie, lecz w zależności od prawa naturalnego. Jego sądy formują się na drodze wyraźnego lub ukrytego wnio-

³³ Por. T. Slipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984, s. 345.

skowania wg schematu: ogólna przesłanka treści aksjologicznej lub imperatywnej, konkretny akt oceniany i wniosek o jego dobroci czy powinności, zgodnie z ogólną przesłanką. Rozstrzygnięcia sumienia mają znaczenie prospektywne lub retrospektywne, bo informują nas o kwalifikacjach moralnych czynów zamierzonych lub już spełnionych, a w szczególności mówią nam czy są one dobre lub złe moralnie, nakazane czy zakazane. Rozpracowanie sumienia w aspekcie etycznym byłoby interesujące, lecz inne były zamierzenia Broada.

ZJAWISKO TEOLOGII KAZANIA W ŚRODOWISKU FRANCISZKAŃSKIM NA ZIEMIACH POLSKICH PRZEŁOMU XVIII I XIX WIEKU?!?

Treść: I. Historia teologii kazania w chrześcijaństwie zachodnim. II. „Oświecenie katolickie” w Polsce u korzeni franciszkańskiego zjawiska teologii kazania na ziemiach polskich przełomu XVIII i XIX wieku. III. Zjawisko teologii kazania w środowisku franciszkańskim na ziemiach polskich przełomu XVIII i XIX wieku. 1. Reprezentanci teologii kazania. 2. Widoczne w ich kazaniach teologiczne spojrzenie na Kościół i na kapłaństwo w Kościele. 3. Teologia kazania przełomu XVIII i XIX wieku. Podsumowanie.

WSTĘP

Postawiłem dwa pytania w tytule tego opracowania, a raczej dłuższego komunikatu. Dotychczasowe bowiem widzenie sprawy i opracowania¹ stawiają rzecz inaczej. Niech wystarczy jedno świadectwo: „... Początek w. XIX jest świadkiem budzenia się ... — pisze M. Brzozowski² — w niektórych ośrodkach katolickich zdrowego sprzeciwu wobec tendencji racjonalistycznych. W Niemczech... pojawia się tendencja teocentryczna..., zwrot do Biblii..., w Kościele... aspekt mistyczny i organiczny Kościoła... Na grunt kaznodziejski idee powyższe przyszczepiają... J. M. Sailer (1751—1823) i J. B. Hirscher (1788—1865)... Klasycznym przedstawicielem odnowy kerygmatycznej w przepowiadania-

¹ Por. P. Kielar, *Teologia w kaznodziejstwie (kerygmatyka)*, Ateneum Kapłańskie 56 (1964) 55—71; S. Moysa, *Z problematyki teologii słowa Bożego w: Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, red. M. Finke, Poznań 1964, s. 491—516; M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3, cz. 2, red. bp M. Rechowicz, Lublin 1977, s. 94—98; A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 1, Warszawa 1980, s. 16; R. Rak, *Eucharystia w życiu chrześcijańskim, Studium teologiczno-pastoralne o integralnym rozumieniu i pełnym przeżywaniu Eucharystii*, Katowice 1984 s. 38—39, 41—44; K. Górski, *Wiek XIX i początek XX w.*, w: tenże, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 269—270; J. Skarbek, *W dobie rozbiorów i braku państwowości (1772—1918)*, w: J. Kłoczowski, L. Muellerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 267.

² Art. cyt., s. 94—95. Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 1, s. 16—18.

niu³ jest Hirscher... ..Chodzi mu przede wszystkim o to, aby chrześcijaństwo było przedstawiane nie jako suma... dogmatów i nakazów moralnych, lecz w sposób patrystyczny — jako ekonomia Boża, czyli nieustannie realizujące się Boże dzieło zbawcze”.

Moje natomiast badania na tekstach drukowanych polskich kazań franciszkańskich⁴ przełomu XVIII i XIX wieku, prowadzone w latach 1964—1989⁵, każą mi całe powyższe zjawisko umiejscowić też na ziemiach polskich i przesunąć w czasie na przełom wymienionych wyżej wieków.

Natrafiałem bowiem w r. 1964 podczas studiów specjalistycznych w KUL na dwa tomy kazań niedzielnych franciszkanina⁶, o. Kajetana Karmowskiego⁷, u którego zagadnienie teologii kazania spotkałem, czego wyraz dałem w pracy licencjackiej⁸.

Epoka stanisławowska i kazania franciszkańskie z tego czasu⁹ okazały się materiałem przyciągającym. Na ich to podstawie powstała praca doktorska, wprawdzie bardziej socjologiczna¹⁰ niż homiletyczna, ale wątku teologii kazania starałem się nie zgubić¹¹.

Wreszcie po dłuższej przerwie wziąłem się znów za polskie kazania franciszkańskie i niefranciszkańskie XVIII wieku: tym nazem głoszonych z racji korektowania obrazów i statuetek Matki Bożej w latach 1717—1795. Analizując te kazania, dostrzegłem w niektórych wątki

³ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 478—479, 175—176, 173—174.

⁴ OFM, OFMConv., OFMConv. Z przewagą OFMConv.

⁵ Przerwane w latach 1972—1980.

⁶ OFMConv.

⁷ *Kazania niedzielne całego roku przez X..., franciszkanina napisane i różnymi czasami w różnych miejscach mówione*, t. 1. Od niedzieli 1-szej Adwentu do niedzieli 6-tej po Wielkanocy. Za pozwoleniem Zwierzchności Duchownej w Toruniu roku 1807, w Drukarni Gruenauera; tenże, *Kazań niedzielnych całego roku różnymi czasami napisanych, po różnych miejscach mówionych przez X..., franciszkanina*, t. 2. Zawierający kazania od Świątek do niedzieli ostatniej po Świąt. z kazaniem na niedzielę poświęcenia kościoła farnego. W Toruniu drukowano u A. F. Gruenauera (Approbacja diecezjalna... 14 grudnia 1807).

⁸ *Teoria kaznodziejstwa w świetle dzieła Kajetana Karmowskiego (1744—1820)*, „Kazania niedzielne”, Lublin 1965, mps ss. 96. Pisana u ks. L. Kuca. Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 1, s. 157.

⁹ Poszerzona o kazania bernardynów, franciszkanów, kapucynów i reformatorów — w sumie 26 wybitniejszych kaznodziejów i 961 kazań przejranych.

¹⁰ *Ideał katolika w świetle polskich kazań franciszkańskich w latach 1765—1795*, Lublin 1971, mps, ss. XXXIV—419. Pisana pod kierunkiem ks. prof. Wł. Piwowarskiego. Por. A. L. Szafranski, *Kronika Instytutu Teologii Pastoralnej KUL (1972—1974)*, *Roczniki Teologiczno-kanoniczne*, t. 23, z. 6, 1976, s. 94; A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 1, s. 136.

¹¹ Por. *Ideał katolika w świetle polskich kazań franciszkańskich*, s. 242—245, 256, 282—286, 290, 417—418.

problematyki, którą się zajmowałem wcześniej, tym razem i u kaznodziejów niefranciszkańskich XVIII wieku. Np. bazylianów czy ks. J. Podhorodeńskiego z diecezji kamienieckiej.

To skrótowe moje zestawienie faktów i wyników analizy treści kazań domaga się — jak się zdaje — również skróowego osadzenia sprawy teologii kazania w zamierzchłej przeszłości katolickiego przepowiadania, jak też pokazania — przynajmniej w formie szkicu — domniemanego polskiego podłoża teologii kazania, które zdaje się mieć co najmniej dwa korzenie: w franciszkanizmie i w „Oświeceniu katolickim” polskim.

W ten sposób wyłonił się plan niniejszego opracowania: 1. Krótka historia teologii kazania w chrześcijaństwie zachodnim (z wyszczególnieniem tego, co wniesli franciszkanie). 2. „Oświecenie katolickie” w Polsce u korzeni „zjawiska teologii kazania na ziemiach polskich przełomu XVIII i XIX wieku”. 3. Teologia kazania w polskich kazaniach franciszkańskich czasu Oświecenia.

I. HISTORIA ¹² TEOLOGII KAZANIA W CHRZEŚCIJAŃSTWIE ZACHODNIM

Choćby zaglądając do „Skorowidza rzeczowego” egzemplarza dokumentów Soboru Watykańskiego Drugiego ¹³ i zapoznając się z treścią haseł: „homilia”, „kazanie”, „przepowiadanie”, „słowo Boże” — można się przekonać, jak dowartościowana została w naszych czasach w Kościele katolickim czynność ewangelizacyjna, a w niej rola słowa Bożego: „Głównym zadaniem posłannictwa Kościoła pod tchnieniem Bożego Ducha jest głosić i dawać świadectwo dobrej i radosnej wieści” ¹⁴. A wiadomo choćby z historii homiletyki, że taka świadomość nie była zawsze udziałem ani teologów, ani homiletyków, ani wreszcie samych kaznodziejów praktyków ¹⁵.

¹² Objaśniam to słowo z dwu powodów: nie jestem historykiem, lecz teologiem, a po wtóre „nowsza literatura historyczna” poszerzyła swój zakres o tzw. sprawy „społeczne”, do których należą i religijne. Por. J. Ihnatowicz, A. Mączek, B. Zientara, J. Żarnowski, *Spółeczeństwo polskie od X do XX wieku*, Warszawa 1988, s. 5—9; Cz. S. Bartnik, *Vaticanum II jako wydarzenie historyczne i doktrynalne*, w: *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II*, red. J. Homerski, F. Szulc, Lublin 1987, s. 41—58.

¹³ Por. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, (Poznań) 1986, s. 655, 661, 715, 725.

¹⁴ G. kard. Dannels, *Relacja końcowa*, w: *Nadzwyczajny Synod Biskupów. Dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II* (Wrocław 1986), s. 14. Por. Paweł VI, *Ecclesiam suam*, 89—91.

¹⁵ Por. R. Rak, dz. cyt., s. 26—43; O. de la Brosse, *La predication*, w: *Ini-*

Dowartościowanie w ewangelizowaniu chrześcijańskim mocy słowa Bożego znawcy przedmiotu¹⁶ podkreślają wyraźnie w czasach apostołskich i czasach Ojców Kościoła: „...słowa Piotra znalazły posłuch”¹⁷; „Piotr... nie kwestionowanym przywódcą Kościoła”¹⁸; „zgromadzenia eucharystyczne, którym przewodniczył biskup... poświęcone nauczaniu”¹⁹; „wielka aktywność duszpasterska (Ojców Kościoła), spotęgowana jest siłą oddziaływania doktrynalnego..., kazania... mają charakter dydaktyczny”²⁰; „Pismo święte... zawiera naukę o zbawieniu i posiada moc zbawczą... oddziałuje... uczy... każe działać”²¹; „Ojcowie (Kościoła)... kontynuują budowę Kościoła słowem i głoszą zbawczą moc słowa”²².

Takie jednak traktowanie słowa Bożego w ewangelizowaniu miało przynajmniej swój częściowy kres. „Zmiana nastąpiła w średniowieczu”²³, kiedy chrześcijaństwo stało się religią panującą i już nie trzeba było nawracać..., wiarę suponowano... u ... wszystkich chrześcijan. Konsekwencją... było obniżenie wagi przypisywanej kościelnemu przepowiadaniu. Całe duszpasterstwo było skierowane bardziej na działalność sakramentalną niż na budowanie wiary”²⁴.

Taki jednak nie był cały Kościół w średniowieczu. W XIII bowiem wieku w Kościele znów następuje zwrot we właściwym kierunku, który

ziazione alla practica della teologia, red. E. Costa jr, (Brescia 1987), s. 117—160; R. Rak, *Instytut Teologii Pastoralnej*, w: Dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II, red. J. Homerski, F. Szulc, Lublin 1987, s. 200—201.

¹⁶ Por. L. A. Schökel, *Słowo natchnione*, tł. A. Malewski SDB, Kraków 1983, s. 36, 62—63, 264—279, 280—293; P. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, tł. T. Szafrński, (Warszawa) 1984, s. 17—18, 24—28, 33—35, 51—52; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, kol. 331—332, 320—321, 173—174, 478—479; O. de la Brosse, *La predication*, s. 122—131.

¹⁷ P. Pierrard, dz. cyt., s. 18.

¹⁸ Tamże, s. 24.

¹⁹ Tamże, s. 34.

²⁰ Tamże, s. 51—52.

²¹ L. A. Schökel, dz. cyt., s. 264.

²² Tamże, s. 200.

²³ Dzisiejsze spojrzenie na średniowiecze musi być trochę inne. Por. A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tł. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 6, 7—8, 11—12, 17, 20, 25, 27—28.

²⁴ A. Lewek, *Funkcja kerygmaticzna Kościoła w świetle Vaticanum II. Istota i zadania*, z. 1, Warszawa 1984, s. 13; Por. G. Bedouelle OP, *Dominik czyli łaska słowa*, tł. J. Fenrychowa, Poznań 1987, s. 13, 121—123, 201—202; A. Pompei OFMConv., *Franciszkanizm*, w: W. Di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei OFMConv., *Bracia Mniejsi Konwentualni. Historia i życie (1209—1976)*, przeł. P. Anzulewicz, Niepokalanów 1988, s. 285—287.

spowodowały „zakony żebrzące”²⁵. Uczynili to swoim życiem i głoszeniem słowa Bożego szczególnie dominikanie i franciszkanie. Oni to — według wskazań założycieli — wpierw Ewangelię uczynili zasadą swego życia w skupiskach ludzkich, a następnie wskrzesili niejako życie apostołskie i „charyzmatyczne głoszenie słowa Bożego”²⁶. Czyli Jezusa, Jego styl życia i Jego naukę, Ewangelię, „nie przedkładając nad słowo ewangeliczne pomysłowości ludzkiej i nie przyczyniając się do tego, aby Duch święty, obecny w nim i w słuchaczach z całą ich rzeczywistością ludzi w. XIII, (nie) został ujarzmiony w subtelnościach pojęciowych..., było to zatem nowe słowo”²⁷, „słowo Boże — *verbum Dei*”, jako słowo „mocy”, „mocy Ducha Świętego”, które kontynuowali szczególnie i pogłębiali dwaj najwybitniejsi synowie duchowi św. Franciszka z Asyżu²⁸, święci: Antoni Padewski i Bonawentura²⁹.

Nadmieniłem już na innym miejscu³⁰, że co najmniej lekkiego stonowania domaga się opinia ks. Raka³¹ — oparta na badaniach F. X. Arnolda nad „zachwianiem równowagi między słowem Bożym a sakramentami” w Kościele, zgodnie z którą „ostatnim z teologów, który poruszał temat słowa Bożego był św. Bonawentura († 1274)”. Odwoływałem się wtedy do „kaznodziejstwa św. Jakuba z Marchii (1394—1476), kapłana franciszkańskiego”, który w XV wieku kładł nacisk na „jedność kazania — słowa Bożego i sakramentów”. W kazaniu bowiem mówił do ludu: „... o przemożne i najświętsze słowo Boże!... obficie udziela się nam łaska Ducha Świętego... dzięki słowu Bożemu. Kiedy opłakujesz swoje grzechy? — Sprawia to słowo Boże..., kiedy odzyskujesz utraconą łaskę? — To dzieło słowa Bożego... Jak wykorzenia się złe obyczaje i błędne wierzenia? — Głoszeniem słowa Bożego..., nieustanny posiew łaski i cnoty... ze słowa Bożego”. Więcej, św. Jakub w kazaniu wykorzystał autorytet św. Augustyna w swoim wnioskowaniu: „... co waszym zdaniem jest cenniejsze: Ciało Chrystusowe czy

²⁵ O. de la Brosse, *La predicazione*, s. 131—136. Por. B. J. Urban, *Kazanie franciszkańskie — słowo Boże XIII wieku*, w: *W nurcie franciszkańskim*. (red.) B. J. Urban, Kraków 1987, s. 290—309.

²⁶ G. Bedouelle, *Łaska głoszenia słowa*, w: tenże, *Dominik czyli łaska słowa*, s. 125. Por. A. Pompei, *Franciszkanizm*, s. 287—314; B. J. Urban, *Kazanie franciszkańskie — słowo Boże XIII wieku*, s. 292—292, 294—303, 306—308.

²⁷ A. Pompei, *Franciszkanizm*, s. 304.

²⁸ Por. B. J. Urban, *Kazanie — słowo Boże według św. Franciszka z Asyżu*, ss. 13, mps w posiadaniu autora i złożony do druku w red. *Homo Dei* w r. 1987.

²⁹ Por. B. J. Urban, *Kazanie franciszkańskie — słowo Boże XIII wieku*, s. 308.

³⁰ Tamże, s. 294, 308—309.

³¹ Dz. cyt., s. 38.

słowo Boże? Jeśli odpowiedź ma być trafna — kontynuował św. Jakub za św. Augustynem — to... jedno i drugie mają tę samą godność”³².

Ta franciszkańska teza o „jedności kazania — słowa Bożego i sakramentów” ma w historii zakonu swój ciąg dalszy w nurcie konwentalnym i obserwanckim zakonu franciszkańskiego i sięga — jak kilka danych wskazuje — aż po wiek XVII³³, w osobach świętych: Bernardyna ze Sieny († 1444), Jana Kapistrana († 1456) i Wawrzyńca z Brindisi († 1619).

Moje krótkie wywody, a właściwie zestawienie zdań w/w świętych opieram na fragmentach brewiarzowych³⁴, a nie na szerokiej kwerendzie tekstów podanych w ich dziełach i kazaniach. Oto niektóre z tych zdań: św. Bernardyn głosił: „... Jezus... sprawia, iż chwalebnym się staje zarówno słuchanie, jak i głoszenie Bożego słowa..., dzięki głoszeniu Jezusa rozprzestrzenia się po całym świecie... światło wiary..., kiedy Paweł głosił narodom słowo, wówczas... ginęła niewiara, rozpraszał się błąd, jaśniała prawda... Dlatego Kościół... raduje się wołając: „Boże, Ty mnie uczyłeś od mojej młodości”³⁵.

Św. Jan Kapistran zaś napisał: „...którzy są powołani do stołu Pana, powinni promieniować przykładem życia obyczajnego... Żyjąc uczciwie jako sól ziemi..., niech pamiętają, że najwyższy nasz Nauczyciel, Jezus Chrystus, nie tylko do apostołów i uczniów powiedział..., którzy dobrze przewodzą, niech będą uważani za godnych czci..., najbardziej ci, którzy się trudzą głoszeniem słowa i nauczaniem”³⁶.

A św. Wawrzyniec przekonywał: „Do prowadzenia życia duchowego... niezbędny jest pokarm łaski Ducha Świętego i miłości. Łaski zaś i miłości nie ma bez wiary... Wiara natomiast nie rodzi się bez głoszenia słowa Bożego... Toteż głoszenie słowa Bożego jest konieczne do

³² Kazanie franciszkańskie — słowo Boże XIII wieku, s. 309.

³³ Por. daty urodzin i śmierci takich świętych franciszkańskich: Bernardyna ze Sieny (1380—1444), Jana Kapistrana (1386—1456), Wawrzyńca z Brindisi (1559—1619).

³⁴ Por. św. Bernardyna ze Sieny, Kazanie 49, O chwalebnym imieniu Jezusa Chrystusa, w: Liturgia godzin, t. 3, Poznań 1987, s. 1170—1172 (oraz Sermo 49, De glorioso Nomine Jesu Christi, w: Officia propria in Liturgia Horarum ad usum Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium, Monialium S. Clarae ac Tertii Ordinis a S. Congregatione pro Cultu Divino approbata. Romae 1974, s. 94—95); Św. Jan Kapistran, Zwierciadło duchowieństwa, w: Liturgia godzin, t. 4, Poznań 1988, s. 1298—1299 (oraz De speculo clericorum, w: Officia propria, s. 260—291); Św. Wawrzyniec z Brindisi, Kazanie 2 na Wielki Post, w: Liturgia godzin, t. 3, Poznań 1987, s. 1323—1334 (oraz Sermo Quadragesimalis 2, w: Officia propria, s. 147—148).

³⁵ Kazanie 49, O chwalebnym imieniu Jezusa Chrystusa, s. 1170—1172.

³⁶ Zwierciadło duchowieństwa, s. 1298—1299.

życia duchowego... Głoszenie jest zatem zadaniem apostołskim..., chrześcijańskim, Bożym. Słowo Boże tak dalece obfituje we wszelkie dobro, iż jest niejako skarbcem wszystkich dóbr. Z niego rodzi się wiara..., nadzieja..., miłość..., cnoty..., dary Ducha Świętego..., błogosławieństwa ewangeliczne..., dobre czyny... Słowo Boże jest światłem umysłu i ogniwem woli..., jest chlebem i wodą... Przeciw grzesznej zatwardziałości serca jest młotem”³⁷.

W sposób więcej lub mniej wyraźny wybitni reprezentanci franciszkańskiego kaznodziejstwa XV—XVII w. dostrzegli w przepowiadaniu słowa Bożego w Kościele swoich czasów osobowe oddziaływanie samego Boga w Trójcy Świętej na ludzi: „obficie udziela się nam łaska Ducha Świętego” (św. Jakub), „Jezus sprawia, iż chwalebny się staje zarówno słuchanie, jak i głoszenie Bożego słowa” (św. Bernardyn), „wiara nie rodzi się bez głoszenia słowa Bożego... Słowo Boże... dalece obfituje we wszelkie dobro... Z niego... cnoty..., błogosławieństwa ewangeliczne..., dobre czyny... Przeciw grzesznej zatwardziałości serca jest młotem” (św. Wawrzyniec).

Lektura i analiza tekstów kazań wybitniejszych reprezentantów społeczności franciszkańskiej 2-giej połowy XVIII w. pokazuje, że w Polsce kilku z nich uprawiało teologię kazania. Jednak szerzej tym się zajmę w trzeciej części niniejszego opracowania. Tutaj natomiast krótko chcę przedstawić, zarysować raczej podłoże tego zjawiska, które w poprzednich wiekach wyraźnie zadomowiło się we włoskim środowisku franciszkańskim.

Otóż słusznym wydaje mi się stwierdzenie J. Tazbira³⁸, iż „od blisko dwustu lat polska elita intelektualna dokonuje nieustannej przymiarki naszej kultury do szczytowych ogólnoeuropejskich osiągnięć w tym zakresie”. Specjalnie zaś „w... zakresie.. nauki i postępu technicznego, literatury i sztuki, oświaty”. Wydaje się, iż bez większej przesady można dodać do stwierdzeń Tazbira, że i teologii³⁹. A w tej ostatniej franciszkanie też mieli swój udział, choćby poprzez kontaktowanie się ze swoim centrum (Asyż, Rzym) duchowości, wiedzy teologicznej

³⁷ Kazanie 2 na Wielki Post, s. 1333—1334.

³⁸ *Myśl polska w nowożytnej kulturze europejskiej*, Warszawa 1986, s. 5, 177.

³⁹ Por. J. Tazbir, dz. cyt., s. 178—180; J. Dukała CM, *Szkola księży misjonarzy*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, red. bp M. Rechowicz, Lublin 1975, s. 134—161; H. D. Wojtyśka CP, *Nauczanie przedmiotów teologicznych w Akademii Zamojskiej*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, s. 46—50; M. Rożek, *Europejskie inspiracje w sztuce Krakowa epoki saskiej*, w: *Kraków w czasach saskich. Materiały sesji naukowej z okazji dni Krakowa w 1982 roku*, Kraków 1984, s. 41—58; M. Klimowicz, *Literatura Oświecenia*, Warszawa 1988, s. 5—8, 203—204.

i zakonnej oraz zarządu, które mieściło się we Włoszech, oczywiście św. Franciszka z Asyżu. Widać to na konwentualnej gałęzi zakonu franciszkańskiego już od czasów św. Bonawentury⁴⁰, uznanego za „drugiego założyciela zakonu franciszkańskiego”⁴¹, a więc już od XIII wieku. Dość wcześnie zatem — jak twierdzi J. Kłoczowski⁴² — „na gruncie całej prowincji czesko-polskiej i całej Europy środkowej, franciszkanie realizowali koncepcję taką (życia i działalności), za którą stał Bonawentura”. Następne jednakowoż wieki, zwłaszcza od XIV — do XVI⁴³, nie świadczyły jednoznacznie o wpływie pozytywnym centralnego ośrodka zakonu na życie i działalność jego duchowych synów i braci w Polsce. Dopiero wiek XVIII, jak wynika z badań⁴⁴, szczególnie zaś druga jego połowa, znów zajaśniała pewnym blaskiem odrodzenia franciszkanizmu we Włoszech i w Polsce. W Polsce na odcinku filozoficzno-dogmatyczno-kaznodziejskim⁴⁵.

Jak się wydaje zatem, XIII-wieczne dziedzictwo zakonu⁴⁶, łącznie z „teologiczną zasadą przepowiadania słowa Bożego”⁴⁷ w wieku XIII oraz wybitniejszymi jednostkami okresu późniejszego, od XV—XVII wieku: Jakubem z Marchii, Bernardynem ze Sieny, Janem Kępistranem i Wawrzyńcem z Brindisi, a także XVIII-wieczny zryw całego zakonu we Włoszech i w Polsce czasów Stanisława Augusta Poniatowskiego, stanowi fundament dla „zjawiska teologii kazania na ziemiach polskich przełomu XVIII—XIX wieku”. Ale o tym w pozostałych dwu częściach opracowania.

⁴⁰ Por. J. Kłoczowski, *Bonawentura jako generał zakonu (1257—1274) a czesko-polska (polsko-czeska) prowincja franciszkanów*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S. C. Napiórkowski, E. I. Zieliński, Niepokalanów 1976, s. 442—451.

⁴¹ A. Żynel OFMConv., *Święty Bonawentura — „drugi założyciel” zakonu franciszkańskiego*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, s. 49—69.

⁴² *Bonawentura jako generał zakonu*, s. 447—448.

⁴³ Por. J. Odoardi, *Bracia Mniejsi Konwentualni*, s. 98—167.

⁴⁴ Por. tamże, s. 167—172, 227—228; A. Pompei, *Franciszkanizm. Duch św. Franciszka i jego zakonów zarzewiem odnowy w Kościele i w społeczeństwie*, przeł. P. Anzulewicz, Niepokalanów 1989, s. 310—314; H. Błażkiewicz OFM, *Szkoła franciszkańska*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 3, red. bp M. Rechowicz, Lublin 1975, s. 305—306, 316—321, 341—349, 353—364.

⁴⁵ Por. B. Brzuszek OFM, *Recepcja pism św. Bonawentury w Polsce*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, s. 460—466, 467, 470, 474; H. Błażkiewicz OFM, *Bonawenturyzm w franciszkańskich studiach teologicznych w Polsce*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, s. 485—487, 489, 491—492; A. Zwiercan OFMConv, *Franciszkanie w Krakowie*, w: *W nurcie franciszkańskim*, (red.) B. J. Urban, Kraków 1987, s. 35—36.

⁴⁶ Por. B. J. Urban, *Kazanie franciszkańskie — słowo Boże XIII wieku*, s. 294—308.

⁴⁷ Tamże, s. 308.

II. „OŚWIECENIE KATOLICKIE” W POLSCE U KORZENI FRANCISZKAŃSKIEGO „ZJAWISKA TEOLOGII KAZANIA NA ZIEMIACH POLSKICH PRZEŁOMU XVIII I XIX WIEKU”

Przystępując do omówienia postawionego w powyższym tytule zagadnienia, chcę na początku podkreślić trzy sprawy, które — jak się zdaje — tworzą jeden wielki nurt — nurt Oświecenia w Polsce. Dostrzeżony — po pierwsze — przez historyków⁴⁸ i historyków Kościoła⁴⁹ fakt zrywu intelektualno-społecznego Polaków, który szczególnie zaznaczył się w 2-giej połowie XVIII wieku⁵⁰. Następnie — włączenie się różnych autorytetów w „proces laicyzacji kultury, szerzenia... utilitarnej „filozofii”, postępu nauki, oświaty i szkolnictwa⁵¹, konkretnie obojętności względem wartości religijnych i chrześcijańskich, kościelnych⁵². Wreszcie to, czego dowiodły źródłowe badania długoletnie na szeroko pojętym materiale historyczno-kościelnym: pozwoliły one uczonym dostrzec i wyodrębnić w Oświeceniu europejskim i polskim również zryw katolicki — nazwany „Oświeceniem katolickim”⁵³. Przejawami tego ostatniego nurtu w Polsce zajmę się krótko poniżej.

Jeśli Oświecenie nasze, polskie, można określić jako czynną reakcję, „naprawę Rzeczypospolitej” i to nie samą naprawę ustroju politycznego, lecz zarazem reformę oświaty, wychowania, odrodzenie i rozwój literatury i sztuki i nauki, obyczajów — to „Oświecenie katolickie” szło

⁴⁸ Por. J. Gierowski, *Czasy saskie — jeszcze jedno spojrzenie*, w: *Kraków w czasach saskich. Materiały sesji naukowej z okazji dni Krakowa w 1982 roku*, Kraków 1984, s. 19—21; E. Rostworowski, *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 1984, s. 174—205.

⁴⁹ Por. L. J. Rogier, *Wiek Oświecenia i rewolucja (1715—1800)*, w: L. J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, *Historia Kościoła 1715—1848*, t. 4, przeł. T. Szafrński, Warszawa 1987, s. 5—25.

⁵⁰ Por. J. Kłoczowski, *Sredniowiecze i Rzeczpospolita*, w: J. Kłoczowski, L. Muellerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 125—137; S. Litak, *Kościół w Polsce w okresie Oświecenia do 1795 roku*, w: *Historia Kościoła 1715—1848*, t. 4, red. L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knokwlejs, przeł. T. Szafrński, Warszawa 1987, s. 399—400, 404—405.

⁵¹ E. Rostworowski, *Historia powszechna*, s. 5—6. Por. M. Klimowicz, *Literatura Oświecenia*, s. 9—18, 192—204.

⁵² Por. E. Rostworowski, *Historia powszechna*, s. 661—665.

⁵³ Por. tamże, s. 631—635; tenże, *Rzeczpospolita w Europie XVIII wieku*, red. A. Chruszczewski, E. Fiala, B. Pietrasiewicz, J. Skarbek, Lublin 1986, s. 76—78; J. Skarbek, *Oświecenie katolickie w Polsce. Udział duchowieństwa w życiu narodowym*, w: J. Kłoczowski, L. Muellerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, s. 165—172; S. Litak, *Kościół w Polsce a Oświecenie*, w: L. J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, *Historia Kościoła 1715—1848*, t. 4, przeł. T. Szafrński, Warszawa 1987, s. 404—453.

dalej. Jego bowiem „zwolennicy z pozycji oświeceniowych (i ewangelicznych — BJU) podejmowali śmiało próby zmian w życiu Kościoła, w dziedzinie kultu, formacji kleru, form duszpasterskiego oddziaływania itp.”⁵⁴. Okazywali się specjalnie wrażliwi na wartości rodzinne, narodowe, społeczne i chrześcijańskie. Na te ostatnie szczególnie, skoro J. Skarbek⁵⁵ twierdzi, że rysem znamienym „polskiego Oświecenia był szeroko pojęty nurt chrześcijański”, a „w Rzeczypospolitej... nie przejawiały się wyraźnie tendencje antychrześcijańskie i antykościelne” poza „antyklerykalizmem”⁵⁶.

Postawy takie miały swoje podłoże w chrześcijańskiej atmosferze europejskiej z papieżem na czele. Papieże bowiem tego czasu — zdaniem E. Rostworowskiego⁵⁷ — odznaczali się w sprawach „doktrynalno-teologicznych... ostrożną uступliwością”, w polityczno-społecznych zaś — tendencją „ekumeniczną” i ugodową⁵⁸. Postawy takie miały też swoje uzasadnienie w uwarunkowaniach historycznych. Człowieczeństwo bowiem każdego „okazuje się zróżnicowane tak w kategoriach czasu, jak też — a może nawet bardziej — w kategoriach odrębności kultury związanych z życiem narodowym”, jak też i w kategoriach „bliskości i zjednoczenia z Bogiem w Jezusie Chrystusie, objawionym nam i dostępnym dzięki Wcieleniu, a więc w Jego Człowieczeństwie”⁵⁹, w jakimś wymiarze przekazywanym jednostkom i wspólnotom w Kościele drogą szeroko rozumianego nauczania domowego („pacierzowego”⁶⁰), szkolnego⁶¹, kościelnego⁶², teologicznego⁶³, drogą świadczenia życiem oraz drogą sakramentów.

⁵⁴ D. Olszewski, *Szkice z dziejów kultury religijnej*, Katowice 1986, s. 252—253. Por. J. Skarbek, *W dobie rozbiorów i braku państwowości (1772—1918)*, s. 167—172.

⁵⁵ *W dobie rozbiorów i braku państwowości (1772—1918)*, s. 166.

⁵⁶ Por. D. Olszewski, dz. cyt., s. 252—253.

⁵⁷ *Historia powszechna*, s. 172—173.

⁵⁸ Tamże, s. 168—169, 169—170, 172, 173. Por. tamże, s. 631—632.

⁵⁹ S. Olejnik, *Teologia moralna, Człowiek i jego działanie*, t. 2, Warszawa 1988, s. 86, 108—110.

⁶⁰ Por. B. J. Urban, *Ideał katolika w świetle polskich kazań franciszkańskich*, s. 190—203; E. Jabłońska-Deptułowa, *Rodzino, dokąd zmierzasz?* Poznań 1987, s. 7—24.

⁶¹ Por. reakcję nuncjuszy papieskich w Polsce tego czasu: W. Bochnak, *Nuncjusze papieży w Polsce*, *Homo Dei* 1968 nr 2, s. 86; J. Skarbek, *W dobie rozbiorów i braku państwowości (1772—1918)*, s. 166—167.

⁶² Por. B. J. Urban, *Ideał katolika w świetle polskich kazań franciszkańskich*, s. 415—419; J. Kłoczowski, *Średniowiecze i Rzeczypospolita*, s. 118—128, 137—144; T. Przybylski SDB, *Kantata religijna w Krakowie czasów stanisławowskich*, w: *Dramat i teatr sakralny*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, W. Sulisz, M. B. Stykova, Lublin 1988, s. 173—188.

⁶³ Por. J. Kłoczowski, *Średniowiecze i Rzeczypospolita*, s. 128—137; J.

W jakimś stopniu dowodem może być swoista antologia polskiej literatury⁶⁴, która podaje także przykłady dojrzałej postawy religijnej świeckich choćby względem tajemnicy Wcielenia Jezusa Chrystusa. Konkretnie tu myślę o Franciszku Karpińskim⁶⁵. On to się podjął „teologicznego wykładu tajemnicy Bożego Narodzenia”⁶⁶ w znanej kolędzie: „Bóg się rodzi, moc truchleje”. Jej tekst jest pełen paradoksów: „ogień krzepnie”, „blask ciemnieje”, albo „wzgardzony okryty chwałą”, „śmiertelny król nad wiekami”. J. Pelc w swoich wywodach⁶⁷ o tej kolędzie dopatrzył się u Karpińskiego teologicznego związku jego kolędy z prologiem Ewangelii wg św. Jana. Jeśli więc przykładowo rozważane przejawy wrażliwości oświeceniowej na wartości ewangeliczne: tajemnicę Wcielenia Jezusa i jej teologiczne objaśnienie, zawarte w kolędzie Karpińskiego, a z tymi treściami i okresem roku kościelnego franciszkanie w Polsce dużo mieli wspólnego⁶⁸, to — zakładać należy — że i ludzie „oświeceniowi... dostrzegali wiele przejawów franciszkanizmu, a przede wszystkim elementy prostoty ewangelicznej..., zaangażowanie duszpasterskie, możliwość szerokiego oddziaływania na masy”⁶⁹.

Nawracając do myśli oświeceniowej w Polsce, wydaje się czymś prawdopodobnym, że Kościół ówczesny przynajmniej w pewnej liczbie swoich wierzących brał na siebie i akceptował „przeciwstawianie się” wielu tendencji jemu odmiennych, tzw. „oświeceniowych” i usiłował je „przeniknąć” i „przetworzyć” na sposób ewangeliczny⁷⁰. W pierwszym rzędzie udało mu się to czynić — choćby częściowo — poprzez zakon-

Tazbir, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość*, Warszawa 1987, s. 97—100.

⁶⁴ Por. *Polska liryka religijna*, red. S. Sawicki, T. Nowaczyński, Lublin (1983); T. Kostkiewiczowa, *Poezja religijna czasów Oświecenia w Polsce*, tamże, s. 111—139.

⁶⁵ Por. tenże, *Historia mego wieku i ludzi, z którymi żyłem*, oprac. R. Sobol, Warszawa 1987, s. 35—36, 39—40, 40—43, 48—49, 55.

⁶⁶ J. Pelc, *Dynamika rozwoju literatury i kultury czasów baroku w Polsce*. (Wprowadzenie do problematyki), w: *Kultura polska a kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w 60-tą rocznicę urodzin*, red. M. Bogucka, J. Kowecki, Warszawa 1987, s. 147—158.

⁶⁷ Tamże, s. 147—148. Por. K. Bukowski, *Biblia a literatura polska. Antologia*, Warszawa 1984, s. 193.

⁶⁸ Por. J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, oprac. R. Pollak, Wrocław (1970), s. 37—39, 57—61, 61—62, 103—109, 190.

⁶⁹ E. Jabłońska-Deptuła, *Zakony franciszkańskie w Polsce na przełomie XVIII i XIX wieku (do 1830 r.)*, w: *Z badań nad dziejami zakonów i stonunków wyznaniowych na ziemiach polskich*, red. E. Wiśniowski, Lublin 1984, s. 172.

⁷⁰ Por. Mt 13, 24—30, 36—43; 1P 2, 12; E. Rostworowski, *Historia powszechna*, s. 174, 631—632.

ników⁷¹, zakonników „uczonych: pijarów i jezuitów”⁷², „misjonarzy — lazarystów”⁷³ i zakonników mniej uczonych w znaczeniu świeckim, a mających również udział niemały w „Oświeceniu katolickim” w Polsce poprzez pogłębianie i rozwijanie podstawowego nurtu pracy duszpasterskiej wśród narodu, poprzez ewangelizowanie słowem i spowiadanie. Ta działalność Kościoła uporczywie i stale kontynuowana, mimo zahamowań i załamów, „poszerzana”⁷⁴ dotychczas była różnie oceniana i traktowana przez ludzi współczesnych zakonom czasu oświeceniowego i przełomu XVIII i XIX wieku, jak i przez potomnych. Przez jednych zaliczana niekiedy jedynie do pożytków osobistych, jak u ks. H. Kołłątaja⁷⁵, przez innych prawie w ogóle nie dostrzeżona⁷⁶, dlatego konsekwentnie „kasowana”⁷⁷, wreszcie po latach badań źródłowych osadzona na prawdzie i sprawiedliwości⁷⁸.

Z wielu danych wynika, że zakony franciszkańskie: bernardyni, franciszkanie, kapucyni i reformaci — świadomie brały udział w pogłębianiu podstawowego sposobu oddziaływania Kościoła ówczesnego na lu-

⁷¹ B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 6, Lublin 1985, s. 213, 118—120.

⁷² E. Rostworowski, *Historia powszechna*, s. 622—623.

⁷³ Tenże, *Rzeczpospolita w Europie XVIII wieku*, s. 77; J. Kłoczowski, *Kościół katolicki w świecie i w Polsce. Szkice historyczne*, Katowice 1986, s. 86—91; tenże, *Średniowiecze i Rzeczpospolita*, s. 125—127; tenże, *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*, Warszawa 1987, s. 261—270.

⁷⁴ J. Kłoczowski, *Średniowiecze i Rzeczpospolita*, s. 137. Por. P. T. Gach, *Kasaty zakonów w Europie pod koniec XVIII wieku*, w: *Z badań nad dziejami zakonów i stosunków wyznaniowych na ziemiach polskich*, red. E. Wiśniewski, Lublin 1981, s. 132; T. Walachowicz, *Kościół katolicki w prawodawstwie Księstwa Warszawskiego*, Lublin 1984, s. 97—98, 112.

⁷⁵ Por. *Pamiętnik o stanie Kościoła polskiego katolickiego i o wszystkich innych wyznaniach w Polsce. Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750—1764)*, oprac. J. Hulewicz, Wrocław 1958, s. 233.

⁷⁶ Por. K. Kantak, *Pogląd na zakony żebrzące w Polsce przedrozbiorowej, zwłaszcza na franciszkanów i dominikanów*, *Przegląd Powszechny* 1928, s. 379; w odrodzeniu społeczeństwa za Stanisława Augusta nie biorą udziału. Potrzeby nowożytnego oświecenia nie rozumieją. Publikacje, jakie wydają, są to na ogół panegiryki. Słowem zakony żebrzące dostają się coraz bardziej na tor uboczny społeczeństwa i Kościoła. W takim stanie zastają je rozbiory”.

⁷⁷ Por. T. Walachowicz, dz. cyt., s. 112.

⁷⁸ Por. B. J. Urban, *Teoria kaznodziejstwa w świetle dzieła Kajetana Karwowskiego (1744—1820)*, s. 27—28, 40—49; tenże, *Ideał katolika w świetle kazań franciszkańskich*, s. 415—419; J. Bajda, *Teologia moralna (kazuistyczna) w XVII—XVIII wieku*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 1, red. bp M. Rechowicz, Lublin 1975, s. 292—293; J. Flaga, *Kaznodziejstwo i spowiednicy zakonni w Polsce około r. 1772*, w: *Z badań nad dziejami zakonów i stosunków wyznaniowych na ziemiach polskich*, red. E. Wiśniewski, Lublin 1984, s. 42; E. Jabłońska-Deptuła, *Zakony franciszkańskie w Polsce na przełomie XVIII i XIX wieku (do 1830)*, s. 175—176; S. Litak, *Kościół w Polsce w okresie Oświecenia do 1795 roku*, s. 404—405, 421—426, 432—433, 444—447.

dzi wierzących i na środowiska miejskie czy wiejskie. Ks. H. Kollajtaj⁷⁹ świadczy: „ile razy trzeba było spowiadać się, albo zechciało się posłuchać lepszej nauki, trzeba było jej szukać w kościele zakonników”. A zatem przez spowiadanie ludzi przeważnie w swoich zakonnych kościołach⁸⁰, i przez głoszenie coniedzielne czy rekolekcyjne „nauk”, „kazań”⁸¹, u siebie, czy w innych kościołach, w których byli kaznodziejami „etatowymi” (w katedrach i kolegiatach) lub okazjonalnymi (odpustowymi), zakonnicy reguły św. Franciszka w Polsce omawianego czasu wywierali wpływ konstruktywny.

Oczywiście, że bardzo trudno jest pod względem jakościowym ocenić franciszkańskie spowiadanie ludności. Spowiedź bowiem — przynajmniej od strony spowiednika — objęta jest tajemnicą, a pośród ich penitentów — jak się zdaje — nikt nie sporządził ankiet ani wywiadów, nie były to jeszcze czasy ankiet i wywiadów. Trudno również ocenić — na obecnym poziomie wiedzy o zakonach — franciszkańskie głoszenie słowa Bożego, jego wpływ na ludzi czasów Oświecenia: brak bowiem większości tekstów kazań, teksty dochowane zaś nie zawsze i nie dokładnie odpowiadały kazaniom wygłoszonym. Drukowano przeważnie kazania wybitniejszych kapłanów, a i ich kazania nie wszystkie dochowały się do naszych czasów⁸².

Cokolwiek jednak da się powiedzieć o poziomie franciszkańskiego przepowiadania słowa Bożego, a konsekwentnie i franciszkańskich studiach zakonnych⁸³, profesorach i jakości sposobienia kleryków zakonnych do kapłańskiej pracy spowiedniczo-kaznodziejskiej⁸⁴ omawianego przeze mnie czasu, to w oparciu o analizę wielu tekstów kazań tychże zakonników, oczywiście wybitniejszych⁸⁵, można mówić — co najmniej! — o ich „pozytywnym” wpływie na środowiska, w których pra-

⁷⁹ Por. przypis nr 75.

⁸⁰ Por. J. Bajda, dz. cyt., s. 293; J. Flaga, dz. cyt., s. 31—42.

⁸¹ Por. J. Flaga, dz. cyt., s. 7—34; E. Jabłońska-Deptuła, *Zakony franciszkańskie w Polsce na przełomie XVIII i XIX wieku (do 1830 r.)*, s. 174—177.

⁸² Por. K. Górski, J. Majkowski SJ, P. Szczaniecki OSB, *Duchowość polska. Zarys historyczny*, w: *Życie wedle Ducha*, red. E. Weron SAC, Poznań 1987, s. 87, 89—92.

⁸³ Por. H. Błażkiewicz, *Szkoła franciszkańska*, s. 320, 347, 358—59; J. Flaga, dz. cyt., s. 40; J. Kłoczowski, *Średniowiecze i Rzeczpospolita*, s. 128—130; A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, s. 31—35.

⁸⁴ Por. B. J. Urban, *Teoria kaznodziejstwa w świetle dzieła Kajetana Karmowskiego (1744—1820)*, s. 21—23, 46—49; J. Flaga, dz. cyt., s. 8—16, 31, 40; J. Bajda, dz. cyt., s. 293.

⁸⁵ Por. B. J. Urban, *Ideał katolika w świetle polskich kazań franciszkańskich*, s. 17—19, 416—419.

cowali jako kaznodzieje oraz o „pozytywnym”⁸⁶ ich odpowiadaniu na wezwanie ówczesnego Kościoła w Polsce.

Sprawa jednak domaga się dalszych analiz i badań źródłowych, aby móc odpowiedzieć na pytania powstające w naszym umyśle, a dotyczące okresu „Oświecenia katolickiego” w Polsce. Zachętą i ukierunkowaniem w tych pracach mogą być stwierdzenia poszczególnych badaczy ostatnich lat, które wielokroć stoją w opozycji do tego, co o pracy franciszkanów tamtych czasów napisał K. Kantak⁸⁷: — „Kraków..., dawna stolica Polski..., był... głównie miastem kościołów i klasztorów. Tym istotniejsze jest pytanie, jakiego rodzaju katolicyzm reprezentowało krakowskie duchowieństwo. Otóż wiele wskazuje na to, że Kraków stał się ważnym ośrodkiem ugruntowującym postawy typowe dla tzw. katolickiego Oświecenia”⁸⁸.

— Wyodrębniają się „dwie płaszczyzny szczególnej „użyteczności”...

1. Włączenie się zakonów franciszkańskich w misje ludowe...

2. Zaangażowanie wspólnot w działalność szkolną w ramach wielkiego programu Komisji Edukacji Narodowej”⁸⁹.

— „Także w tym czasie notuje się znaczne ożywienie naukowe u franciszkanów... Kładli duży nacisk na teoretyczne przygotowanie kaznodziejów i spowiedników”⁹⁰.

— „W 2 połowie XVIII w. szkoła franciszkańska w Polsce przeżyła... swoje odrodzenie”⁹¹.

— „Franciszkanie doby stanisławowskiej propagowali ideał katolika głównie w oparciu o ... praktyki religijne i obowiązki moralne..., (o) odpowiednią znajomość prawd religijnych i zasad moralnych... w Poznaniu i Warszawie w sposób rudymentalny, katechizmowy..., nie opowiadali się za „pobożnością” stanową, ani jej nie krzewili..., podkreślali równość wszystkich wobec Boga i Jego przykazań..., wobec przykazań kościelnych..., (zaś) środki realizacji ideału katoli-

⁸⁶ Por. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 244.

⁸⁷ Por. przypis nr 76.

⁸⁸ J. Gierowski, art. cyt., s. 18—19; J. Kracik, *Kraków kościelny*, w: *Kraków w czasach saskich*, s. 59, 60, 62, 65—66.

⁸⁹ E. Jabłońska-Deptuła, *Zakony franciszkańskie w Polsce na przełomie XVIII i XIX wieku (do 1830 r.)*, s. 175—177.

⁹⁰ J. Bajda, dz. cyt., s. 293. Por. P. Anzulewicz OFMConv., *Franciszkanie w Polsce. Rys historyczny*, w: W. Di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei OFMConv., *Bracia Mniejsi Konwentualni. Historia i życie (1209—1976)*, przeł. P. Anzulewicz, Niepokalanów 1988, s. 227—228.

⁹¹ H. Błażkiewicz, *Szkoła franciszkańska*, s. 359.

ka⁸²..., (wskazują, że) uwrażliwiali ludzi na potrzeby jednostki, rodziny, Ojczyzny, Kościoła”⁸³.

— „W kontekście ... liczb kaznodziejów i spowiedników zakonnych... (w tym i franciszkańskich) należy ocenić działalność duszpasterską zakonów... w przededniu 1-go rozbioru Rzeczypospolitej... Bez obawy popełnienia błędu śmiało można powiedzieć, że udział ten był, jeśli nie ogromny, to w każdym razie bardzo duży”⁸⁴.

— „O wielkim zainteresowaniu naukowym w środowisku zakonnym świadczą tytuły naukowe przy nazwiskach ojców..., tytuły naukowe nadawała kapituła prowincjalna względnie konwokacja definitywna..., stopnie naukowe zdobywali kaznodzieje, którzy chwalebnie przez 7 lat pełnili obowiązki kaznodziejskie w głównych miastach polskich... Od 1749 kapituły prowincjalne stawiały szczegółowe postulaty co do czasu trwania kazań, znajomości zasad retoryki, unikania filozofowania, kształcenia się w pięknej wymowie ojczystej i czytania pism Ojców Kościoła... W XVIII wieku kapituły prowincjalne wybierały zakonników, którzy na prośbę biskupa pełnili obowiązki kaznodziejów w katedrze wawelskiej”⁸⁵.

W takim kontekście nikogo nie może dziwić stwierdzenie S. Litaka⁸⁶, które odnosi się do „Oświecenia katolickiego” w Polsce: „... filozofia i teologia... zaczynają się uwalniać od lęku przed naukami przyrodniczymi..., (a) pod wpływem aktualnych potrzeb wyodrębniają się nowe dziedziny teologii..., apologetyka..., etyka naturalna..., teologia pastoralna..., eklezjologia”.

Szczególnie ta ostatnia gałąź wiedzy teologicznej⁸⁷ nie jest bez znaczenia dla „zjawiska teologii kazania w środowisku franciszkańskim na ziemiach polskich przełomu XVIII i XIX wieku”. A zbiegło się to wszystko z właściwą — przynajmniej w części — „formacją zakonów, kleru”, a także „niekiedy laikatu”⁸⁸, a nawet narastało z latami końca XVIII wieku, jak sugeruje E. Jabłońska-Deptułowa⁸⁹: „w pierwszych 10-leciach XIX stulecia” nastąpiła „dominacja życia zakonnego przez

⁸² B. J. Urban, *Ideał katolika w świetle polskich kazań franciszkańskich*, s. 370—414: „... wiara..., kształcenie sumienia..., postawa cnoty..., modlitwa..., wzory osobowe świętych”.

⁸³ Tamże, s. 415—419.

⁸⁴ J. Flaga, dz. cyt., s. 40.

⁸⁵ A. Zwiercan, *Franciszkanie w Krakowie*, s. 35—36.

⁸⁶ *Kościół w Polsce w okresie Oświecenia do 1795 roku*, s. 405—409.

⁸⁷ Por. bp E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984, s. 250—251; A. Lewek, *Funkcja kerygmaticzna Kościoła*, z. 1, s. 16.

⁸⁸ K. Górski, J. Majkowski, P. Szczaniecki, *Duchowość polska*, s. 89—92.

⁸⁹ *Zakony franciszkańskie w Polsce na przełomie XVIII i XIX wieku (do 1830 r.)*, s. 182.

formacje franciszkańskie". Właśnie „żywotności formacji franciszkańskiej” i przeróżnym formom duszpasterstwa „masowego zakonów” franciszkańskich omawianego okresu czasu Jabłońska-Deptułowa „raz wtóry”¹⁰⁰ przypisała „chryścianizację społeczeństwa polskiego, a właściwie jego „rechryścianizację”.

III. ZJAWISKO TEOLOGII KAZANIA W ŚRODOWISKU FRANCISZKAŃSKIM NA ZIEMIACH POLSKICH PRZEŁOMU XVIII I XIX WIEKU¹⁰¹

Po wielokroć teksty kazań zastanawiają i zaskakują teologów. W dość jaskrawy sposób dał tego wyraz reprezentant KUL-owskiej teologii — o. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv.¹⁰², gdy pokazał na tekstach kazań z „25 lat tzw. peregrynacji” kopii obrazu (a nawet świecy w ramach) M. B. Częstochowskiej, że „katolicka Polska głosi prawosławną teologię ikony”. A w rozważaniach swoich autor posłużył się takimi sformułowaniami, które odniósł do kazań: „wydarzenie teologiczne”¹⁰³, „zasoby źródeł”¹⁰⁴, „świadczenia”¹⁰⁵. Przytoczyłem je tutaj, gdyż zdają się one objaśniać i przybliżać w pewien sposób treść mojego sformułowania: „zjawisko teologii kazania w środowisku franciszkańskim na ziemiach polskich przełomu XVIII i XIX wieku”.

To „zjawisko” teologiczno-homiletyczne, występujące w kazaniach niedzielnych franciszkanów, zbliżonych w swojej formie i w swojej treści do homilii, kaznodzieje w/w zaprezentowali ze swoistym „zapleczem eklezjologicznym”¹⁰⁶, tzn. z teologicznym rozumieniem Kościoła i kapłaństwa w Kościele.

W ten sposób zarysował się szkic całego punktu trzeciego, który podzieliłem następująco: 1. Reprezentanci teologii kazania w środowisku franciszkańskim, 2. Widoczne w ich kazaniach teologiczne spojrzenie na Kościół i na kapłaństwo w Kościele, 3. Ich teologia kazania.

¹⁰⁰ Bo pierwszy raz w czasie polskiego średniowiecza. Por. J. Kłoczowski, *Kościół katolicki w świecie i w Polsce. Szkice historyczne*, s. 78—82; tenże, *Średniowiecze i Rzeczpospolita*, s. 60—61, 72—78.

¹⁰¹ Por. podsumowanie dyskusji o periodyzacji Oświecenia polskiego: M. Klimowicz, *Literatura Oświecenia*, s. 190—204.

¹⁰² Czy katolicka Polska głosi prawosławną teologię ikony? W: tenże, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, s. 144—154.

¹⁰³ Tamże, s. 144.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Tamże, s. 144—145.

¹⁰⁶ Por. A. Lewek, *Funkcja kerygmatyczna Kościoła*, z. 1, s. 16.

1. REPREZENTANCI TEOLOGII KAZANIA:

Aleksy Biegański¹⁰⁷ — bernardyn,
Stanisław Filipecki¹⁰⁸ — kapucyn,
Marcin Gaydziński¹⁰⁹ — franciszkanin,
Ryszard Horn¹¹⁰ — reformat,
Kajetan Karmowski¹¹¹ — franciszkanin,
Barnaba Kędzierski¹¹² — franciszkanin,

¹⁰⁷ Znany mi z: *Kazanie między oktawą koronacji Najśw. Maryi Bogarodzicy Panny w obrazie poczajowskim nieprzeliczonymi cudami uwielbionej, pod strażą Wielebnych Imść Księża Bazylianów zostającym, przez X..., zakonu S. O. Franciszka Obserwantów, kaznodzieję ordynariusza konwentu lwowskiego, miane dnia 10 Septembra s.k. 1773 r.*, w: *Dzieło uroczystego uwielbienia rzymskimi watykańskimi koronami cudownego poczajowskiego obrazu Przeczystej Bogarodzicy Maryi Panny, Najświętsze Niemowle Jezusa na łonie swym piastującej, szczodrotą Jaśnie Wielmożnego Mikołaja Potockiego, wojewodzica bełżkiego, kawalera maltańskiego, czynnością J. W. Sylwestra Łubienickiego Rudnickiego, exarchy całej Rusi, łuskiego i ostrogs. biskupa, kawalera orderu S. Stanisława, w roku 1770 w dzień Najświętszego Jej Narodzenia szczęśliwie wykonane kazaniem znakomitych różnych kaznodziejów przez całą oktawę w cerkwi monasteru poczajowskiego Z.S.B.W. wystawione, na publiczny widok świata wydane za pozwoleniem Zwierzchności w Drukarni J.K. Mci Monasteru Poczajowskiego roku 1775*, s. 28—36, folio.

¹⁰⁸ Znany z: *Kazanie podczas koronacji wstawionego cudami obrazu Najśw. Maryi Panny, Królowej nieba i ziemi, w kościele poczajowskim WW. Xięży Bazylianów, osobliwuszmi łaskami słynącego, przez X..., kapucyna, lektora S. teologii na niesporze miane roku 1773, dnia 13 września w.s.k.*, w: *Dzieło uroczystego uwielbienia rzymskimi watykańskimi koronami*, s. 64—74, folio.

¹⁰⁹ Por. K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. 2, Kraków 1938, s. 479; B. J. Urban, *Ideał katolika w świetle polskich kazań franciszkańskich*, s. 18 i in.; J. R. Bar, *Gaydziński Marcin*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, red. H. E. Wyczawski, Warszawa 1981, s. 137.

¹¹⁰ Znany mi z: *Kazanie w dniu trzecim między oktawą koronacji Najświętszej Maryi Panny w cudownym obrazie poczajowskim miane przez J.X..., exprowincjała Prowincji Ruskiej WW. OO. Reformatorów dnia 10 Septembra s.k. 1773 roku*, w: *Dzieło uroczystego uwielbienia rzymskimi watykańskimi koronami*, s. 36—44, folio.

¹¹¹ Por. B. J. Urban, *Teoria kazania w świetle dzieła Kajetana Karmowskiego (1744—1820)*, s. 3—4 i in.; *Bibliografia literatury polskiej*. Nowy Korbut, t. 5, (Warszawa) 1967, s. 71—72; B. J. Urban, *Ideał katolika w świetle polskich kazań franciszkańskich*, s. 18 i in.; J. R. Bar, *Karmowski Kajetan*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, s. 210—211.

¹¹² B. J. Urban, *Ideał katolika w świetle polskich kazań franciszkańskich*, s. 18 i in.; J. R. Bar, *Kędzierski Barnaba*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, s. 217—218.

Pelagiusz Owsienicki ¹¹³ — reformat,
Joachim Szpradowski ¹¹⁴ — franciszkanin.

2. WIDOCZNE W ICH KAZANIACH TEOLOGICZNE SPOJRZENIE NA KOŚCIÓŁ I NA KAPŁAŃSTWO W KOŚCIELE

Wiadomo ¹¹⁵, że w tamtych czasach — oświeceniowych — nie było ono czymś oczywistym. Zdaniem bpa Ozorowskiego ¹¹⁶ — „eklezjologia... ewoluowała ku desakralizacji... i ograniczeniom obszaru misterium. „Corpus mysticum” zastąpiono przez „corpus morale”. Rację bytu Kościoła widziano w jego roli wychowawcy..., chodziło tu o wychowanie intelektualne na gruncie praw natury do cnoty i życia w pokoju”.

Tymczasem teksty kazań franciszkanów, których przed chwilą wymieniłem, dają podstawę do tego, aby w innych kategoriach mówić o ich eklezjologii niż powyższa charakterystyka bpa Ozorowskiego: trochę inaczej widzą oni „rację bytu Kościoła” w świecie i „jego rolę jako wychowawcy” ludzi swojej epoki.

Trzech z ośmiu kaznodziejów przeze mnie wymienionych zastanawiało się nad tym, czym jest Kościół? Zastanawiając się, taką dawał odpowiedź słuchaczom spod ambony ¹¹⁷:

— Marcin Gaydziński, franciszkanin litewski, w kazaniu o błog. Bonawenturze z Potencji ¹¹⁸, franciszkaninie, krótko po jego beatyfikacji, świętość jego osadził na podwalinie Kościoła, którego beatyfikowany był „częstką”, i w nim żyjąc, jego nauki i prawa ściśle zachowując, jego tajemnicami i sakramentami ukrzepczając się”, osiągnął ewangeliczną świętość. Podkreślenie przez kaznodzieję związku zewnętrznego i wewnętrznego z Kościołem u błogosławionego współbrata: „jego nauki i prawa”, „jego tajemnic i sakramentów” — dawało słuchaczom do zro-

¹¹³ Por. B. J. Urban, *Ideał katolika w świetle polskich kazań franciszkańskich*, s. 19 i in.

¹¹⁴ Por. K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. 2, s. 487; J. B. Urban, *Ideał katolika w świetle polskich kazań franciszkańskich*, s. 19 i in.

¹¹⁵ Por. A. L. Szafranski, *Zarys dziejów teologii pastoralnej (hodegetyki)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3, cz. 2, Lublin 1977, s. 27; W. Schenk, *Z dziejów liturgiki*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3, cz. 2, s. 54—55; M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3, cz. 2, s. 240—250.

¹¹⁶ Dz. cyt. s. 249.

¹¹⁷ Podaję według kolejności lat wydawania kazań drukiem.

¹¹⁸ *Kazania przygodne świętne miane przez X..., franciszkanina*. Tomik 1, w Wilnie w Drukarni J.K.M. XX. Bazylianów roku 1784, 8, s. 19—23. Por. B. J. Urban, *Ideał katolika w świetle polskich kazań franciszkańskich w latach 1765—1795*, s. 258—259.

zumienia, w jakich kategoriach należy Kościół widzieć, co znaczy do niego należeć i jakie jest Kościoła przeznaczenie: „pracujecie na niebo”¹¹⁹.

— Pelagiusz Owsienicki¹²⁰, reformat prowincji pruskiej, w specjalnym kazaniu „O Kościele katolickim” usiłował nawet nakreślić „definicję” Kościoła, która swoją treścią odbiega również od wspomnianej już charakterystyki bpa Ozorowskiego, a brzmi ona następująco: Kościół to — „zgromadzenie wiernych, (żyjących — BJU) w jednej wierze i uczestnictwie sakramentów pod rządem jednego namiestnika Chrystusowego na całym świecie..., i w jednej nadziei do nieba dążących”. W stosunku do poprzedniej charakterystyki Kościoła, naszkicowanej przez o. Gaydzińskiego, ta „definicja” Owsienickiego wyróżnia się podkreśleniem jednoczącej roli papieża w Kościele oraz boskiej cnoty wiary i nadziei u tych, którzy na ziemi zmierzają „do nieba”.

I wreszcie trzeci kaznodzieja, Kajetan Karmowski¹²¹, kapłan polskiej prowincji franciszkanów, komentując Chrystusowe wskazania co do upomnienia braterskiego¹²² i powołując się na objaśnienia i powagę św. Augustyna, wskazał na eklezjalną zasadę upominania współkatolików: „..., bo bratem twoim jest, bo jednego Ciała Mistycznego Chrystusa członkiem jest”. U tego kaznodziei Karmowskiego, także stwierdza się biblijną i teologiczną tendencję w określaniu Kościoła: „Corpus Mysticum Christi”. Autor kazania zdaje się też podkreślać nadprzyrodzoną motywację postępowania, odnoszenia się do drugiego człowieka, wierzącego, „członka Mistycznego Ciała Jezusa”.

Wszyscy zaś ośmiu: Biegański, Filipecki, Gaydziński, Horn, Karmowski, Kędzierski, Owsienicki i Szpradowski — upatrywali w teologicznym oddziaływaniu Kościoła, a szczególnie kapłanów, sedno pracy Kościoła, nie wyłączając „wychowania intelektualnego na gruncie praw natury”¹²³, ale na dalszym miejscu.

Kapłaństwo i szeroko pojętą pracę w Kościele kaznodzieje ci zdają się widzieć głęboko: na pierwszym miejscu wiara i zwrot do Objawie-

¹¹⁹ *Kazania przygodne świętne*, s. 20.

¹²⁰ *Kazania na niedziele całego roku po różnych miejscach publicznych przez X., zakonu O.S. Franciszka Reformatorów Prowincji pruskiej, definitora, S.T. lektora miane*. Za pozwoleniem Zwierzchności w dwóch tomach do druku podane, t. 2, w Gdańsku 1795, w Drukarni Danilla Ludwika Wedeba, s. 171. Por. B. J. Urban, *Ideał katolika w świetle polskich kazań franciszkańskich*, s. 229, 258—259.

¹²¹ *Kazania niedzielne całego roku*, t. 1, s. 331. Por. B. J. Urban, *Teoria kaznodziejstwa w świetle dzieła Kajetana Karmowskiego (1744—1820)*, s. 15.

¹²² Mt 18,15; Łk 17,3—4.

¹²³ Por. bp E. Ozorowski, dz. cyt., s. 249.

nia Bożego, Ewangelii ¹²⁴. Wyraził to Gaydziński ¹²⁵ w słowach: Kościół to nie „utrzymanie pospólstwa w bojaźni”, to nie „ludzki przemysł” (wymysł), ale „boskiego Ducha... owoc”. Karmowski ¹²⁶ konkretniej podszedł do zagadnienia misji kapłańskiej: uznał bowiem za stosowne mówić wiernym w niedzielę Zielonych Świątek o tajemnicy kapłaństwa w Kościele słowami apostoła Pawła: „Niech uważają nas ludzie za sługi Chrystusa i za szafarzy tajemnic Bożych” ¹²⁷. Także reformacki kaznodzieja, Horn ¹²⁸, obrał sobie św. Pawła za wzorzec przepowiadania: „Cóż ja mam mówić..., nieudolny w funkcji kaznodziejskiej..., ubogi reformator..., wiedząc z nauki Doktora Narodów, że funkcja kapłańska nie na mądrości ludzkiej, nie na wyborze słów, ale na prawdzie ducha i cnocie swoją zakłada istotę”.

Na szczególną uwagę zasługuje znamienne zdanie, w którym Karmowski wyraził zasadę, jakiej trzymał się przepowiadając słowo Boże: „Wykładałem ludowi ze zbiorów ewangelicznych i z prorockich dostatków” ¹²⁹. Zdaje się, że liturgia mszalna stanowiła dla niego jedną z racji, dla których opowiedział się za tą zasadą i ją realizował. Sam bowiem powiedział o kapłanach: „z kazalnicy najprzód Ewangelię świętą czytają, (a) potem z słów wybranych wyprowadzają stosowną do poprawy złych obyczajów lub utwierdzenia dobrych, jakową naukę, (a) tę stwierdzają wyrokami patriarchów, proroków, apostołów i nnych” ¹³⁰. Jest to nic innego tylko określenie cech i przymiotów homilii ¹³¹.

Z tego co dotąd powiedziałem, widać, że przepowiadanie słowa Bożego przez franciszkanów z przełomu XVIII i XIX wieku tchnęło duchem biblijnym, teologicznym patrzeniem na duszpasterzowanie w Kościele, odznaczało się też ujmowaniem kazania w kategoriach ewange-

¹²⁴ Ten nurt kaznodziejstwa oświeceniowego dotychczas nie był znany. Por. M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa*, s. 85—89, 94—95.

¹²⁵ Kaz. cyt., s. 19. Por. B. J. Urban, *Ideał katolika w świetle polskich kazań franciszkańskich*, s. 259.

¹²⁶ *Kazania niedzielne całego roku*, t. 1, s. 116. Por. B. J. Urban, *Teoria kaznodziejstwa w świetle dzieła Kajetana Karmowskiego (1744—1820)*, s. 10.

¹²⁷ 1 Kor 4,1. Łaciną się tu posłużył: „tamquam ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei”.

¹²⁸ *Kazanie w dniu trzecim między oktawą koronacji*, s. 37.

¹²⁹ *Kazania w przeciągu jubileuszu wielkiego podczas dwutygodniowej misji w kościele czerwińskim u XX. Kanoników Regularnych przez X..., franciszkanina miane*. W Warszawie w Drukarni Nadwornej J.K.M. 1777, Do czytelnika. Por. B. J. Urban, *Teoria kaznodziejstwa w świetle dzieła Kajetana Karmowskiego (1744—1820)*, s. 8—11.

¹³⁰ *Kazań niedzielnych całego roku różnymi czasami napisanych, po różnych miejscach mówionych przez X*, t. 2, s. 3.

¹³¹ Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, s. 130—131.

liczno-liturgiczno-moralnych. To samo wynika z wypowiedzi Filipeckiego, Biegańskiego i Kędzierskiego:

— „Macie tedy wy — mówił S. Filipecki¹³² do słuchaczy kazania na maryjnej uroczystości koronacyjnej w Poczajowie — wierne członki Kościoła Chrystusowego stosując się do zbawiennych jego ustaw, używać tych środków podanych nam od niego”.

— Biegański¹³³ na tej samej uroczystości tak uświadamiał katolików: „...wy, ...którzy wierzycie w Boga..., którzy nauk boskich słuchacie..., macie kary albo nagrody wiecznej spodziewać się”.

— Wreszcie Kędzierski¹³⁴, również na tej uroczystości w Poczajowie pod koniec wstępnej części swojego kazania przyzywał mocy niebios i domagał się „od Matki Jezusowej”: „... żądam od Ciebie pomocy, abym z chwałą Boga, z uwielbieniem Twoim, z pożytkiem słuchających mówił... Oświeć nas wszystkich, abyśmy pojęli chwałę Twoją i Syna Twojego”. — Kaznodzieja świadom własnych kapłańsko-kaznodziejskich niedomagań, wobec Boga i wobec potrzeb słuchaczy ówczesnych kładł nacisk na „pozytek słuchających”, co nie mogło się odbyć bez ich udziału duchowo-moralnego: pewnej dozy skupienia i refleksji nad własnym życiem każdego katolika z wyciągnięciem odpowiednich wniosków ku poprawie. Kędzierskiego „żądanie pomocy” niebios w przepowiadaniu poczajowskim i naleganie: „Oświeć nas wszystkich” — każe mi widzieć w nim — podobnie jak w Karmowskim — nie tylko mówcę kościelnego, sakralnego na większych uroczystościach kościelnych, ale też kogoś, kto stąpa po „teologicznych podstawach kazania”¹³⁵ i realizuje wskazania teologiczne w przekazie słowa Bożego, a nie jedynie retoryczne i krasomówcze.

3. TEOLOGIA KAZANIA PRZEŁOMU XVIII I XIX WIEKU

Za mało zasadne (choć w jakimś stopniu usprawiedliwione¹³⁶) uważam zdanie ks. Lewka nt. „funkcji głoszenia słowa Bożego... (w Koście-

¹³² *Kazanie podczas koronacji wstawionego*, s. 70—71.

¹³³ *Kazanie między oktawą koronacji*, s. 34.

¹³⁴ *Korona we wszystkich świata całego obrazach przyzwoita Maryi, przyzwoitsza we wszystkich w Polsce wizerunkach, najprzyzwoitsza w Poczajowskim Obrazie pokazana między oktawą koronacji w kazaniu mianym przez X..., franciszkanina, nauk i teologii doktora, protonotariusza apostolskiego, regenta i definitora z Prowincji Ruskiej Franciszkanów roku od przyścia na świat Króla chwały 1773, dnia 9 września s.k., w: Dzieło uroczystego uwielbienia rzymskimi watykańskimi koronami*, s. 23.

¹³⁵ Inaczej tę rzecz widzą: A. Lewek, *Od kościelnej retoryki do teologii kaznodziejstwa*, w: tenże, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, s. 10—17;

le) średniowiecznym". Autor bowiem całe kaznodziejstwo średniowieczne sprowadził „do wspólnego mianownika”. A wiadomo przecież, że tak jednobarwnie nie było¹³⁷. Zwrócił już na to uwagę — w latach siedemdziesiątych — ks. J. Wolny¹³⁸, kiedy kaznodziejstwo dominikańców i franciszkanów w Kościele XIII wieku tak charakteryzował: zakonnicy ci związali „kaznodziejstwo masowe z praktyką sakramentu pokuty”; w zakonach tych kazania zaczęli głosić ludzie bez tytułów naukowych, ale żyjący wskazaniem Ewangelii heroldowie; Franciszek z Asyżu ustanowił w swoim zakonie specjalny urząd głosiciela słowa Bożego. Zdaniem też Wolnego¹³⁹ — „gdzieś od połowy XIII wieku chrześcijanie korzystają z dwu stołów: Eucharystii i Pisma świętego”, a duży w tym udział miało „środowisko franciszkańskie”.

Moja¹⁴⁰ natomiast analiza pism św. Franciszka z Asyżu oraz miejsc odnoszących się do przepowiadania słowa Bożego, zamieszczonych w dwu pierwszych życiorysach świętego autorstwa Tomasza Celano i św. Bonawentury, doprowadziła mnie do pięciu wniosków:

- a) „Franciszek z Asyżu swoje życie i przepowiadanie słowa Bożego oparł na wierze w Chrystusa..., w Ewangelię”,
- b) „skuteczność słów swoich zawdzięczał (Franciszek) „mocy” Trójcy Świętej i własnej postawie: „bardziej czynem niż słowem” w postępowaniu codziennym”,
- c) „kazanie według Franciszka jest jednością tego co ludzkie u kaznodziei, eklezjalne, tzn. powodujące naprawę w Kościele; i co nadprzyrodzone, czyli co daje „ducha i życie”,
- d) „życiem i słowem położył św. Franciszek z Asyżu podwaliny pod kaznodziejską tematykę franciszkańską: podstawowe prawdy życia ewangelicznego, życia w jedności z Trójcą Świętą, „pokutę” — rozumianą jako przemianę życia; „pokój” — jako pojednanie z Bogiem i ludźmi z dostrzegalnymi skutkami społecznymi, skutkami w Kościele”,
- e) „w testamencie zostawił franciszkancom własne podejście do słowa Bożego, które faktycznie „daje ducha i życie”.

M. Brzozowski, *Budzenie się refleksji teologicznej*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3, cz. 2, s. 99—101.

¹³⁶ Por. A. Lewek, *Funkcja kerygmaticzna Kościoła*, z. 1, s. 12—13.

¹³⁷ Por. J. Wolny, *Kaznodziejstwo*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1, red. bp M. Rechowicz, Lublin 1974, s. 275—280; B. J. Urban, *Kazanie franciszkańskie — słowo Boże XIII wieku*, s. 290—309; tenże, *Kazanie — słowo Boże według św. Franciszka z Asyżu*, s. 2—9.

¹³⁸ Art. cyt., s. 275—280.

¹³⁹ Tamże, s. 280. Por. B. J. Urban, *Kazanie — słowo Boże według św. Franciszka z Asyżu*, t. 2.

¹⁴⁰ *Kazanie — słowo Boże według św. Franciszka z Asyżu*, s. 8—9.

„Przesadny sakramentaryzm”¹⁴¹ zatem nie jest jedynym obliczem i cechą średniowiecznego kaznodziejstwa: nie idzie bowiem w tym zmieścić całego dorobku kaznodziejskiego przynajmniej dwu zakonów żebraczych XIII wieku¹⁴²: dominikanów i franciszkanów. Również budzi wątpliwości — oczywiście częściowe — stwierdzenie Lewka¹⁴³ o „reformacyjnej antytezie, stawiającej... na słowo i na wiarę”, Franciszek z Asyżu bowiem swoje życie i przepowiadanie słowa Bożego oparł na wierze w Chrystusa..., w Ewangelię” oraz „życiem i słowem położył... podwaliny pod kaznodziejską tematykę franciszkańską: podstawowe prawdy życia ewangelicznego...”. Wprawdzie czasy św. Franciszka to nie czasy reformacji w Kościele, jednakże wątek właściwego traktowania słowa Bożego, które „daje ducha i życie”, był kontynuowany w pewnym wymiarze¹⁴⁴ i po św. Franciszku w zakonie choćby przez św. Jakuba z Marchii († 1476)¹⁴⁵, św. Bernardyna ze Sieny († 1444)¹⁴⁶, św. Jana Kapistrana († 1456)¹⁴⁷, św. Wawrzyńca z Brindisi († 1619)¹⁴⁸.

Muszę wyznać, że nie prowadziłem badań na temat drogi tego wątku do Polski, do franciszkanów w Polsce, którzy jeszcze za życia św. Bonawentury († 1274) mieli tu własną prowincję zakonną¹⁴⁹, a św. Bonawentura jest uważany za „teologa słowa Bożego... (który) kreśli naturę słowa Bożego jako „wewnętrzzną rozmowę boską”, jako „dialog Boga z człowiekiem” oraz jako „kontynuację rozmowy Wcielonego Słowa Bożego z człowiekiem w kazaniu”¹⁵⁰. Dodam też, że w XVIII wieku dokonały się wielkie zmiany u franciszkanów w Polsce: działał „sługa Boży, o. Rafał Chyliński” († 1741)¹⁵¹, nastąpiło „żywienie naukowe... (franciszkanie) kładli duży nacisk na teoretyczne przygotowanie kaznodziejów i spowiedników”¹⁵², a „szkoła franciszkańska w Polsce przeżywała... swoje odrodzenie”¹⁵³. W sprawie zaś głoszenia słowa Bożego wy-

¹⁴¹ A. Lewek, *Funkcja kerygmaticzna Kościoła*, z. 1, s. 13.

¹⁴² Por. G. Bedouelle, dz. cyt., s. 118—129; A. Pompei, *Franciszkanizm*, s. 289—307.

¹⁴³ *Funkcja kerygmaticzna Kościoła*, s. 13.

¹⁴⁴ Tematyka ta domaga się dalszych badań na tekstach kazań franciszkańskich różnych epok.

¹⁴⁵ Por. przypis nr 25, 28.

¹⁴⁶ Por. przypis nr 33, 34.

¹⁴⁷ Por. przypis nr 30, 34, 36.

¹⁴⁸ Por. przypis nr 33, 34, 37.

¹⁴⁹ Por. przypis nr 40, 41—42.

¹⁵⁰ Por. J. B. Urban, *Kazanie franciszkańskie — słowo Boże XIII wieku*, s. 303.

¹⁵¹ OFMConv. Por. K. Górski, J. Majkowski, P. Szczaniecki, *Duchowość polska*, s. 87.

¹⁵² J. Bajda, dz. cyt., s. 293.

¹⁵³ H. Błażkiewicz, *Szkoła franciszkańska*, s. 359.

mienieni franciszkanie czasu Oświecenia zobowiązywali się do przestrzegania następujących zasad ¹⁵⁴:

- kazanie nie powinno przekraczać „pół godziny”,
- kaznodzieja winien dobrze się zaznajomić z zasadami wymowy kościelnej i świeckiej, aby jego kazania odznaczały się pięknem mowy polskiej,
- franciszkańscy kaznodzieje zostali zobowiązani do osobistego studium pisma św. i Ojców Kościoła, a także do czerpania z ich pism ¹⁵⁵,
- ustawodawcy zakonni polecali podległym sobie kaznodziejom unikać przewlekłego filozofowania abstrakcyjnego, a operować faktami, jasnym podziałem kazania i jasnością treści, tak aby umysły słuchaczy oświecać.

W praktyce zaś kazaniowej wymienieni kaznodzieje bernardynów, franciszkanów, kapucynów i reformatów ¹⁵⁶ podejmowali szczególnie „trzy nurty pobożności: ... chrystocentryczny..., eklezjalny..., maryjny”. Ten pierwszy, „chrystocentryczny” opierali „na życiu sakramentalnym wiernych..., pokucie..., na właściwie pojętym słuchaniu słowa Bożego oraz na odpowiednim życiu moralnym” ¹⁵⁷. I z tej epoki przynajmniej kilku franciszkanów nie można zakwalifikować do zwolenników „przesadnego sakramentaryzmu”, bowiem życie chrześcijańskie widzieli oni w kategoriach: „życie sakramentalne..., słuchanie słowa Bożego..., odpowiednie życie moralne”.

Zjawisko zatem teologii kazania, czyli przywracania właściwego miejsca w życiu Kościoła słowu Bożemu, nie wygląda na przypadkowe ani w środowisku franciszkańskim w ogóle, ani w środowisku franciszkańskim polskim przełomu XVIII i XIX wieku. Czynnikiem sprzyjającym, dodatkowo, okazało się „Oświecenie katolickie” w Polsce w okresie stanisławowskim.

Po uporządkowaniu — w pewien sposób — niejako przedpola dla zagadnienia teologii kazania omawianego okresu przedstawię obecnie w oparciu o teksty kazań kilku franciszkanów ¹⁵⁸, szczególnie Karmowskiego i Szpradowskiego, jak rozumieli oni naturę słowa Bożego, jego

¹⁵⁴ Por. B. J. Urban, *Teoria kaznodziejstwa w świetle dzieła Kajetana Karmowskiego (1744—1820)*, s. 46—49.

¹⁵⁵ Postanowienie to — jak się zdaje — zostało przedsięwzięte pod wpływem listu nuncjusza Garampiego z dnia 26. 09. 1774. Por. A. Karwacki, *Materiały do historii Polskiej i Ruskiej Prowincji OO. Franciszkanów*, s. 34—35, 501, rkps w Archiwum Prowincji OO. Franciszkanów w Krakowie.

¹⁵⁶ B. J. Urban, *Ideał katolika w świetle polskich kazań franciszkańskich*, s. 229—230.

¹⁵⁷ Tamże, s. 230.

¹⁵⁸ W zasadzie OFMConv. poza Owsienickim.

skuteczność, rolę kaznodziei oraz obowiązki słuchacza. Czyli części integralne teologii kazania.

Kaznodzieje: Karmowski, Kędzierski, Owsienicki i Szpradowski nie potraktowali na polskiej ambonie (!) zagadnienia teologii kazania w sposób wyczerpujący, jak to dzisiaj¹⁵⁹ się na ten temat pisze w artykułach czy pozycjach książkowych. Dostrzegli oni jednak i wyrazili w kazaniach istotę teologii kazania i usiłowali nakreślić jej części integralne¹⁶⁰.

Jednego z tej czwórki, Kędzierskiego, „stąpienie po teologicznych podstawach kazania” już podkreślałem¹⁶¹, kiedy cytowałem fragmenty jego kazania pt. „Korona we wszystkich świata całego obrazach przyzwoita Maryi” z r. 1773, w którym kaznodzieja zwracał się do Matki Bożej słowami: „... żądam od Ciebie pomocy, abym z chwałą Bożą, z uwielbieniem Twoim, z pożytkiem słuchających mówił... Oświeć nas wszystkich, abyśmy pojęli chwałę Twoją i Syna Twojego”.

Teologiczny wymiar kazania, jego wpływ na codzienność ludzi wierzących w większym jeszcze stopniu ukazał K. Karmowski na przesłrzeni co najmniej 30-letniego nauczania kaznodziejskiego w różnych miejscach ówczesnej Polski. Chyba w r. 1775 podczas dwutygodniowych misji ludowych w Czerwińsku n/Wisłą zachęcał: „...byłeś człowiecze w kościele, słyszałeś tam kazanie, naukę, a przynajmniej Ewangelię św., żujże ten chleb duchowy w domu dłużej boskie rozważając słowa, w czym cię napominają, oświecają, do czego wiedą. Powiadaj innym, coś zbawiennego słyszał, nauczaj prawd boskich nieumiejętne dziatki”¹⁶². W kazaniu zaś niedzielnym, które wydał drukiem w r. 1807¹⁶³, kaznodzieja tak się modlił do Boga pod koniec wstępu: „Niechże ich przy pomocy Twojej słowa moje nauczają zewnątrz, a Ty wewnątrz oświecaj onychże”¹⁶⁴.

Tymczasem, zdaniem M. Brzozowskiego¹⁶⁵, „w 2 poł. XVIII wieku kaznodzieja występuje... jako funkcjonariusz naturalistycznie pojętej religii..., (dla niego) punktem wyjścia... nie jest Objawienie, lecz rozum i filozofia... Celem... głoszenie antropocentrycznie pojętej religii..., prze-

¹⁵⁹ Por. L. Kuc, J. A. Nalaskowski, H. Pagiewski, *Teologia przepowiadania słowa Bożego*, Warszawa 1971; A. Lewek, *Funkcja kerygmatyczna Kościoła w świetle Vaticanum II*, z. 1—2.

¹⁶⁰ Por. hasła: „Kazanie”, „Kerygmat”, „Teologia kerygmatyczna”, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, kol. 173—174, 175, 478—479.

¹⁶¹ Por. przypisy nr 117—131.

¹⁶² *Kazanie w przeciagu jubileuszu wielkiego*, s. 208—209.

¹⁶³ Por. *Kazania niedzielne całego roku*, t. 1, s. 86.

¹⁶⁴ Tamże, s. 20, 40.

¹⁶⁵ *Teoria kaznodziejstwa*, s. 81—84.

powiadanie zostało zupełnie pozbawione charakteru nadprzyrodzonego”.

Należy dodać, że dwaj kaznodzieje franciszkańscy, K. Karmowski i J. Szpradowski¹⁶⁶, poszli dalej niż pozostałych sześciu w szkicowaniu „nadprzyrodzonego charakteru przepowiadania” kapłańskiego swoich czasów. Z niektórych tekstów ich kazań można zrekonstruować widzianą przez nich istotę teologii kazania oraz jej części integralne.

W istotę tego zagadnienia Karmowski wprowadził słuchaczy już 1-szym zdaniem swego kazania na niedzielę sześćdziesiątnicy¹⁶⁷, które brzmi: „Wszyscy wprowadzie mamy uszy do słuchania, ale nie wszyscy pozwalamy, nakłaniamy ich, iżbyśmy słyszeli co przez siebie do nas lub przez swe namiestniki do nas mówi Bóg nasz”¹⁶⁸. Zdanie to przypomina wypowiedź K. Rahnera¹⁶⁹ o „kazaniu”, które jest „...głoszeniem słowa Bożego..., nie tylko informacją o faktach..., ale jest proklamacją ukrytej samej w sobie decyzji zbawienia, która... wiąże... objawione słowo ze... skuteczną (eschatologicznie zwycięską) łaską”. — Jest zatem Bóg, który „mówi” lub Jego wysłańcy, którzy „głoszą”. Są sprawy, które nie są obojętnymi faktami dla człowieka, z którymi Bóg lub Jego wysłańcy do człowieka przychodzą, ofiarując mu równocześnie pomoc „skuteczną”, eschatologicznie zwycięską”. A ze strony człowieka nie zawsze jest przyzwolenie: „... nie wszyscy pozwalamy.., iżbyśmy słyszeli, co... do nas mówi Bóg nasz”.

A Bóg — punktował K. Karmowski¹⁷⁰ słuchaczom kazania — w historii ludzkości mówił różnymi sposobami do człowieka: mówił stwarzaniem — „dixit et facta sunt”¹⁷¹, mówił przez patriarchów i proroków¹⁷², przemówił też przez swego Syna¹⁷³, do którego odniósł kaznodzieja tekst Izajasza¹⁷⁴: „Qui loquebar, ecce adsum” i sparafrazował: „Który mówiłem usty obcymi, przyszedłem teraz mówić swymi”¹⁷⁵. Następnie, zdaniem Karmowskiego, Bóg przemawiał ustami i czynami apostołów¹⁷⁶. Według J. Szpradowskiego¹⁷⁷, regensa teologicznego semina-

¹⁶⁶ Por. B. J. Urban, *Ideał katolika w świetle polskich kazań franciszkańskich*, s. 242—245, 256.

¹⁶⁷ Do słów Łk 8 8.

¹⁶⁸ *Kazania niedzielne całego roku*, t. 1, s. 199.

¹⁶⁹ W: *Mały słownik teologiczny*, kol. 173.

¹⁷⁰ *Kazania niedzielne całego roku*, t. 1, s. 199, 200, 202.

¹⁷¹ Ps 32, 9.

¹⁷² *Kazania niedzielne całego roku*, t. 1, s. 201.

¹⁷³ Tamże.

¹⁷⁴ 52, 6.

¹⁷⁵ *Kazania niedzielne całego roku*, t. 1, s. 201.

¹⁷⁶ Tamże, s. 202—203. Znamienne jest tu zastosowanie Ps. 106, 20: „Misit verbum suum et sanavit eos”.

¹⁷⁷ W: *Kazania kaznodziejów katedralnych krakowskich. Kazania niedzielne*

rium franciszkanów w Krakowie i kaznodziei katedry wawelskiej: Bóg przemawia do ludzi „Pismem świętym”, które „wyraża istotę słowa Bożego” i pochodzi „z głębokiego źródła wytryskającego ku żywotowi wiecznemu, i z ziarna z nieba wysypanego”¹⁷⁸.

Karmowski i Szpradowski, zajmowali się także kapłanami Kościoła, „Bożymi namiestnikami”¹⁷⁹, „Zbawicielowymi wysłannikami”¹⁸⁰, u których „większa jest moc mowy żywej... aniżeli... zapisanej w ksiągach”¹⁸¹.

Karmowski, podjął nawet bardzo skomplikowane zagadnienie: na ile „słowa kaznodziei” identyfikują się ze „słowem Bożym”, na ile są „słowem Bożym”. Ujmował to tak: „Zasz nie wiemy, że co pochodzi z ust posłańców boskich, boskie jest?” „Qui vos audit, me audit!” A kto nie zbliża się do ich opowiadań, od Boga samego stroni, kto je lekceważy, samym pogardza Bogiem. „Qui vos spernit, me spernit, Łk 10,16”¹⁸²; „Duch S. naucza przez namiestniki swoje”, są oni „ustami Ducha Świętego, przez których On mówi do ludu”¹⁸³; tak to „słuchając słów prorockich, czy apostoelskich, samego Ducha Najśw. do siebie mówiącego (się) słucha”¹⁸⁴.

Jednoznacznie z określeń Karmowskiego zdaje się narzucać wniosek: kapłańskie nauczanie, kazanie, zawiera w sobie słowo Boże, konsekwentnie przeto lud wierzący powinien z wielką chęcią i pilnością na kazania przychodzić i w nie się wsłuchiwać, słucha bowiem „samego Ducha Najśw. do siebie mówiącego”¹⁸⁵. Również: „Ten sam Chrystus dzisiaj i wczoraj..., ta sama Ewangelia. Cóż sami nieprzerwanie następujący posłańcy Jego”¹⁸⁶.

Nauczanie przeto kaznodziejskie w Kościele stanowi przedłużenie słów Chrystusowych, z których mocy czerpie ono swoją skuteczność: „... coś... osobliwszego w boskim znajduje się słowie..., że chcący człowiek był całe umarłym w łańcuchach, byle tylko usłuchał głosu Syna Boże-

całego roku 1781 w katedrze krakowskiej miane, Tom 1, 1782. Za pozwoleniem Duchownej Zwierzchności w Krakowie kosztem Ignacego Grebla, bibliofili J.K. Mei, s. 83—103.

¹⁷⁸ Tamże, s. 88—89.

¹⁷⁹ K. Karmowski, *Kazania niedzielne całego roku*, t. 1, s. 109.

¹⁸⁰ Tamże, s. 200—203.

¹⁸¹ J. Szpradowski, w: *Kazania kaznodziejów katedralnych krakowskich*, t. 1, s. 94—95.

¹⁸² *Kazania niedzielne całego roku*, t. 1, s. 200.

¹⁸³ *Kazań niedzielnych całego roku różnymi czasami napisanych*, t. 2, s. 3.

¹⁸⁴ Tamże, s. 4.

¹⁸⁵ Złamanie jego (*Kazań niedzielnych całego roku różnymi czasami napisanych*, t. 2, s. 62—74) współcześni jemu wierzący są inni niż za czasów Chrystusa: „Minęły te czasy, których ludzie do słuchania słowa Bożego cisnęli się w przybytki Pańskie jako do Chrystusa rzesze” (Łk 5,1).

go, ożyje, którego słowa „duchem i życiem są”, J. 6,65”¹⁸⁷. Przyczyna zaś małej skuteczności kazań czy też ich nieskuteczności, zdaniem Kar-mowskiego¹⁸⁸, tkwi w słuchaczu: „Tylko to nieszczęście, iż my nie je-steśmy tej powolności, tego posłuszeństwa słowu Bożemu, którego pier-wiastkowi chrześcijanie byli”.

Szpradowski¹⁸⁹, poszedł — jak się zdaje — raczej po linii praktycznej i postawił jako zasadę i obowiązek: „Wszyscy prawie mają potrze-bę słuchać słowa Bożego”¹⁹⁰, ponieważ:

- „Pismo św. istotę słowa Bożego wyrażając, przypodobało go do po-karmu i lekarstwa, i światła”. Nawet w tak skomplikowanych cza-sach, jak jemu współczesne, w których jest dużo chleba „rozczynio-nego z mąki zarażonej”, Boże słowo udostępnione ludziom oddzia-ływa wyjątkowo, bo „z głębokiego źródła... ku żywotowi wieczne-mu, i z ziarna z nieba wysypanego”¹⁹¹,
- człowiek — poza chorobami fizycznymi, z których — zdaniem kaz-nodziei — wydobywa się za pomocą „ziół”, „okładów” — podlega chorobom moralno-duchowym. A „słowo Boże... na wszelkie choroby duszy jest skutecznym lekarstwem”¹⁹²,
- przekonywał też kaznodzieja wawelskiej katedry słuchaczy, że w ży-ciu nie wystarczy się opierać jedynie na nauce „oświeconej... rozu-mem”, wielokroć bowiem ludzie bez pomocy boskiej „błądzą” dla-tego, że ich wola jest skłonna do złego. Łatwiej jeszcze pobłdzić w sprawach wiary, „w tajemnicach wiary”¹⁹³. Dlatego, szczególnie wykształconych przestrzegał i ukierunkowywał: „uczeni niesłusznie się od słuchania słowa Bożego wyłączają, bo czyliż napisano nie jest: „mądry, słuchając, pomnaża swą wiedzę, (a) rozumny nabywa biegłości?”¹⁹⁴; ponadto „większa jest moc mowy żywej, wychodzącej z ust kaznodziejów, aniżeli martwej, zapisanej w książkach”¹⁹⁵;

¹⁸⁶ Tamże, s. 65.

¹⁸⁷ *Kazania niedzielne całego roku*, t. 1, s. 204—205. Tamże, s. 206, autor ka-zania odwołał się do 1^o Tes 2,13 na poparcie tezy, że kazań nie należy słuchać „sicut verbum hominum, sed sicut vere est verbum Dei”. J. Szpradowski (w: *Kazania kaznodziejów katedralnych krakowskich*, t. 1, s. 94—95) posłużył się tekstem Hebr 4,12: „Życie jest słowo Boże...”

¹⁸⁸ *Kazań niedzielnych całego roku różnymi czasami napisanych*, t. 2, s. 65—66.

¹⁸⁹ Por. B. J. Urban, *Ideał katolika w świetle polskich kazań franciszkań-skich*, s. 243.

¹⁹⁰ W: *Kazania kaznodziejów katedralnych krakowskich*, t. 1, s. 85.

¹⁹¹ Tamże, s. 88—89.

¹⁹² Tamże, s. 89.

¹⁹³ Tamże, s. 91 i 93—95.

¹⁹⁴ Tamże, s. 93. I tu jest tekst biblijny: Prz 1,5.

¹⁹⁵ W: *Kazania kaznodziejów katedralnych krakowskich*, t. 1, s. 94—95.

wreszcie skorzystał z obserwacji i „wiedzy spowiednika”: można i wykształceni dlatego nie garną się do Kościoła i Ewangelii, bo nie chcą grzechami „się brzydzić”, ani „serdecznego żalu wzbudzić”¹⁹⁶.

PODSUMOWANIE

Nie potrzebuję zbytnio uzasadniać, że Ojcowie Kościoła uprawiali i rozwijali teologię kerygmatyczną. W ostatnich kilkunastu latach uczyły to wysokie autorytety Kościoła: Sobór Watykański II¹⁹⁷, papież Paweł VI¹⁹⁸ i Jan Paweł II¹⁹⁹. Zdaniem Pawła VI, Ojcowie Kościoła byli „wspaniałymi teologami..., (i) jednocześnie gorliwymi duszpasterzami, którzy... (dogmat) głosili i dostosowywali do potrzeb dusz..., mentalności ludzi sobie współczesnych”²⁰⁰. U nich zatem „teologia, Pismo św., liturgia, życie duchowe i duszpasterstwo złączyło się w żywotną jedność..., ich dzieła... przemawiały... do całego człowieka, budząc zainteresowanie myśli, woli i uczuć”²⁰¹. Według nich również „należyte zrozumienie Pisma św. nie jest wynikiem tylko poszukiwania intelektualnego, ale i dziełem łaski”²⁰².

Ten ostatni wątek: „zrozumienie Pisma św... jest... dziełem łaski”, dosięga zatem „źródła nadprzyrodzonej mocy w służbach słowa”²⁰³ Bóże, on również znalazł kontynuatorów w środowisku franciszkańskim poczynając od inicjatora tego ruchu w Kościele — św. Franciszka z Asyżu²⁰⁴. Dowodzą tego słowa samego Franciszka, czy też teksty innych wybitnych mężów tego zakonu na przestrzeni wieków²⁰⁵. Oto niektóre:

¹⁹⁶ Tamże, s. 98—100.

¹⁹⁷ Por. KL 1, 6, 23, 92, 112; KO 8—10, 23.

¹⁹⁸ *Ecclesiam suam* 28; *Populorum progressio* 23; *Evangelii nuntiandi* 15, 16, 21, 50, 59. Por. L. Małunowiczówna, *Aktualność Ojców Kościoła*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 137—146.

¹⁹⁹ Por. *List apostolski... w dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia konstytucji soborowej „Sacrosanctum Concilium” O świętej liturgii* 4, 21.

²⁰⁰ Cyt. za L. Małunowiczówną, art. cyt., s. 141.

²⁰¹ Tamże.

²⁰² Tamże, s. 143.

²⁰³ L. Stachowiak, *Teologia słowa prorockiego w Starym Testamencie*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 111.

²⁰⁴ Który żył w latach 1182—1226.

²⁰⁵ Zastanawiać musi skondensowany rzut historyczny (O. de la Brosse. *La predication*, s. 125—133) na temat przepowiadania w Kościele w wersji francusko-włoskiej, który zaraz po charakterystyce nauczania św. Pawła i OO. Kościoła umieścił przepowiadanie zakonów żebrzących jako wyróżniające się w tej historii.

- głosiciele „najświętszych słów Bożych..., teologowie i ci, którzy nam podają... słowa Boże, dają nam ducha i życie” (św. Franciszek) ²⁰⁶,
- „in verbis istis Spiritus..., incipiendum (est) a Christo, jui est medium (św. Bonawentura) ²⁰⁷,
- „głoszeniem słowa Bożego... nieustanny posiew łaski i cnoty” (św. Jakub) ²⁰⁸,
- „głoszenie słowa Bożego jest konieczne do życia duchowego... Dla duchowego człowieka, który żyje przez łaskę z Ducha Świętego, Boże słowo jest chlebem... Przeciw grzesznej zatwardziałości serca jest młotem” (św. Wawrzyniec) ²⁰⁹.

Te same myśli przewijały się w nauczaniu franciszkanów przełomu XVIII i XIX w.:

- „żadam od Ciebie pomocy, abym z chwałą Boga, z uwielbieniem Twoim, z pożytkiem słuchających mówił... Oświeć nas wszystkich, abyśmy pojęli chwałę Twoją i Syna Twojego” ²¹⁰,
- „Niechże ich (słuchaczy — BJU) przy pomocy Twojej słowa moje nauczają zewnętrznie, a Ty wewnątrz oświecaj onychże” ²¹¹,
- „nie wszyscy pozwalamy..., iżbyśmy słyszeli, co przez siebie do nas lub przez swe namiestniki do nas mówią Bóg nasz” ²¹²,
- „wszyscy prawie mają potrzebę słuchać słowa Bożego” ²¹³,
- „uczeni niesłusznie się od słowa Bożego wyłączają, bo... „mądry, słuchając, pomnaża swą wiedzę, rozumny nabywa biegłości” ²¹⁴, „większa jest moc mowy żywej, wychodzącej z ust kaznodziejów, aniżeli martwej, zapisanej w książkach” ²¹⁵.

W świetle tych wypowiedzi niecałkiem słuszne jest zdanie M. Brzozowskiego, że „w 2 poł. XVIII w. ...” kapłani-kaznodzieje są „funkcjonariuszami naturalnie pojętej religii..., punktem wyjścia nie jest Objawienie..., przepowiadanie pozbawione (jest) charakteru nadprzyrodzonego”.

Już na innym miejscu ²¹⁶ nadmieniałem: „widzę konieczność dalszego śledzenia w tych właśnie aspektach kazań innych wybitnych fran-

²⁰⁶ B. J. Urban, *Kazanie franciszkańskie — słowo Boże XIII wieku*, s. 307.

²⁰⁷ Tamże, s. 308.

²⁰⁸ Tamże, s. 309.

²⁰⁹ Por. św. Wawrzyniec z Brindisi, *Kazanie 2 na Wielki Post*, s. 1303—1334.

²¹⁰ B. Kędzierski, *Korona we wszystkich świata całego obrazach*, s. 23.

²¹¹ K. Karmowski, *Kazania na niedziele całego roku*, t. 1, s. 86.

²¹² Tamże, s. 109.

²¹³ J. Szpradowski, w: *Kazania kaznodziejów katedralnych krakowskich*, t. 1, s. 85.

²¹⁴ Tamże, s. 93.

²¹⁵ Tamże, s. 94—95.

²¹⁶ *Kazanie franciszkańskie — słowo Boże XIII wieku*, s. 308—309.

ciszkanów i dominikanów..., nie tylko w średniowieczu, ale i w następnych epokach..., należałoby... wydostać je z archiwów zakonnych... i ukazać nieznaną dotychczas a cenną myśl teologiczną w nich zawartą". Ponawiam to naleganie znowu do wydobywania na światło dzienne prawdy historycznej o teologii kazania, szczególnie prawdy o teologii kazania czasów stanisławowskich u zakonników, w tym bowiem okresie prym wiedli zakonnicy „uczni: pijarzy i jezuici”²¹⁷ — i do korygowania poglądów na nią²¹⁸, jak również do poszerzenia rozumienia słowa „teolog”²¹⁹, z którego treści wyłączono „autorów kazań”, a na zasadzie wyjątku tylko dopuszczono „autorów, którzy swym traktatom teologicznym dawali formę kazań (sermones)".

²¹⁷ E. Rostworowski, *Historia powszechna*, s. 630—633.

²¹⁸ Por. M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa*, s. 82—89; A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 1, s. 14—16; z. 2, s. 11—17; tenże, *Funkcja kerygmatyczna Kościoła w świetle Vaticanum II*, z. 1, s. 13—14; R. Rak, dz. cyt., s. 26—40.

²¹⁹ Por. H. E. Wyczawski, Wstęp, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, s. 18.

**„KATOLICYZM INTEGRALNY”
JAKO DROGA ODRODZENIA
SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO
W KONCEPCJI DUSZPASTERSKIEJ
O. BONAWENTURY PODHORODECKIEGO,
FRANCISZKANINA**

Treść: 1. Krytyczna analiza ewolucji sytuacji religijnej w Europie i w Polsce.
2. Drogi przezwyciężenia słabości katolicyzmu polskiego.

WSTĘP

Jedną z życiowych pasji o. Bonawentury Podhorodeckiego (1899—1941) była praca duszpasterska wśród inteligencji. Utalentowany, młody naukowiec, pracownik katedry psychologii eksperymentalnej Uniwersytetu Jagiellońskiego, przewidywany przez jej twórcę prof. Władysława Heinricha na następcę w kierowaniu tą katedrą¹, znał doskonale problemy środowiska, ku któremu kierował swe wysiłki duszpasterskie. W kazaniach, rekolekcjach, a przede wszystkim konferencjach światopoglądowych, zarysował program przezwyciężenia kryzysu religijnego jaki — według jego oceny — ogarnął szerokie kręgi ówczesnej inteligencji polskiej, a przez nią oddziaływał na całe społeczeństwo. Wiele z jego koncepcji i ocen jest w dalszym ciągu aktualnych, celem więc niniejszego artykułu będzie ich przedstawienie i przypomnienie.

**1. KRYTYCZNA ANALIZA EWOLUCJI SYTUACJI
RELIGIJNEJ W EUROPIE I POLSCE**

Tematem przewodnim większości kazań i niemal wszystkich światopoglądowych konferencji o. Podhorodeckiego stało się odejście Europy od jej chrześcijańskich korzeni oraz analiza przyczyn tego odejścia. Au-

¹ O. Podhorodecki został starszym asystentem kontraktowym przy katedrze psychologii eksperymentalnej UJ pod koniec 1938 r. (Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego,teczka personalna S II 619). O planach prof. Heinricha w sprawie obsadzenia katedry w wywiadzie z dr hab. J. Heinrich (Archiwum Prowincji św. Antoniego OO. Franciszkanów w Krakowie — dalej AFK —teczka E-III-94b).

tor uważał, że dokonało się dramatyczne w swych skutkach rozdzielenie na Starym Kontynencie. Europa pozostała w deklaracjach chrześcijańska, ale od schyłku średniowiecza następowało powolne lecz — niestety — skuteczne burzenie jednolitego światopoglądu chrześcijańskiego, wypracowanego przez wielkie syntezy teologiczne XIII w.² Gdy zestawimy się dwie epoki: średniowiecze i czasy nowożytne, różnice stają się łatwo dostrzegalne. Umysł, dusza człowieka średniowiecznego były nawiązane według o. Bonawentury na Boga, na wieczność. Filozofia, sztuka, prawodawstwo, życie indywidualne i społeczne przesycone były religijnością i oparte o instytucję Kościoła. Chociaż cywilizacyjnie stał człowiek średniowiecza niżej (przede wszystkim pod względem technicznym), „był bardziej w sobie jednolity, zrównoważony, mniej przeżywał konfliktów”³.

Prawda była czymś stałym, przedmiotowym. Etykę uważano za wartość bezwzględną, niezmienną, życie zaś ziemskie — przeciwnie — za coś względnego i przemijającego. Czymś względnym były więc także wartości związane z życiem ziemskim: bogactwo, rozkosz, zdrowie. Najważniejszym zadaniem dla człowieka średniowiecznego było zbawienie duszy. „Przy tym czuł się mimo technicznego zacofania bardziej panem przyrody niż człowiek dnia dzisiejszego, bo przyroda była mu środkiem, a on jej celem, on — dziecię Boże — jej rządcą”⁴.

Oczywiście ludzie średniowiecza mieli też swoje wady, popełniali błędy, czynili zło, ale to wszystko nie miało swego uzasadnienia w jakiejś teorii czy systemie filozoficznym, lecz wynikało z ludzkiej słabości, albo w wyjątkowych wypadkach z opacznego zrozumienia nakazów etycznych. Fundamentem postawy moralnej człowieka była świadomość, że ma nad sobą nieustannie czuwającego Boga — Ojca i Sędziego⁵.

Ten ustabilizowany system wartości został podważony wraz z pojawieniem się prądów humanistycznych w XV i XVI w. Przyniosły one istotną zmianę w sferze wartości. Oto w centrum zainteresowania nowych prądów filozoficznych i kierunków w sztuce stanął człowiek i je-

² Konferencja „Światopogląd katolicki”. Kazania i konferencje pozostałe po o. B. Podhorodeckim zostały zebrane przez autora niniejszej pracy i znajdują się w AFK (sygn. E-III-85).

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże. Poglądy o. Podhorodeckiego dotyczące średniowiecznych koncepcji życia i ich znaczenia dla odrodzenia kultury europejskiej w XX w. są bardzo zbliżone z koncepcjami czołowych publicystów i ideologów endeckich widzących we wzorach średniowiecznych drogę do budowy nowego ładu (zob. B. Grott, *Nacjonalizm i religia. Proces zespalandia nacjonalizmu z katolicyzmem w jedną całość ideową w myśli Narodowej Demokracji 1926—39*. Kraków 1981, s. 189—51).

go potrzeby. Zwrot ku filozofii oraz literaturze greckiej i rzymskiej przyniósł swobodę obyczajową, a także stworzył warunki do swoiście rozumianego pluralizmu, na bazie którego wyrósł protestantyzm, odrzucający autorytet kościelny i sprowadzający przeżycia religijne na „bezdroża subiektywizmu”⁶.

Kolejnymi etapami wyłamywania się Europy z tradycji chrześcijańskiej były: deizm z koncepcją religii naturalnej, sensualizm dający podstawy do powstania „psychologii bez duszy”⁷, sceptycyzm usiłujący sprowadzić wszystkie doświadczenia człowieka do przeżyć i cały szereg innych kierunków, które ostatecznie prowadziły do materializmu. Kierunek ten „odpowiadał nastawieniu człowieka nowożytnego o tyle, że w sposób co prawda płytki, naiwny, ale właśnie dlatego łatwy, rozwiązywał zagadnienie bytu — zostawiał przy tym zupełną swobodę etyczną, nie wymagał jak chrystianizm ofiary, samozaparcia, przewycięzania się, gloryfikował życie i użycie, a dla swojej płytkości i łatwizny nadawał się do popularyzacji wśród szerokich mas”⁸.

O. Bonawentura zauważył, iż wiele faktów — skądinąd pozytywnych — w rozwoju nauki czy techniki ułatwiło akceptację światopoglądu materialistycznego przez ludzi XIX i XX wieku. Wielki rozwój nauk przyrodniczych, osiągnięty głównie metodami empirycznymi, doprowadził do przeceniania tych ostatnich i uznania ich za jedyne w naukowym poznaniu świata. Tymczasem świat ducha, Bóg, zjawiska religijne wymykają się empirycznej weryfikacji. Prowadziło to wielu uczonych do uproszczonego wniosku, że ich po prostu nie ma. Podobnie porównawcze badanie fizycznej natury człowieka doprowadziło do wykrycia szeregu podobieństw ze światem zwierzęcym, co z kolei skłoniło wielu do przyjęcia wniosku, że człowiek jest tylko zwierzęciem wyższego rzędu.

Skutkiem tych wszystkich procesów było nie tyle przyjęcie materializmu teoretycznego, odrzucającego Boga i religię a priori, ile raczej ugruntowanie się w mentalności społecznej tzw. materializmu praktycznego. Szerokie warstwy społeczne pozostały co prawda de iure chrześcijańskie, ale de facto przyjmowały zasady życia i postępowania głoszone przez te nowe i niebezpieczne prądy umysłowe. Ów proces rozdzielenia pogłębiał się przez cały XIX wiek⁹.

⁶ Tamże.

⁷ Konferencja „Inteligent i Chrystus”.

⁸ Konferencja „Światopogląd katolicki”.

⁹ „W XIX w. przyszła zupełna negacja religii, zupełna negacja etyki zależnej od jakiegokolwiek prawodawcy. Zjawiała się w miejsce etyki religijnej etyka świecka, rozumowa, niezależna. Nadeszła — jak głoszono — pora wyzwolenia człowieka ze wszelkich brzemion, jakie włożyła nań tradycja, wychowanie oparte na pozostałościach z czasów pierwotnych. Człowiek kulturalny, nowożytny niczego nie

Mimo przeciwdziałań ze strony Kościoła oraz pewnych oznak ożywienia religijnego po zakończeniu I wojny światowej, podobna sytuacja istniała w latach trzydziestych i to, według oceny o. Podhorodeckiego, zarówno w Polsce jak i na całym kontynencie europejskim.

Zastanawiając się nad sytuacją Kościoła w Polsce, doszedł autor do wniosku, że mimo pozornego pozostawania społeczeństwa przy wyznawanej od wieków wierze, wpływ destruktoryjnych, zachodnioeuropejskich wzorców postępowania był bardzo mocny. Wynikało to nie tyle z siły i atrakcyjności intelektualnej przychodzących z Zachodu nowych koncepcji filozoficznych, co raczej ze słabości polskiego katolicyzmu. Przyjęła się bowiem w Polsce minimalistyczna koncepcja katolicyzmu. Charakteryzowała się ona w opinii o. Bonawentury następującymi cechami:

1. Uznanie wiary za prywatną sprawę każdego człowieka
2. Sprowadzenie religijności do uczuciowego wyżycia się oraz manifestacji religijnych
3. Antyintelektualizm
4. Brak zaangażowania społecznego katolików
5. W sferze etycznej objawia się rozziwem między zespołem norm uznanych za właściwe, a realnym postępowaniem człowieka¹⁰.

O. Bonawentura był przekonany, że dominacja takiego modelu katolicyzmu wynikała głównie z braku wystarczająco licznej i intelektualnie płodnej grupy inteligencji katolickiej. Tymczasem na tej właśnie warstwie społeczeństwa spoczywa szczególna odpowiedzialność za rozwój Kościoła. Dalsze trwanie w bierności i izolacji, troska o rozwój jedynie własnej wiary, brak zaangażowania w przemiany zachodzące w Kościele, to „grzechy powszechne” z którymi trzeba podjąć zdecydowaną walkę, jeżeli inteligencja chce spełnić swój obowiązek moralny wobec Kościoła i społeczeństwa¹¹.

Reforma katolicyzmu polskiego była dla o. Podhorodeckiego potrzebą chwili. Jako psycholog obserwował bowiem niekorzystne zmiany, dokonujące się w kondycji psychicznej społeczeństwa. Dość powszechnym stawało się zjawisko niepokoju duchowego, wyrażające się w coraz częstszych nerwicach, załamaniach psychicznych, a nawet samobójstwach. Podając przykłady tego rodzaju zjawisk o. Bonawentura pytał równocześnie o ich przyczyny. Znajdował ją w rozdźwięku we-

powinien się lękać, przed nikim zginać kolan, bo sam sobie jest celem, sam sobie najwyższym prawodawcą — jeśli można mówić o religii, to najwyżej o religii postępu, religii własnego rozumu i religii wiedzy”. (Konferencja „Etyka materialistyczna a chrześcijaństwo”).

¹⁰ Konferencja „Katolicyzm integralny”. Por. J. Woroniecki, *Indywidualizm naszego życia religijnego*, „Prąd” 13: 1926 nr 18, s. 3—6.

¹¹ Konferencja „Inteligent i Chrystus”.

wnętrznym, zrodzonym z nieprzestrzegania norm moralnych i pogonią za łatwym życiem. Brak dyscypliny moralnej, pogrążanie się w nałogach, ucieczka od podstawowych pytań określających sens życia ludzkiego, a zadowalanie się namiastkami szczęścia, spowodowały wyzwolenie w człowieku nowych sił psychicznych, nad którymi stracił panowanie i które ostatecznie go zniewoliły. Stał się igraszką tych mocy, które sam wyzwolił, a które go przytłaczają, bo nie są ujęte w karby jednolitego systemu wartości ¹².

Gdzież bowiem leży przyczyna tego rozbicia w człowieku, a co więcej, brak harmonii między człowiekiem, a otaczającym go światem? Jest ona natury etycznej. Powstaje tam, gdzie istnieje rozbieżność między wyznawanymi poglądami, a codziennym postępowaniem. To właśnie nieporządek moralny rodzi niepokój w człowieku, pozbawia go naturalnego szczęścia, bywa także najczęstszą przyczyną utraty wiary ¹³. Tymczasem dla harmonijnego rozwoju człowiek potrzebuje jedności: najpierw w sferze życia wewnętrznego, a także — co jest poniekąd pochodną harmonii wewnętrznej większości obywateli — w różnych dziedzinach życia społecznego. Zbudowanie zaś takiej jedności jest niemożliwe bez Boga, który pozostaje zasadą i podstawą wszelkiego ładu i harmonii ¹⁴.

2. DROGI PRZEWYCIĘŻENIA SŁABOŚCI KATOLICYZMU POLSKIEGO

Sytuacja zarysowana powyżej, zdaniem o. Bonawentury, stawia przed katolikami wielkie zadanie wypracowania programu wyjścia z kryzysu, jaki ogarnął kulturę europejską, a w niej kryzysu człowieka jako osoby. Zasadniczym elementem tego programu musi być postulat powrotu do Ewangelii. Tylko bowiem w oparciu o nią można zbudować

¹² Konferencja „Światopogląd katolicki”.

¹³ „Tym się da wytłumaczyć, dlaczego ludzie żyjący uczciwie są bliscy wiary, a ludzie przywiązani do grzechu — gdy z tego grzechu nie chcą zrezygnować — są na drodze do utraty wiary. Tym się tłumaczy częsta zmiana światopoglądu. Gdy się bowiem nie żyje tak — powiada Bourget — jak się wierzy, zaczyna się wierzyć tak, jak się żyje. Zjawisko to da się bardzo łatwo zinterpretować. Człowiek nie znosi w sobie konfliktów i pragnie je sobie zawsze jak najprędzej rozwiązać. Otóż jeżeli między wyznawaną zasadą a postępowaniem codziennym zajdzie wyraźna rozbieżność, to wtedy rodzi się konflikt, a ponieważ człowiek nie lubi być rozciągany na takim narzędziu tortur, więc staje przed nim dwa wyjścia, albo postanowienie zerwania z grzechem i uzgodnienie życia z zasadą albo rezygnacja z jednej i przyjęcie zasady drugiej, takiej, którą można by zalegalizować istniejący czyn” (Konferencja „Katolicyzm integralny”).

¹⁴ Konferencja „Światopogląd katolicki”.

na nowo system wartości, dający całościową wizję życia. Podhorodecki nazywa taki program „katolicyzmem integralnym”¹⁵.

Dlaczego taka wizja, taki system wartości jest potrzebny? Obok racji przytoczonych powyżej o. Bonawentura powołuje się na jeszcze jedną. Jak wykazała psychologia człowiek poznaje rzeczywistość w formie syntez i schematów. Aby zrozumieć świat, w którym żyje, potrzebuje syntetycznego obrazu tego świata, który pozwoli mu pojąć procesy zachodzące w otaczającej go rzeczywistości, a także da odpowiedź na pytanie o cel i sens życia. Chodzi więc o taki obraz świata, w którym rzeczywistość jest hierarchicznie, wedle wartości oceniona i uporządkowana, czyli o światopogląd.

W opinii o. Podhorodeckiego takimi konkurencyjnymi systemami wartości, najkonsekwentniej wypracowanymi, a zarazem obejmującymi wszystkie sfery życia są: światopogląd marksistowski oraz katolicyzm. Stoją one na dwu przeciwstawnych biegunach, wychodzą z diametralnie różnych założeń, lecz prawdopodobnie w przyszłości właśnie między nimi rozegra się zasadnicza walka o panowanie w ludzkich umysłach i kształtowanie dalszego biegu historii¹⁶. Trzeba więc dążyć, aby chrześcijanie dobrze znali zasady światopoglądu, który wyznają. Szczególna w tym rola inteligencji, która powinna w nowej formie ukazywać podstawy chrześcijańskiej wizji świata, istniejące przecież od wieków. Chodzi jednak o to, aby nowa forma spowodowała akceptację tych wartości przez współczesnego człowieka. Zasady katolicyzmu są niezmiennie, ale powinny być wyrażane nowoczesnym językiem. Obalanie schematów i narosłych w wielu środowiskach uprzedzeń, staje się obowiązkiem zaangażowanych chrześcijan-inteligentów¹⁷.

Tymczasem sytuacja odbiega daleko od tej potrzeby. Nawet w kręgach inteligenckich czytanie katolickich książek uchodzi za objaw dziwactwa. Książki religijne, nawet te dobrze napisane, leżą po księgarniach nie znajdując nabywców. To wszystko świadczy o ignorancji religijnej oraz infantylizacji życia katolików polskich¹⁸.

Pierwszym więc warunkiem urzeczywistnienia katolicyzmu integralnego jest praca nad wzrostem uświadczenia religijnego katolików, rozwojem czytelnictwa prasy i książek religijnych, tworzeniem bibliotek

¹⁵ Konferencja „Katolicyzm integralny”.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Konferencja „Inteligent i Chrystus”.

¹⁸ „Brak uświadczenia religijnego sprawia, że stosunek do katolicyzmu jest u nas raczej emocjonalny niż rozsądny. Dlatego chrzty, pogrzeby, uroczystości narodowe — powinny być w kościele, po katolicku, owszem nawet z pompą i ostentacją. Dlatego tak często utożsamiamy religię z księdzem. Ma ów ksiądz jakieś nieprzeciętne walory, to dobrze, ale jeżeli nie ma, wówczas religii mówi się do widzenia” (Konferencja „Katolicyzm integralny”).

i czytelnici katolickich, rozszerzaniem działalności stowarzyszeń i organizacji katolickich w dziedzinie odczytów i prelekcji, wyjaśniających zasady doktryny chrześcijańskiej. Nie wystarczy jednak uświadomienie co do zasad. Obok tego niezbędne jest także uświadomienie praktyczne, przez które Podhorodecki rozumie „znajomość techniki życia moralnego”. Tę zaś można zyskać przez studiowanie ascetyki, poznawanie żywotów świętych i biografii wybitnych postaci z życia Kościoła.

Uświadomienie religijne jest fundamentem, na którym można budować życie chrześcijańskie. Pozostanie jednak bez wartości, jeżeli nie pójdzie za nim wprowadzenie w czyn zasad, które człowiek uznaje za słuszne — „scalenie poglądów z życiem”¹⁹. Nie wystarczy samo intelektualne uznanie, że coś jest dobre, wartościowe. Człowiek musi cały identyfikować się z przyjętymi zasadami, także uczuciem, sercem. „Prawdami z dziedziny matematyki lub astronomii ludzie nie animują się zbyt: nigdy te prawdy nie popchnęły do rewolucji, nie wywołały zamieszek, nie wytworzyły rewolucji, prawdy zaś religijno-moralne pozostają zawsze w ogniu walki, bo stawiają pewne postulaty praktyczne, bo wymagają pewnych czynów”²⁰. Nie ma więc prawdziwego katolicyzmu bez przyjęcia w codziennym życiu katolickich zasad postępowania, bez realizowania trudnych wymagań Ewangelii w każdej sytuacji, bez dwuznaczności, kompromisów i ustępstw²¹.

Ze zrozumiałych względów w budowaniu „katolicyzmu integralnego” nie można pozostać jedynie na płaszczyźnie środków naturalnych. Wymagane jest „scalenie natury i łaski”. O. Podhorodecki przypomina w tym kontekście podstawową prawdę wiary, że łaska Boża jest do zbawienia konieczna. Dlatego tak ważnym w praktykowaniu zasad katolickich i kształtowaniu postawy religijnej jest częste korzystanie z sakramentów pokuty i Komunii św. Bez łaski uświęcającej katolicyzm zawsze pozostaje martwy²².

W prezentowanych dotychczas przemyśleniach o. Bonawentura skupiał się na jednostce i problemach związanych z jej „wrośnięciem w Chrystusa”. Lecz jego propozycja „katolicyzmu integralnego” ma także wymiar społeczny, a ściślej mówiąc eklezjalny. Przypominając popularną w zachodnioeuropejskiej literaturze teologicznej koncepcję Kościoła jako „Ciała Mistycznego Chrystusa”²³, Podhorodecki uświadamiał

¹⁹ Konferencja „Etyka materialistyczna a chrześcijaństwo”.

²⁰ Konferencja „Katolicyzm integralny”.

²¹ Problem przełożenia katolickich zasad życia na język praktycznych poczyną w życiu zawodowym, rodzinnym i społecznym był zasadniczym tematem kazań i rekolekcji o. Bonawentury. Był to więc dla niego podstawowy problem polskiego katolicyzmu, daleki od pozytywnego rozwiązania.

²² Konferencja „Katolicyzm integralny”.

²³ Tamże. W Polsce do nauki o „Ciele Mistycznym” najwcześniej nawiązywali

swoim słuchaczom odpowiedzialność za wspólnotę Kościoła. Trzydzieści lat przed Soborem Watykańskim II mówił o kapłańskim charakterze wszystkich stanów Kościoła²⁴, przeciwstawiał się bierności wielkiej rzeszy ludzi świeckich i traktowaniu Kościoła jako urzędu lub zakładu usługowego. Widział go jako wspólnotę ludzi dążących do zbawienia.

Rozważając kwestie życia społecznego, zaprezentował się o. Bonawentura jako zwolennik solidaryzmu społecznego i uważał, że zasady nauki społecznej Kościoła gwarantują ład, zarówno w sferze gospodarczej jak i politycznej życia państwa. Twierdził jednak, że przeniknięcie życia społecznego ideałami chrześcijańskimi jest możliwe nie tyle przez jakiś przewrót społeczny, czy objęcie władzy przez partię katolicką lecz wówczas, gdy katolicy będą w swej masie głęboko uświadomieni religijnie i na skutek tego wniosą w struktury państwa i społeczeństwa wartości chrześcijańskie. Tylko w ten sposób może się dokonać powolna, lecz skuteczna przemiana sytuacji społecznej, zgodnie z zasadami głoszonymi przez Kościół²⁵.

W tworzeniu właściwej tkanki życia społecznego widział szczególnie doniosłą rolę życia rodzinnego. Rodzinę nazywał „Kościołem w miniaturze”²⁶ oraz podkreślał, że od jej zdrowia moralnego zależy nie tylko szczęście osobiste małżonków i ich dzieci, ale także właściwy ład społeczny w państwie oraz możliwość kształtowania postaw chrześcijańskich całego młodego pokolenia²⁷.

ks. Ferdynand Machay (*Akcja Katolicka w świetle nauki o Ciele Mistycznym*, „Misterium Chrystusa” 3: 1931—32, s. 115) oraz ks. Władysław Kornilowicz (*Chrześcijańska odbudowa świata w świetle nauki o Ciele Mistycznym*, Warszawa 1938). Zob. St. Smoleński, *Teologia moralna w XX wieku*. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. III cz. 2 Red. M. Rechowicz, Lublin 1976, s. 279—280.

²⁴ „Kościół to nie mechaniczny zbiór jednostek, ale żywy organizm — membra unius corporis, corpus mysticum Christi, una anima, unum corpus, ale charakterystyczną cechą organizmu jest to, że różne komórki dzielą między siebie poszczególne funkcje (...) Podobnie i katolik ma w organizmie Kościoła swoją funkcję. Ja jako kapłan spełniam tę funkcję przy ołtarzu, w kościele, na ambonie, w konfesjonale; wy sprawujecie pewnego rodzaju kapłaństwo w biurze, w szkole, czy gdzie indziej. Kościół to nasza wspólna sprawa nasza własność, za którą odpowiadamy solidarnie”. (Konferencja „Katolicyzm integralny”). Zob. St. Smoleński, dz. cyt., s. 279: „W szukaniu teologicznych podstaw do doktryny o powszechnym kapłaństwie ludzi świeckich sposobną okazję do zbliżenia się do tej problematyki stanowił budzący się w latach 1925—30 ruch liturgiczny i związana z tym praca teologów sięgających często do źródeł za-hodnich”.

²⁵ Konferencja „Inteligent i Chrystus” oraz „Światopogląd katolicki”. Por. L. Caro, *Ustrój społeczny przyszłości*, „Ateneum Kapłańskie” 22: 1939 nr 28, s. 464—68.

²⁶ Tego określenia użył w kazaniu pt. „Rodzina”.

²⁷ Konferencja „Niewiasta chrześcijańska”.

W tej perspektywie ujmował rolę kobiety chrześcijańskiej, przyznając jej przede wszystkim funkcję wychowawczą, budującej pełną miłości atmosferę życia rodzinnego, a przez to mającej ogromny wpływ na kształt polskiej rzeczywistości. Jeżeli kobiety będą próbowały zajmować miejsce mężczyzn w społeczeństwie, wchodzić w ich rolę kosztem życia rodzinnego i tradycyjnej roli matki i wychowawczyni, całe społeczeństwo poniesie niepowetowane straty, dojdzie do zdżyczenia obyczajów i podważenia tradycyjnej roli rodziny w życiu społecznym. Wzywał więc kobiety, by pozostały sobą, szanując to powołanie, którym obdarzył je Bóg i które wynika z ich struktury psychofizycznej²⁸.

Praktyczną egzemplifikacją poglądów o. Bonawentury wyrażonych w konferencjach światopoglądowych były jego wskazania, odnoszące się do moralności stanowej i zawodowej, prezentowane często w kazaniach niedzielnych i naukach rekolekcyjnych. Wychodził on z założenia, że nie wystarczy dać teoretycznych podstaw i reguł postępowania chrześcijańskiego, a trzeba jeszcze konkretnie wskazać jak żyć, by zasady „katolicyzmu integralnego” nie były tylko pustym zbiorem sloganów²⁹.

Starał się więc objąć swoim programem wszystkie dziedziny życia człowieka, gdyż zdawał sobie sprawę, że albo się jest katolikiem w każdej sytuacji życiowej, albo przestaje się nim być w ogóle. W zakończeniu swej podstawowej konferencji napisał: „Katolicyzm integralny to scalenie całej rzeczywistości w jednym obrazie, opartym o zasady Chrystusowe. Dalej scalenie zasad i postępowania, scalenie natury i łaski w jednostce i wreszcie scalenie jednostek w jednej wielkiej i organicznej całości — w Kościele”³⁰. Wprowadzenie tych zasad w życie większości katolików, a poprzez nich w życie społeczne Polski (w szerszym znaczeniu także i całej Europy), jest warunkiem przełamania kryzysu moralnego. Może się stać także źródłem przywrócenia tej jedności, jaką posiadała kultura europejska w okresie wielkich syntez średniowiecznych. Zdaniem o. Bonawentury nie można dłużej czekać z radykalnym wprowadzeniem zasad Chrystusowych w życie: „koniecznością dzisiejszej godziny jest wołać — więcej religii, więcej Boga”³¹.

²⁸ Tamże.

²⁹ Szczególnie dużo miejsca poświęcał tej problematyce w wygłoszonych w 1937 roku rekolekcjach „dla przemysłowców i rękodzielników”, a także w zachowanych naukach rekolekcyjnych dla inteligencji i młodzieży oraz w kazaniach „Wartość katolicyzmu” i „O inteligencji”.

³⁰ Konferencja „Katolicyzm integralny”.

³¹ Konferencja „Etyka materialistyczna a chrześcijaństwo”.

Przedstawione powyżej poglądy o. Bonawentury stawiają go w rzędzie wybitnych popularyzatorów nowych teologicznych koncepcji, zmierzających do odnowienia chrześcijaństwa, a inspirowanych przez wielkie encykliki społeczne papieży: Leona XIII — „*Rerum Novarum*”³² i Piusa XI — „*Quadragesimo Anno*”³³. Kwestia powrotu do chrześcijańskich źródeł kultury europejskiej i budowy nowego ładu społecznego, opartego o zasady katolickiej nauki społecznej, wypracowana w tych encyklikach, była żywo dyskutowana w kręgach katolickiej inteligencji.

Do ożywienia tej dyskusji na gruncie polskim przyczynił się bez wątpienia wykład J. Maritaina pt. „*L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté*”, wygłoszony podczas Kongresu Tomistycznego w Poznaniu w 1934 r.³⁴ Wiele miejsca problematyce odnowy katolicyzmu poświęciło pismo „*Odrodzenie*”³⁵ — „*Prąd*”³⁶. Samo stowarzyszenie przyjęło jako motto swej działalności hasło „*Oddać Polskę Chrystusowi*”. Również „*Tygodnie Społeczne*”, organizowane na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, zajmowały się szeroko sytuacją społeczną Polski oraz sposobami takiego jej przekształcenia, by była zbieżna z postulatami katolickiej nauki społecznej³⁷.

Ważnymi wydarzeniami w kształtowaniu nowego, bardziej zaangażowanego w sprawy społeczne katolicyzmu, były listy pasterskie prymasa Polski kard. Augusta Hlonda³⁸ oraz abpa Adama Sapiehy³⁹, a tak-

³² Wpływ tej encykliki oraz *Quadragesimo Anno* na myśl i działalność społeczną katolików polskich przedstawił Cz. Strzeszewski w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832—1939* (Warszawa 1982, s. 578—588).

³³ Ogłoszona 15 maja 1931 r.

³⁴ J. Maritain, *O nową cywilizację chrześcijańską*, „*Prąd*” 22: 1935 nr 28, s. 229—244, 283—286; nr 29, s. 31—41.

³⁵ „*Odrodzenie*” było organizacją skupiającą katolickich studentów. Jego początki ideowe sięgają 1909 r. i związane są z powstaniem pisma „*Prąd*”. Założycielką pisma i animatorką środowiska wokół niego skupionego była Cecylia Plater-Zyberkowa (1853—1920), a po jej śmierci Władysław Lewandowicz MIC, który po odzyskaniu niepodległości przez Polskę zorganizował SKMA „*Odrodzenie*”. Zob. K. Turowski, *Historia Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”*, Warszawa 1987, ss. 429.

³⁶ Zob. np.: K. Górski, *Sprawiedliwość społeczna w „Quadragesimo Anno”*, „*Prąd*” 18: 1931 nr 21, s. 57—65; W. Pastuszka, *Własność w „Quadragesimo Anno”*, „*Prąd*” 18: 1931 nr 21, s. 145—154; J. Piwowarczyk, *Encykliki społeczne a wieś*, „*Prąd*” 22: 1935 nr 29, s. 219—230; A. Szymański, *Katolicyzm a kultura i cywilizacja*, „*Prąd*” 23: 1936 nr 31, s. 178—199.

³⁷ K. Turowski, dz. cyt., s. 105—108.

³⁸ Por. E. Jarra, *Nauka społeczna kardynała A. Hlonda*, Londyn 1948; E. Paziński, *Moralność społeczeństwa polskiego w okresie międzywojennym w nauczaniu kard. Augusta Hlonda*, Lublin 1974, s. 36—61. Mps w Bibliotece KUL.

³⁹ Szczególnie istotny był list abpa Sapiehy po krwawych rozruchach robot-

że publikowane kilkakrotnie wskazania Rady Społecznej przy Prymasie Polski⁴⁰. W latach trzydziestych pojawiło się wiele publikacji zmierzających do przemiany istniejącej, tradycyjnej formacji katolickiej. Przodowały w tym obok pisma „Odrodzenia” wydawany przez jezuitów „Przegląd Powszechny”⁴¹, kwartalnik „Verbum”, gdzie publikowało wielu intelektualistów skupionych wokół ks. Władysława Kornilowicza⁴² oraz poznański organ Akcji Katolickiej, tygodnik „Kultura”⁴³.

Trzeba jednak mieć świadomość, że te przemiany ogarniały tylko niektóre środowiska zaangażowanych chrześcijan, natomiast były prawie nieobecne w kaznodziejstwie i codziennej pracy duszpasterskiej Kościoła polskiego⁴⁴. Popularyzacja nowych tendencji była więc potrzebą chwili. Fakt, że o. Bonawentura rozumiał tę potrzebę i podejmował jej realizację nie tylko w osobiście uprawianym kaznodziejstwie, ale także w seminaryjnych wykładach z homiletyki⁴⁵, pozwala bardzo pozytywnie ocenić jego działalność duszpasterską.

Warto także podkreślić, iż w konferencjach i kazaniach uwypuklał osobistą odpowiedzialność katolików za odrodzenie chrześcijaństwa. Umiał sprowadzać do wymiaru etycznego, a więc na poziom konkretnego ludzkiego postępowania, zasady świeżo wypracowanej katolickiej nauki społecznej. Jego konferencje były nie tylko odtwórczym przedstawieniem koncepcji wypracowanych przez innych. Ich lektura pozwala dostrzec oryginalny, osobisty wkład autora.

Szczególnie uderzająca jest troska Podhorodeckiego o miejsce laika-tu w Kościele. Już w latach trzydziestych dostrzegał kapłański wymiar

niczych w Krakowie w 1936 r. Zwrócił on uwagę, że przyczyną rozruchów był egoizm warstw posiadających, który doprowadził do urągającej ludzkiej godności nędzy wielu rodzin robotniczych. Domagał się przemyślenia zaistniałej sytuacji w świetle społecznej nauki Kościoła (Zob. „Prąd” 23: 1936 nr 30, s. 168—170).

⁴⁰ Zob. np.: *Uchwała Rady Społecznej przy Prymasie Polski w sprawie organizacji zawodowej społeczeństwa*, „Prąd” 22: 1935, s. 194—197; E. Kozłowski, *Wyjaśnienie Rady Społecznej*, „Prąd” 25: 1938 nr 34, s. 234.

⁴¹ Zob. np.: A. Szymański, *O odnowieniu porządku społecznego*, „Przegląd Powszechny” 48: 1931 t. 192, s. 3—29; L. Caro, *Katolicyzm a ekonomika społeczna*, „Przegląd Powszechny” 50: 1933 t. 199, s. 275—284; A. Bar, *Kryzys współczesnej Kultury*, „Przegląd Powszechny” 51: 1934 t. 202, s. 2—24, 226—249.

⁴² St. Sawicki, „Verbum” — *pismo i środowisko*, „Znak” 15: 1963 nr 108, s. 645—662.

⁴³ Cz. Lechicki, *Poznańska „Kultura” (1936—39) na tle czasopiśmiennictwa katolickiego*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL” 1970 nr 10, s. 140—143.

⁴⁴ L. B. Dyczewski, *Religijność społeczeństwa polskiego w okresie międzywojennym*, „Collectanea Theologica” 42: 1972 f. III, s. 30—33, 40—42.

⁴⁵ Informację tę przekazali ojcowie: L. Bernatek, C. Gacek, A. Zynel w ankiecie przeprowadzonej przez autora pracy wśród dawnych studentów o. Bonawentury.

całego Ludu Bożego, widział także w rodzinie Kościoła w miniaturze, a więc podkreślał te elementy teologii laikatu, które z wielką siłą przypominał Sobór Watykański II. Oryginalną cechą jego konferencji było także to, że odwoływał się do osiągnięć psychologii eksperymentalnej i wykorzystywał je do podbudowania i uzasadniania racji teologicznych.

Można więc określić jego działalność konferencyjną i kaznodziejską jako odpowiedzialne i twórcze zaangażowanie w proces przemian zapoczątkowanych w Kościele przez encykliki społeczne Leona XIII i Piusa XI. Przemian, które z upływem lat doprowadziły do głębokiej reformy Kościoła katolickiego na Soborze Watykańskim II.

ŻYWOT ŚW. ANTONIEGO Z ZAKONU BRACI MNIEJSZYCH

Treść: Wprowadzenie (tł. C. Niezgoda OFMConv.), Prolog, I. O jego sposobie życia, jak długo był w stanie świeckim, II. O jego życiu i postępie w nauce u kanoników regularnych, III. O przyczynie i racji, które go skłoniły do wstąpienia do Zakonu Braci Mniejszych, IV. O zmianie imienia i jak udał się do kraju niewiernych pogan, V. O jego godnej podziwu pokorze i uzraniu jakiego doznał, VI. O jego wielkim ubóstwie i cudownym uzupełnieniu braków, VIII. O jego wzniosłej modlitwie i o wysłuchaniu według życzenia, VIII. O jego sławnym przepowiadaniu i o łasce uzdrawiania, IX. O jego szczęsnej śmierci i wpisaniu do katalogu świętych, X. O cudach okazanych po śmierci błogosławionego Antoniego.

Wprowadzenie

Pierwsze życiorysy św. Antoniego z Padwy to, w porządku chronologicznym, *Vita prima* czyli *Assidua*, *Vita secunda* zredagowana przez br. Juliana ze Spiry, *Raymundina*, *Rigaldina*, *Benignitas*, Florentina, a także żywot kompilowany przez dominikanina Piotra Calò.

Vita prima czyli *Assidua* była napisana wnet po kanonizacji Świętego w Spoleto 30 maja 1232 r. przez nieznanego nam bliżej brata mniejszego z Padwy. Na język polski została przetłumaczona z przekładu włoskiego Vergilio Gamboso OFM Conv. (*Vita Prima di S. Antonio o „Assidua”*, Padova 1981) przez Józefa Korpantego i opublikowana w czwartym tomie Biblioteki Franciszkańskiej pt. *Nauczyciel Ewangelii Św. Antoni z Padwy*, Kraków-Asyż 1988, ss. 15—67.

Vita secunda jest to skrócona wersja *Assiduy*; idzie za nią krok w krok, rozdział po rozdziale, wykorzystuje jej frazy i słowa; stąd też nie ma wartości historycznej własnej, ale potwierdza wartość historyczną swego źródła — *Assiduy*.

Raymundina. — Wśród pierwszych życiorysów antoniańskich jest jedynym, którego datę powstania dokładnie znamy — 1293 r. Autorem był Piotr di Raimondo da S. Romano, pochodzący z Tuluzy, ale w 1293 r. pełniący w Padwie obowiązki lektora teologii. Później został prowincjałem Akwitanii. Tłumaczenie jego życiorysu na język polski jest w przygotowaniu i ma się ukazać drukiem w kolejnym tomie *Studiów Franciszkańskich* z okazji 800-lecia urodzin Świętego.

Rigaldina. — Życiorys ten napisał brat mniejszy Jan Rigauld

z Akwitanii, teolog, penitencjarz apostolski w Rzymie, potem biskup w Treguier, na początku XIV w., przed rokiem 1317. Jej jedyny egzemplarz został odnaleziony w bibliotece publicznej w Bordeaux i opublikowany przez Ferdynanda Delorme OFM w roku 1899. W pierwszej swej części wykorzystuje wiadomości wzięte z życiorysów wcześniejszych, w drugiej natomiast uzupełnia je nowymi zdarzeniami, zwłaszcza z pobytu Świętego we Francji. Co do ich faktycznej prawdziwości trzeba być ostrożnym, gdyż autor opierał się bardziej na tradycji ludowej aniżeli na sprawdzonej tradycji historycznej.

Nie brak w jego życiorysie nieporządku chronologicznego, zwłaszcza pomieszania faktów zaszłych we Francji z tymi, które miały miejsce w Italii. Choć co do niektórych zdarzeń można mieć wątpliwości, czy były cudami, jak chce autor, to jednak cenne są jego informacje takie, jak te, że św. Antoni był kustoszem w Limoges; że założył klasztor w Brive; że zwykł nosić żelazny łańcuszek jako narzędzie pokuty; że przemawiał w Bourges i w innych miejscowościach kustodii Limoges; że w klasztorze S. Croce w Koimbrze ze czcią przechowywano łóżko, którego Święty używał, gdy był tam kanonikiem regularnym św. Augustyna.

Wiemy, że w XIV w. istniały jeszcze inne kodeksy Rigaldiny, bo np. historyk Bernard Gui, dominikanin (†1331) posługiwał się jednym z nich, mówiąc o św. Antonim w swoim dziele *Speculum Sanctorale*, ale do naszego czasu zachował się tylko jeden manuskrypt wyżej wzmiankowany.

Niniejszego tłumaczenia Rigaldiny na język polski dokonałem z tekstu łacińskiego, opracowanego krytycznie przez Giuseppe Abate OFM Conv., i opublikowanego w czasopiśmie *Il Santo*, z. 1—2/1970/35—77, pt. *La „Vita Beati Antonii de Ordine Fratrum Minorum” di Fra Giovanni Rigaldi (inizi sec. XIV).*

Tłumacz

Zaczyna się ŻYWOT świętego ANTONIEGO
z Zakonu Braci Mniejszych sporządzony
przez brata Jana Rigauld z tegoż Zakonu

Prolog

1. W owych dniach, w których Bóg rozpoczął oświecać świat na-
pomnieniami i przykładami chorążego Chrystusowego, Franciszka, był
pewien mąż czcigodny życiem, ubłogosławiony cnotami i łaską, który
najpierw jako kanonik regularny nosił imię Ferdynand, tak jak został

nazwany na chrzcie świętym, a potem jako brat mniejszy nosił imię Antoni. W obydwu tych stanach, jak wynika z jego życiorysu, był obficie zroszony deszczem łaski boskiej.

2. Istotnie, ponieważ tenże święty Antoni, gdy jeszcze żył, został wyznaczony na kustosa kustodii Limoges, gdzie Bóg przez niego raczył dokonać dziwnych rzeczy, o których od początku, jak tylko wstąpiłem do zakonu, dowiedziałem się z pewnych relacji od braci o uznanej cności, a które nie zostały włączone do jego życiorysu; dlatego, nie z zarozumiałości, ale ze czci dla Świętego, chciałem je uporządkować i razem zebrać, iżby nie zginęły i powoli nie uleciały z pamięci braci, i żeby pobudzały słuchających do większego uszanowania dla Świętego.

3. Żeby zaś to, co będzie w należyтым porządku powiedziane, łatwiej było znaleźć, życiorys jego zawarłem w dziesięciu krótkich dystrykcjach czyli rozdziałach.

Po pierwsze, poda się jego sposób życia w stanie świeckim, jak długo w nim był.

Po drugie, sposób jego życia u kanoników regularnych.

Po trzecie, przyczynę i rację, które skłoniły go do wstąpienia do Zakonu Braci Mniejszych.

Po czwarte, zmianę imienia i jak udał się w strony niewiernych pogan.

Po piąte, jego godną podziwu pokorę i jego posługi na skinienie.

Po szóste, jego wielkie ubóstwo i dziwne dopełnienie braków.

Po siódme, jego wzniosłą modlitwę i jak był wysłuchany na życzenie.

Po ósme, jego sławne przepowiadanie i łaskę znaków.

Po dziewiąte, jego śmierć i kanonizację czyli wpisanie do katalogu świętych.

Po dziesiąte, cudy okazane po jego chwalebnym zgonie.

Rozdział I

O JEGO SPOSOBIE ŻYCIA, JAK DŁUGO BYŁ W STANIE ŚWIECKIM

1. Dobrze wiadomo, że Antoni zabłysnął w świecie jak gwiazda zaranna pośród chmur. A że drzewo poznaje się po owocu i roślinę z korzenia, dlatego rodzice świętego Antoniego, jakoby drugiego Jana Chrzciciela, byli sprawiedliwi wobec Boga, postępując nienagannie według Jego przykazań, bez przygany; a że nie mieli (jeszcze) syna, przeto w kwiecie pierwszej młodości tegoż kwiecistego syna porodzili.

2. Miejsca zaś, w których chłopiec się urodził, wykarmił, a także

wykształcił, stanowiły pewien wstęp do przyszłej wybitnej dobroci w chłopcu Ferdynandzie. Bo kraj zwał się Portugallia, jakoby niosący i pokazujący gallum (tzn. koguta), czyli przyszłego głosiciela ewangelicznej prawdy. Miasto zaś, w którym się urodził, wykarmił, a także wykształcił, zwało się Ulixbona, jakoby ta, która da światu drugiego Ulissesa, roztropnego i mądrego, który będąc dobry, stałby się wzorem i zwierciadłem wszechstronnej dobroci.

3. Ferdynand jako chłopiec kształcił się w świętych pismach w kościele błogosławionej Maryi, znajdującym się w tymże mieście nie opodal domu jego rodziców, iżby już w pierwszych swych dniach miał Boga Rodzicielkę za najlepszą nauczycielkę, on, który, jak to (później) lepiej się okaże, miał Ją za skuteczną wspomóżcielkę w ciągu swego życia i przy śmierci.

4. Istotnie, gdy zwodnicza krótkość (życia) podsuwała mu przyjemności świata, on im wcale nie popuścił cugli pożądlivosti; ale prowadząc życie dziewicze i pragnąc podobać się samemu tylko Bogu, starał się tym pilniej wypełnić owo (stwierdzenie) Mędrca: Byłem młodzieńcem bystrym i dostała mi się dusza dobra; a gdym był jeszcze lepszy, przyszedłem do ciała niepokalanego (Mdr 8,19—20).

Rozdział II

O JEGO ŻYCIU I POSTĘPIE W NAUCE U KANONIKÓW REGULARNYCH

1. Przeto, gdy widział, że w stanie świeckim wielu kroczy przez przepaści przestępstw, i gdy spostrzegł, że wszystko, co jest na świecie, jest to pożądlivość ciała lub oczu albo pycha żywota; a także myśląc, że świat razem ze swą pożądlivością wkrótce przeminie (por. 1J 2,16—17), po spędzeniu chłopięcych lat zwyczajnie w domu, jak patriarcha Jakub (por. Rdz 25,27), wzgardził ukwieconą pustynią świata i postanowił przejść do życia lepszego, dającego owoc.

2. Przeto zważywszy, że ten, kto chce stać się doskonałym rycerzem Chrystusa, winien mieć w nienawiści ojca i matkę (Łk 14,26), opuścił ojca i matkę i wszelkie prawo dziedziczenia i udał się do klasztoru kanoników regularnych, bliskiego rzezonemu miastu, i tam przyjął habit zakonny i poświęcił się regule świętego Augustyna. Skoro bowiem wzdychał do najwyższych szczytów doskonałej mądrości, przeto winien był najpierw kształcić się pod kierunkiem świętego doktora Augustyna, żeby pod nim zakosztować, jak słodki jest Pan, i żeby mądry ojciec Augustyn cieszył się z mądrego syna Antoniego.

3. Ale ponieważ częste oświedziny przyjaciół wedle ciała nie po-

zwały mu dojść do upragnionego spokoju sumienia, dlatego chciał jak drugi Abraham (por. Rdz 12,1—2) opuścić zarazem swą ziemię i krewnych. Zatem, z trudnością otrzymawszy pozwolenie swego przełożonego, gdyż wszyscy kochali go ze względu na świętość i bardzo wielką szlachetność, przeniósł się do Świętego Krzyża w Koimbrze, innego klasztoru tego samego zakonu, żeby się okazać miłośnikiem doskonałości i wewnętrznego pokoju oraz szczególnym czcicielem Krzyża. On bowiem, który kochał znamiona Ukrzyżowanego i Krzyża, za zrządzeniem najwyższej Mądrości pośpieszył tam, by na miejscu (poświęconym) Krzyżowi rozważać jego tajemnice.

4. Mianowicie w tym właśnie miejscu postąpił we wszelkiej doskonałości i w sprawności życia zakonnego; i pod tchnieniem Tego, który ucząc nie potrzebuje przeciągu czasu, opatrzył się w mocne zdania Ojców, iżby później przepowiadać prawdę wiary i bronić jej przeciw heretykom. Natomiast stało się faktem, że on, którego Bóg wybrał i który wszystkim wzgardził ze względu na Boga, tak został przez Boga oświecony, że pamięci używał zamiast ksiąg pisanych i wkrótce został napełniony duchem mądrości.

Rozdział III

O PRZYCZYNIE I RACJI, KTÓRE GO SKŁONIŁY DO WSTĄPIENIA DO ZAKONU BRACI MNIEJSZYCH

1. W owym czasie, w którym błogosławiony Franciszek jak nowe wschodzące słońce życiem i nauką oświecał świat, a jego nowy Zakon po zwleczeniu starego człowieka wnosił na świat człowieka nowego i wszędzie rozszerzał wonne przykłady cnót; wielu braci mniejszych, zapalonych pragnieniem męczeństwa, udawało się do krajów niewiernych, żeby dziką wściekłość niewiernych poddać pod jarzmo wiary albo ze względu na Chrystusa umarłego za nas sięgnąć po palmę męczeństwa. Spośród nich niektórzy z braci mniejszych, gdy przybyli do Maroka i jak najmocniejsi atleci publicznie przepowiadali wiarę Chrystusową, chwalebnie wylali krew za Chrystusa, zabici mieczem niewiernych.

2. Otóż Piotr Infant, mąż szanowany i wielmożny, po całej Hiszpanii głosił wielką radość i zdumiewające cudy, jakie chwalebny Król męczenników okazał był w ich chwalebnym zwycięstwie, a także zabrał ze sobą ich czcigodne relikwie, twierdząc, że ze względu na zasługi rzeczonych świętych on sam został uwolniony z wielkich i ciężkich zagrożeń.

3. Kiedy sława i znamienita wieść o zabiciu i chwalebnym zwy-

cięstwie rzeczonych męczenników i o cudach jawnie okazanych za ich wezwaniem docierała do uszu poszczególnych (ludzi), wtedy wieść ta i sława nie na próżno doleciała do Ferdynanda, który jak mocny rumań gotowy był na dzień walki i jak słoń widokiem krwi pobudzony do bitwy. Bo zaraz powziął myśl i postanowił przyjąć habit braci mniejszych, żeby mógł żyć życiem świętych męczenników i osiągnąć palmę męczeństwa. Mówił bowiem: „Zmienię ubiór i tak pójdę do walki” (por. 2 Krn 18,29).

O męczenniku pragnieniem, Antoni, z jaką wielką ochotą szedłeś ku śmierci męczeńskiej! Chociaż bowiem miecz prześladowcy nie zabrał twej duszy, to jednak owa chwalebna dusza nie utraciła palmy męczeństwa. Godny pochwały rycerzu Chrystusa, którego miecz prześladowcy nie przeraził, ale tym mocniej zachęcił do palmy męczeństwa!

4. Tak więc, gdy rozważał w myśli powzięte postanowienie, zdarzyło się, że pewnego dnia bracia mniejsi, przebywający blisko Koimbrzy, jako ubodzy ze względu na Chrystusa, zaszli do wspomnianego klasztoru w Koimbrze, by poprosić o jałmużnę. Gdy ich Mąż Boży zobaczył, już dłużej nie mógł się wstrzymać, ale wzięwszy ich na bok, przedstawił cały zamiar swej duszy i pokornie prosił o przyjęcie go do Zakonu Braci. Żeby Franciszek nie sam biegł na stadionie przepowiadania, duchem proroczym do siebie odniósł zapowiedź Izajasza: Oblokę go w twoją tunikę i wzmocnię go twoim pasem (Iz 22,21).

Bracia, usłyszawszy to, niezmiernie się ucieszyli w swej prostocie, rozumiejąc, że ich owczarnia powiększy się i do swej zagrody przyjmie głodną owcę, i że dla zasług Franciszka Kościół zapełni się nowym potomstwem. Tak więc w umówiony dzień i gdy Mąż Boży od swego przełożonego z trudem otrzymał pozwolenie, uradowani bracia przyszedli i w tymże klasztorze nałożyli mu habit swojego zakonu.

5. Tak więc ubiera się w habit sporządzony na kształt krzyża ten, który z najwyższym pragnieniem chciał być ukrzyżowany; i przepasuje się sznurem ten, który ze względu na Chrystusa pragnął być przepasany pasem posłuszeństwa. Hejże, najmocniejszy rycerzu, Antoni, weź zbroję niezwycięzonego Króla, Chrystusa; weź Jego krzyż w habicie, byś zwalczał nim wraże moce; weź sznur jako pas, którym jako niewolnik będziesz związany z Chrystusem jarzmem posłuszeństwa!

Kiedy więc Antoni, rycerz Chrystusowy, odziany w zbroję niebieskiego rycerstwa, razem ze swoimi towarzyszami wyruszał w drogę, żeby wkroczyć na pole ścisłego ubóstwa, jeden z kanoników, który go bardzo kochał, w żalu serca powiedział mu: „Idź, idź, gdyż może będziesz świętym”. A Mąż Boży, jako że był (człowiekiem) gołębiej prostoty i już zaczął tchnąć duchem profetycznej prawdy, tak odpowiedział: „Gdy usłyszysz, żeś święty, zapewne uwielbisz Boga”.

6. Otóż w owym miejscu Świętego Krzyża w Koimbrze, jak dowiedziałem się od kustosza świętego Jakuba, łóżko, na którym (Antoni) spoczywał w sypialni, było w wielkim poszanowaniu, i tam też działy się liczne cudy, na prośbę tych, co z pobożności do niego się uciekali. Albowiem w tym też miejscu, gdy po jego szczęśliwej śmierci i uroczystej kanonizacji królowa Portugalii umarła w bardzo odległym regionie królestwa, tenże błogosławiony Antoni ukazał się widzialnie pewnemu pobożnemu kanonikowi i mile do niego przemówiwszy, powiadomił go o śmierci królowej, o tej godzinie właśnie, w której umarła. Ta wiadomość nie tylko była pożyteczna dla rzeczonoego klasztoru, ale też uwolniła go od niektórych trudności.

Tak więc w owym klasztorze szczęśny Ferdynand przywdział habit Zakonu Braci Mniejszych i opuściwszy kanoników przyłączył się do wspólnoty ubogich.

Rozdział IV

O ZMIANIE IMIENIA I JAK UDAŁ SIĘ DO KRAJU NIEWIERNYCH POGAN

1. Miejsce, w którym przebywali bracia, nazywało się Święty Antoni. Dlatego Ferdynand chciał i prosił o zmianę swego imienia. Odtąd nosił imię Antoniego.

2. I słusznie najpierw był nazwany Fernandus: ponieważ Fernandus to jakby fervens nardus, gdyż był fervens — gorący miłością męczeństwa, i był nardus — balsamem ze względu na woń dobrych uczynków; albo Fernandus: fune extenuans renes, novos amans nudos, dux veritatis solidae. To znaczy: sznurem ściskający nerki, z racji czystości i niewinności; kochający nowych nędzarzy, z racji nędzy i ubóstwa; wódz, z racji przepowiadania rzetelnej prawdy. W ten sposób widać, co oznacza imię nadane mu jako pierwsze.

3. Słusznie też później został nazwany Antonius, ponieważ Antonius znaczy ante tonans, gdyż przed innymi braćmi swego czasu i swego zakonu głosił wzniosłe prawdy. Albo Antonius znaczy: angusta tolerans, nitidis utens: znoszący udręki w umartwieniu ciała; głoszący przyzwoitość moralną w przepowiadaniu. Albo Antonius: aptus negotiator, testis operator, nimius implorator, utilis sectator: zręczny kupiec, poprzez wzgardę świata; świadek wykonawca, poprzez czynienie tego, co głosił; nader wielki pośrednik, poprzez pobożną modlitwę; pożyteczny uczeń, poprzez naśladowanie błogosławionego Franciszka.

4. Tak więc mąż najbardziej pokornej prostoty chciał zmienić sobie imię, żeby pod nieznanym imieniem przezornie umknąć napływo-

wi szukających go, a porzucając to imię, którym w owych krajach zwykli się byli mienić synowie królów i dostojnicy, dał on, mąż pokorny, wybitny przykład pokory: szczęśliwy szczęśliwego naśladowający Mistrz, który gdy przez innych zwany był Chrystusem Synem Boga żywego, sam zwał się Synem człowieczym (por. Mt 8,20); naśladowający też mistrza swego Franciszka, który gdy lud wysławiał jego czyny godne podziwu, wobec wszystkich stwierdził, że jest synem Piotra Bernardone (por. 1 Cel 53).

5. Tak więc w owym miejscu przebywał przez pewien czas z braćmi i zapamiętywał wszystkie informacje odnoszące się do ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, według Reguły Braci Mniejszych, zachowując je w bibliotece serca; i jak nowy dzban napełniał się niebieskimi prawdami, którymi w swoim czasie miał krzepić spragnione dusze.

6. Po krótkim czasie, zgodnie z tym, co postanowił zrobić, zanim wstąpił do zakonu, święty mąż otrzymał pozwolenie, żeby udał się do kraju niewiernych i żeby tam niewiernym publicznie głosił Chrystusa, i żeby wśród nich samego siebie złożył na ofiarę za prawdę wiary, ze względu na Chrystusa, który za nas ofiarował siebie na ołtarzu krzyża.

7. Ale Chrystus, Mądrość odwieczna, która sięga potężnie od krańca do krańca i włada wszystkim z dobrocią (Mdr 8,1), inaczej zarządził, zachowując i wyznaczając go jako przydatnego do większych rzeczy. Albowiem będąc wśród Saracenów, mimo że całą wolą pragnął dojść do palmy upragnionego męczeństwa, to jednak, ponieważ Bóg inaczej zarządził, nie mógł wypełnić swego pragnienia w tym względzie. Powalony ciężką i długą chorobą zrozumiał, że nic pomyślnego nie zrobi, by wypełnić swój zamiar, dlatego został zmuszony powrócić z kraju niewiernych. On bowiem, który razem z Chrystusem przybiłym do krzyża położył się na krzyżu pokuty, żyjąc dla Chrystusa i umierając dla świata, stale był męczennikiem.

8. Kiedy więc nie widział nic pomyślnego dla swego zamiaru i postanowił wrócić do Hiszpanii, zdarzyło się, że z powodu przeciwnego wiatru przybił do brzegów Sycylii. A nadchodziła kapituła generalna, która wkrótce miała być odprawiona w Asyżu. Gdy błogosławiony Antoni o tym się dowiedział, udał się tam, zupełnie słaby i chory.

9. Gdy kapituła się zakończyła i bracia wracali do swoich miejsc, błogosławiony Antoni, uniżony, pokorny i pobożny, przystąpił do brata Gracjana, który przewodził braciom w Romanioli, prosząc, żeby otrzymawszy go od generała, przyjął go i wdrożył do karności zakonnej. Ten bowiem, który pragnął być napełniony donis gratiae (tzn. darami łaski), winien był pobrać naukę sub Gratiano.

10. Gdy przeto błogosławiony Antoni pytał o miejsce ustronne, że-

by mógł przebywać samotny i milczeć, i wznosić się ponad siebie, tenże brat Gracjan posłał błogosławionego Antoniego do pustelni Monte Paolo.

11. Tak więc, prowadzony przez boską Mądrość, winien był zostać posłany do pustelni Monte Paolo, żeby tam, prowadząc życie pustelnicze, wyuczył się pokory, a na modlitwie, pobożnych uczuciach i rozmyślaniu zbierał wyborne ziarna, które później miał wszędzie innym rozsiewać za pomocą przepowiadania. Tam to, w pewnej odległej celi, tak jak było wolno, umocnił ducha w boskiej miłości, wiernie służąc Bogu i zbrojąc się przeciw pokusom w największej surowości i we wzniosłej modlitwie.

Rozdział V

O JEGO GODNEJ PODZIWU POKORZE I UZNANIU JAKIEGO DOZNAŁ

1. Stróż i ozdoba wszystkich cnót, pokora tak bardzo przepełniała Męża Bożego, że będąc wśród Minorytów, chciał być lekceważony, wzgardzony i najmniejszy.

Wiedząc, że ten, kto jawnie na drodze niesie skarb, naraża się na obrabowanie, z wielką pilnością, jak tylko mógł, ukrywał te cnoty i dary, jakie Bóg w nim złożył. Skoro bowiem pełen był ducha mądrości, wiedzę swoją tak pilnie ukrywał, że wśród braci nie ujawnił żadnej oznaki swej wiedzy, z wyjątkiem tego, że wyrażał się po literacku, wszakże bardzo skąpo i rzadko. A że wiedza nadyma, dlatego chciał raczej uchodzić wśród ludzi za nieumiejętnego i niewiedzącego, aniżeli nadymać się swoją wiedzą, albo wynosić się lub wywyższać podmuchem próżnej chwały.

2. Zaprawdę, ponieważ pokory dowodzi się pełnieniem pokornych obowiązków, tak iż kto stale unika obowiązków pokornych, nie powinien uważać się za pokornego, dlatego Antoni jako najpokorniejszy usilnie chciał ćwiczyć się w uczynkach pokory.

Albowiem myśląc, że Chrystus zechciał schylić się do nóg uczniów, by je umyć, umywał naczynia kuchenne i inne sprzęty użytkowe oraz nogi braci, a po umyciu pobożnie je całował. Również gdy razem z socjuszem był w drodze, chciał we wszystkim okazać się mniejszym od niego, o ile mógł i dozwalała na to pobożność, bo wiedział, że im bardziej ktoś we wszystkim się upokarza, tym więcej wobec Boga gromadzi sobie darów łaski. Również będąc przełożonym, wyglądał nie na przełożonego, ale na socjusza; nie chciał bowiem, będąc ustanowio-

ny przełożonym, unosić się pychą, ale chciał być między braćmi jako jeden z nich, owszem być uważanym za niższego od nich.

3. A ponieważ ten, kto się wywyższa, będzie poniżony (Łk 14,11), i jak za pysznym idzie upokorzenie, tak za pokornym winna iść chwała, dlatego Bóg błogosławionego Antoniego, który wobec ludzi uważał siebie za nic, wywyższył za pomocą pewnych znaków. Skoro więc dawał znaki pokory na cztery sposoby, iż mianowicie:

ukrywał swoją wiedzę,
pilnie wykonywał pokorne zajęcia,
w drodze okazywał się niższym od socjusza,
na przełożeniu upokarzał się we wszystkim,

przełożony za boskim zrządzeniem za każdym z tych upokorzeń poszła chwała dla niego, jak to widoczniej okaże się z tego, co nastąpi.

4. Albowiem, ponieważ — z powodu pokory trzymał swą wiedzę pod korcem, dlatego Bóg nie chciał tak wielkiej lampy wiedzy ukrywać dłużej pod korcem, ale postawić na świeczniku (por. Mt 5,15). Bo zdarzyło się, że błogosławiony Antoni, a także wielu z braci zostało wysłanych przez swoich przełożonych do miasta Forlì na przyjęcie święceń. Otóż, gdy w godzinie kazania popołudniowego miejscowy minister mocno zachęcał niektórych obecnych tam braci z Zakonu Kamedułów i samychże braci mniejszych, żeby któryś z nich skierował do zebranych braci słowo zachęty, każdy, za wolą Boga, mówił, że nie jest na to przygotowany; wtedy mocno tchnięty Duchem, zwrócił się do Antoniego, którego wiedza niczym się dotychczas nie ujawniła, i zaczął go natarczywie prosić i mocno naciskać, żeby przekazał braciom to, czym go Duch Święty raczy natchnąć.

Ale Antoni, prawdziwy miłośnik pokory, bardziej pragnący być uczniem niż mistrzem, mówił, że jest niezdatny i tłumaczył, że nie jest przygotowany; jak mógł, tak usiłował uchylć się od czynności, która uważana była za zaszczytną, wszakże nie mógł przeciwstawić się nakazowi (ministra). I naprawdę było to dziwne, że nieznanemu bratu, którego wiedzy bracia nie byli pewni, zostało powierzone tak ważne zadanie przepowiadania. Ale nie stało się to od człowieka, ale od Boga.

5. Zaczął najpierw z bojaźnią Bożą mówić rzeczy proste. Ale ten, którego umysł oświecała łaska boska i który pamięci używał zamiast ksiąg, w miarę mówienia taką wykazał biegłość słowa i tak jasno przedstawiał głębokie tajemnice Pisma, i tak wielką łaskę wymowy, że wyraźnie mógł okazać, iż wdzięczny język dobrego człowieka sprawi wiele dobrego (por. Syr 6,5). Albowiem swoją podziwu godną mową tak zadziwił i zachwycił serca słuchających, że zdumieni mówili:

„Nigdy jeszcze nikt nie przemawiał tak, jak ten człowiek przemawia, i przyznawali, że nigdy takich rzeczy nie słyszeli.

Ponieważ bowiem serce swe przygotował był do wiedzy, dlatego Pan kierował jego językiem; bo kto bez obłudy wyuczył się wiedzy, ten bez zazdrości zaczął ją przekazywać (por. Mdr 7,13). Bo prosił i dano mu zrozumienie, przyzywał i przyszedł na niego Duch mądrości (por. Mdr 7,7); i dlatego usta sprawiedliwego rozważały mądrość a jego język głosił sąd (por. Ps 36,30).

6. Niedługo potem zdarzenie to doszło do uszu generała, który zaraz przymusił go do wyjścia na widok publiczny i nałożył mu obowiązki przepowiadania. Szczęśliwy, kto nie narzucił się na urząd przepowiadania, i kto sam nie przywłaszczył sobie tego zaszczytu, ale jak drugi Aaron został do niego powołany przez Boga! (por. Hbr 5,4). A jak wielką łaskę miał w przepowiadaniu, to okaże się poniżej, kiedy będzie mowa o jego sławnym kaznodziejstwie.

* *

*

7. Ponieważ błogosławiony Antoni ćwiczył się też w pokornych posługach, dlatego dla niego jako dla pokornego Bóg czynił rzeczy cudowne.

Zdarzyło się, że jako kustosz braci w kustodii Limoges, w świętym Tygodniu, w noc Wierzy Pańskiej, mianowicie o północy, był w kasztelu Limoges, w kościele, który nosi imię Święty Piotr z Quarduvio, by po ukończeniu jutrzni, którą tam odmawiano o północy, głosić zebranim w kościele ludziom słowo życia. Natomiast bracia mniejsi o tej samej godzinie śpiewali jutrznię u siebie. Kustosz zaś, święty Antoni był wyznaczony do odczytania jednej lekcji w jutrzni. Otóż mąż boży Antoni aktualnie głosił kazanie w kościele Świętego Piotra, który był daleko odległy od miejsca braci. Kiedy więc bracia odprowadzali jutrznię i doszli do lekcji, którą błogosławiony Antoni miał czytać, naraz on sam zjawił się na środku chóru i rozpoczął lekcję; i przeczytał ją aż do końca.

8. Wszyscy bracia tam obecni byli zaskoczeni i zdumieni, ponieważ wiedzieli, że jest na wsi z racji kazania. Otóż moc Boża sprawiła, że w tej samej godzinie był z braćmi w chórze, gdzie przeczytał lekcję, i w kościele razem z ludem, któremu głosił słowo życia. Ale będąc obecny w kościele, zamilknął wobec ludu na tak długo, jak długo w chórze czytał lekcję. Bo Pan, który sprawił, że błogosławiony Ambroży, będący w Mediolanie, ukazał się obecnym na pogrzebie błogosławionego Marcina z Tours, chciał też sprawić, że błogosławiony Antoni w dwu miejscach ukazał się obecnym, żeby z jego powodu nie

powstał jakiś nieporządek w boskim oficjum. On bowiem, który uparzał się w pełnieniu obowiązków, zasługiwał żeby Bóg w obowiązkach go wywyższył.

* *

*

9. Zaprawdę, ponieważ pamiętał o tym proroctwie: Panie, moje serce się nie pyszniło i oczy moje się nie wynosiły, anim nie gonił za tym co wielkie, albo co przerastało moje siły, ale zaprawdę myślałem pokornie (Ps 130,1—3), i tak w podróży jak i poza podróżą chciał uchodzić za mniejszego od swego socjusza, dlatego Chrystus, Mistrz pokory, który woła w Ewangelii: Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem (Mt 11,29), cudownie zachowywał jego i towarzyszy od zawstyżeń, szyderstw i zgorszeń.

10. Bowiem w czasie, kiedy był kustoszem w Limoges, zdarzyło się, że wracając z Limoges i idąc do Italii, przechodził przez prowincję Prowancję. Gdy przyszedł do pewnej małej miejscowości, a godzina śniadania i obiadu już minęła, pewna pobożna i uboga kobieta usłyszawszy, że on i socjusz byli na czczo, i litując się nad ich ubóstwem i głodem, zaprosiła ich do swego domu na obiad. Troskliwa jak druga Marta, służąc im, postawiła na stole chleb i wino, i od pewnej swojej sąsiadki pożyczyła szklany kieliszek.

Ale Bóg, chcąc razem z pokusą dać wyjście (por. 1Kor 10,13), dopuścił, że kobieta, dobywając wino ze swej beczki, przez nieuwagę nie zaczopowała beczki i wszystko wino wyciekło na posadzkę piwnicy. Także socjusz błogosławionego Antoniego, nieodpowiednio biorąc szklany kieliszek, tak go potracił o stół, że z jednej strony została cała czasza, a z drugiej nóżka kieliszka.

11. Przeto przy końcu obiadu, gdy kobieta chciała braciom nalać świeżego wina, wszedłszy do piwnicy znalazła prawie wszystko wino rozlane po posadzce. Wróciła więc płacząc, smutna, złamana i wzburzona; a skoro oznajmiła, że wino wyciekło, właśnie przez jej nieuwagę, błogosławiony Antoni, współczując kobiecie, wziął głowę w dłonie i pochylił się na stole, przypomniawszy sobie to zdanie Apostoła: Będę się modlił duchem i umysłem (1Kor 14,15). I kiedy kobieta patrzyła na niego, gdy tak się modlił i oczekiwała końca i wyniku rzeczy, nagle (co jest dziwne do wypowiedzenia) czasza kieliszka, która była na jednej stronie stołu, własnym ruchem nałożyła się na nóżkę, która była na drugiej stronie. Kobieta widząc to i w najwyższym stopniu zdumiona, szybko wzięła kieliszek i bardzo mocno go wstrząsnąwszy, stwierdziła, że mocą modlitwy został z powrotem scalony.

Wierząc więc, że moc, która scalała kieliszek mogła też przywrócić

stracone wino, zeszła do piwnicy i beczkę, która dopiero co była do połowy pusta, teraz znalazła tak pełną, że wino przelewało się przez górę beczki i pienilo się jak nowe. I było nowe, bo Bóg od nowa je stworzył, żeby pokornego Antoniego ustrzec przed zawstydzeniem i okazać moc jego modlitwy w tak zdumiewającym cudzie. Istotnie, gdy najświętszy Antoni poczuł się wysłuchanym, zaraz odszedł z tego miejsca, jako uczeń pokory, uciekając z miejsca, w którym mógłby być czczony i sławiony przez lud.



12. Ponieważ też, będąc postawiony na przełożeniu, nie chciał się wynosić, ale być uważanym za jednego z podwładnych, dlatego dla swoich owiec ustanowił kustoszem Boga, który by je zachowywał od ukąszeń wilków i węży.

Stąd to, gdy pewnego razu przyjął do zakonu jednego młodzieńca z kasztelu Limoges, imieniem Piotr, i do tegoż młodzieńca przystąpił kusiciel, żeby odwrócić mu serce od zakonu, błogosławiony Antoni, pełny Ducha Świętego, kazał go przyprowadzić do siebie. I poznawszy pokusę, rękami otworzył mu usta, tchnął w nie i rzekł: „Weźmij Ducha Świętego”. Zapewne rzecz cudowna! Odtąd wszelka pokusa odstąpiła od owego brata. I, jak on sam opowiadał, odtąd trwał w zakonie, dopóki żył, bez żadnej napaści pokusy.

O, prawdziwie to mąż pokorny, którego Pan powołał na urząd przepowiadania dlatego, że ukrywał swą wiedzę; którego też Pan zaszczycił powołaniem do boskich posług dlatego, że on sam kochał posługi pokory; i dlatego, że będąc razem z socjuszami, chciał wyglądać na najmniejszego, w cudach okazywał się jako najwyższy; i jeszcze, dlatego że będąc przełożonym nie wywyższał się, w straży nad swymi owcami ustrzegł się od ukąszeń wilków.

Rozdział VI

O JEGO WIELKIM UBÓSTWIE I CUDOWNYM UZUPEŁNIENIU BRAKÓW

1. Przeto ubogi Antoni, już na początku we wspólnocie ubogich doświadczony duchem ubóstwa, wytrwale wzrastał w rozkoszach najwyższego ubóstwa. Z największą usilnością starał się we wszystkim praktykować ubóstwo i często przywoływał na pamięć ubóstwo Chrystusa i Jego błogosławionej Matki.

Często bowiem przemawiając o ubóstwie do braci i do ludu, kładł nacisk na to zdanie ewangeliczne: Lisy mają nory i ptaki powietrzne gniazda, lecz Syn człowieczy nie ma gdzie głowy skłonić (Mt 8,20), i to Eklezjastyka: Nie ma nic bardziej niegodziwego jak miłować pieniądze (Syr 10, 10). Widać to w pierwszym kazaniu jego Dzieła Niedzielonego, w którym mówi, że Zbawiciel porównywał bogactwo do cierni, ponieważ chwytają i kłują i wyciskają krew z tego, kto je posiada.

2. Przeto z tego powodu, nic nie nosząc w drodze, samo tylko ubóstwo miłował jako wielki skarb; w wielkim ubóstwie obchodził ziemie i prowincje jako pielgrzym i przybysz na świecie. Umiał bowiem razem z Apostołem głód cierpieć (por. Flp 4,12), umiał też w ucisku ubóstwa chlubić się wiedząc, że Pan wysłuchuje pragnienie ubogich i im przekaże sąd, i ubogim da królestwo niebieskie w posiadanie (por. Mt 5,3). Tak więc szczęśliwy to syn, który całkowicie przystosowawszy się do ubóstwa Franciszkowego, ubóstwo głosił słowem i jak najmocniej potwierdzał przykładami jak najuboższego życia.

Ponieważ Pan jest ucieczką ubogich i wspomożycielem w utrapieniach, dlatego jako najwyższy Opiekun, którego oczekują oczy wszystkich, i który daje wszystkim pokarm we właściwym czasie (por. Ps 144,15), tak hojnie uzupełniał braki, że ani Antoniemu, ani tym, którzy z nim przebywali, niczego nie brakowało. Również miłość ubóstwa i gorliwość o zbawienie dusz sprawiły, że gdy był zaproszony jako ubogi na przyjęcie, nie zaszkodziła mu woale podana trucizna.

3. Kiedy bowiem był raz w diecezji Limoges, w Brive, gdzie przedtem on sam otrzymał miejsce dla braci mniejszych, a kucharz nie miał z czego przyrządzić braciom posiłku, błogosławiony Antoni dał znać pewnej pani, oddanej jemu i braciom, żeby mu przysłała z ogrodu jarzyny i pory, którymi by pożywił podwładnych braci. A była w owym dniu bardzo wielka ulewa. Pani przywołała swoją służącą i grzecznie mówiąc do niej poprosiła, żeby szybko poszła do ogrodu i przyniosła to, co konieczne do zrobienia posiłku braciom. Służąca bardzo niechętnie to przyjęła, wskazując na ulewny deszcz. Jednak, przymuszona prośbami pani poszła do ogrodu, zebrała to, co potrzebne było do kuchni braci i zaniósła do braci, którzy mieszkali daleko od tego dworu na wsi; mimo że deszcz nie ustał nawet na chwilę, nie została zmoczona ani na żadnej części ciała ani na ubraniu. Zatem, wróciwszy do swej pani w zupełnie suchych szatach, opowiedziała, jak ciągle padało, a jednak deszcz jej nie dotknął. Otóż Piotr z Brive, syn rzeczonej pani, kanonik z Noblac, cud ten, który od matki słyszał, wesoło i z radością opowiadał, na chwałę Świętego.

Skoro nawet w tak bardzo małych potrzebach Pan cudownie przy-

chodził mu z pomocą, to wierzymy, że w potrzebach większych czynił to tym bardziej. Są bowiem tacy ubodzy dla Chrystusa, których Pan chroni od głodu, co łatwiej pojmie ten, kto przypomni sobie cud wyżej przedstawiony o winie wylanym, co zostało przywrócone w beczce, i o kieliszku złamanym, co został cudownie naprawiony.

4. Łaskawość Boga nie tylko przychodziła Antoniemu z pomocą w koniecznych potrzebach, ale także w sposób cudowny zachowywała od rzeczy szkodliwych. Otóż zdarzyło się raz w regionach Italii, że został zaproszony przez heretyków; przyjął ich zaproszenie, żeby mógł ich odwrócić od ich błędów i umocnić w prawdzie wiary, za przykładem Zbawiciela, który z podobnej przyczyny jadł z celnikami i grzesznikami. A że niespokojne sumienie zawsze się oburza, przeto heretycy, których tu i ówdzie w kazaniach i dysputach zawstydział, powziawszy złe myśli, postawili przed błogosławionym Antonim potrawę pełną trucizny i śmiercionośną, co Duch, który objawia rzeczy skryte, mu objawił.

A gdy ich za ten podstęp złajał za pomocą zbożnych i spokojnych napomnień, ci heretycy, kłamiący i naśladowcy diabła, ojca kłamstwa, powiedzieli, że nie uczynili tego z innego powodu, jak tylko żeby móc doświadczyć prawdy owego słowa Ewangelii, w którym powiedziano: I jeśli by co zatrutego wypili, nie będzie im szkodzić (Mk 16,18).

Namawiali go więc, żeby zjadł postawioną potrawę przyrzekając, że jeżeli nic mu nie zaszkodzi, to na wieki przylgną do wiary Ewangelii; a jeśli będzie się bał przyjąć tę potrawę, to będą sądzić, że w słowach Ewangelii zawiera się fałsz.

Wtedy Antoni bez lęku zrobił nad potrawą znak krzyża i wziawszy potrawę w ręce, powiedział im: „Uczynię to, nie jako kusiciel Boga, ale jako stanowczy i nieulękły gorliwiec o wasze zbawienie i o wiarę ewangeliczną”. Tak więc po spożyciu potrawy pozostał całkiem zdrowy i nie odczuł w ciele żadnej szkody. Heretycy widząc to, nawrócili się do wiary ewangelicznej.

Przeto, niech zbożny umysł zważy, jak miłym było Bogu ubóstwo Antoniego, którego w koniecznych potrzebach tak litościwie zaopatrywał, a przed rzeczami szkodliwymi tak cudownie strzegł.

Rozdział VII

O JEGO WZNIOSŁEJ MODLITWIE I O WYŚLUCHANIU WEDŁUG ŻYCZENIA

1. Od swego mistrza Franciszka błogosławiony Antoni mógł się nauczyć, że zakonnik ponad wszystko winien pragnąć wytrwałej mo-

dlitwy; ponieważ błogosławiony Franciszek twierdził, że w służbie Bożej nic nie może się pomyślnie dokonać inaczej, jak tylko za pomocą podnoszenia ducha do nieba w wytrwałej modlitwie, dlatego Antoni bardzo często zajęty był staraniem o modlitwę, wołając z Apostołem: Będę się modlił duchem, będę się modlił i umysłem (1Kor 14,15).

2. Stąd to, gdy był kustoszem w Limoges, pewnego wieczoru po komplecie trwał na modlitwie, jak to zwykle czynił; wówczas niektórzy bracia wychodzący z oratorium ujrzeni w świetle księżyca wielkie pole pewnego przyjaciela braci pełne pszenicy gotowej już do zbioru i wielką rzeszę różnych ludzi, którzy zdawali się całkiem niszczyć pole i wszystkie kłosa pszenicy doszczętnie wyrwać; bo rzeczona pole było właśnie w sąsiedztwie mieszkania braci. Przeto bracia, ubolewając nad szkodą swego pobożnego przyjaciela, szybkim krokiem pobiegli do Męża Bożego, który trwał w oratorium na nocnej modlitwie, i żałosnymi i płaczliwymi głosami opowiedzieli o szkodzie pobożnego przyjaciela zakonu.

Mąż Boży odpowiedział im: „Dajcie spokój, bracia, dajcie spokój, i wróćcie do modlitwy, ponieważ jest to wasz przeciwnik, który usiłuje zburzyć wam spokój nocny i zmaćć wasze dusze, odciągając od modlitwy. Bądźcie pewni, że tym razem pole naszego przyjaciela nie dozna żadnej szkody czy zniszczenia”. Bracia posłuchali upomnień świętego ojca, aż do rana czekając na wynik tego wydarzenia. A gdy nastał ranek, oglądawszy pole zewsząd, zobaczyli je zupełnie nietknięte i nieuszkodzone: z tego poznali i podstęp diabła i pobożność Świętego, a poznawszy ów podstęp demonów, jeszcze większej czci nabrali dla jego modlitwy.

3. Ale ponieważ ten nie przestaje się modlić, kto nie przestaje dobrze czynić (Glossa), dlatego błogosławiony Antoni pilnie wykonywał dobre prace, żeby przeciwnik zawsze zastał go zajęтым dobrymi czynnościami.

Gdy bowiem raz zimował w Padwie i tam na naleganie Pana Ostyjskiego układał Kazania o Świętych, z nadejściem czterdziestodniowego postu postanowił spędzić go na głoszeniu kazań i słuchaniu spowiedzi. Ale nieprzyjaciel rodzaju ludzkiego, chcąc przeszkodzić jego szczęśliwym poczynaniom, pewnej nocy, na początku Wielkiego Postu, kiedy po pracy położył się spać, tak mocno ścisnął go za gardło, że o mało go nie udusił. Ale ponieważ (Antoni) od początku błogosławioną Dziewicę miał za wspomożycielkę, dlatego zaraz zaczął wewnętrznym wołaniem wzywać Jej imienia. A kiedy otworzył oczy, zobaczył wkoło celę pełną wielkiego blasku. Nieprzyjaciel, nie mogąc znieść tego światła, odstąpił zawstydzony. Bo on, który od początku przez Nią był wykształcony, przez Nią też winien być wybawiony z mocy demona.

A nie dziw, że diabeł usiłował udusić Antoniego, bo on dusze, które diabeł pozyskał poprzez różne grzechy, nie przestawał zabierać mu gracą spowiedzi i hakiem kazań.

Ponieważ dobra jest modlitwa z postem, gdyż jak postem leczy się zarazy ciała, tak modlitwą leczy się zarazy ducha, dlatego Antoni, żeby i na zewnątrz i na wewnątrz żyć bez zarazy, ciało swe dręczył postami o chlebie i wodzie, i podbijał w niewolę, iżby innym przepowiadając, sam nie został uznany za potępionego (por. 1Kor 9,27).

Nosił bowiem na ciele żelazny łańcuszek, którego część do tego czasu przechowuje się jako wielką relikwię w domu braci w Limoges. Z tak wielką bowiem surowością poddawał ciało duchowi, że po wiele razy idąc, ledwie mógł utrzymać się na chwiejących się nogach.

A że ta błogosławiona dusza mało co była ściśnięta ciężarem ciała, przeto tak była uniesiona ku górze, że zdawało się, iż całe jej przebywanie jest w niebiesiech; i z tego względu Bóg z wysoka patrząc na jego prośby, wysłuchiwał pragnienia zgodnie z życzeniem. Wielu bowiem grzesznikom, uwikłanym w różne i liczne przestępstwa, było objawione, żeby się stawili przed Antonim, a na jego modlitwy otrzymują przebaczenie.

5. Otóż zdarzyło się w diecezji Limoges, że on sam zachorował w pewnym klasztorze czarnych mnichów. Jeden zaś mnich został wyznaczony do posługiwania mu. Ale ten mnich bardzo był kuszony do grzechu ciała, która to pokusa została Mężowi Bożemu objawiona w Duchu. A ponieważ ten, kto jest razem ze świętym, zasługuje na to, by być świętym i niewinnym, dlatego gdy tenże mnich pewnego dnia stawiał się przed nim, Mąż Boży grzecznie strofując go, ujawnił pokusę, jaką nosił ukrytą w sercu i sposób kuszenia, i łagodną prośbą skłonił tegoż mnicha, aby ubrał jedną ze spodnich tunik, którą Mąż Boży, miłośnik czystości, zdjął ze siebie. Jak tylko ta tunika, która przedtem okrywała czyste ciało błogosławionego Antoniego, zetknęła się z ciałem kuszonego mnicha, zaraz (co dziwne do wypowiedzenia) odcięła od ducha ranę pokusy, i skoro tylko dotknęła ciała, zaraz uzdrowiła ducha. Tenże bowiem mnich nieraz twierdził wobec braci, że od chwili, w której ubrał tunikę Antoniego, nie czuł wcale żadnej pokusy ciała. A że służył Mężowi Bożemu w chorobie ciała, przeto zasłużył, żeby przez niego został uwolniony od rany ducha.

Ponieważ więc (Antoni) w modlitwie był uniesiony do nieba, w dobrych uczynkach wyćwiczony, postem i wstrzemięźliwością wyniszczony, dlatego był żarliwy w słowie przepowiadania i możny w czynieniu cudów.

6. Jednego razu w Hiszpanii miało miejsce inne bardzo dziwne zdarzenie. Pewien młodzieniec, niepomny czci, jaka według przykazania

Pańskiego należy się matce, niebożny wzgardziciel i przestępca przykazania Pańskiego, obrażony na matkę tak mocno kopnął ją nogą, że kobieta od uderzenia upadła na ziemię. Wszakże skruszony podczas kazania i przeszyty mieczem słowa boskiego pochodzącego z ust Antoniego, wyznał mu na spowiedzi swój grzech z wielką gorzkością serca i wielkimi łzami. Mąż Boży, widząc go tak skruszonym, polecił mu między innymi, żeby pokornie poprosił matkę o przebaczenie.

Kiedy ów człowiek zgodnie z tym, co mu Mąż Boży nałożył, prosił swą matkę o przebaczenie, matka rzekła: „Ja bym ci nawet przebaczyła, ale wierzę, że Bóg nie powinien ci odpuścić takiego haniebnego czynu”. Co usłyszawszy, młodzieniec niemało wstrząśnięty na duchu, smutny wszedł do izby i nogę, którą kopnął matkę, zaraz sobie odciął siekierą. Gdy to uczynił, krew zaczęła płynąć i ból wstrząsnął młodzieńcem, tak że na jęki jego i matki, to widzącej, zbiegło się całe sąsiedztwo.

Gdy to się działo, Mąż Boży przechodził przez to miejsce i kiedy się dowiedział o przyczynie tak wielkiego zgromadzenia i tumultu, po trzykroć przypominając sobie, że spowiadał się u niego ktoś, kto uderzył matkę, wszedł do domu. A kiedy zobaczył i poznał młodzieńca, poprosił o odciętą nogę i wziął ją w ręce. Ufając mocy Boga, który leczy złamanych na duchu i przewiązuje ich rany, zaraz przyłożył ją do miejsca odcięcia. Gdy to uczynił noga natychmiast połączyła się z resztą ciała i chłopiec został uwolniony zarówno od bólu jak i od rany. To wydarzenie wskazuje u młodzieńca na moc skruchy i spowiedzi, a u Antoniego potwierdza siłę jego modlitwy.

7. Natomiast w jaki sposób jego modlitwa okazała się potężna, gdy scalił był złamany kieliszek i przywrócił rozlane wino, może zauważyć ten, kto chce przypomnieć sobie to, co wyżej powiedziano o jego pokorze i o łaskach, jakie otrzymał.

Tak więc godny podziwu to mąż, który ciało biczuje, ducha wznosi ku niebu, i którego modlitwa zostaje wysłuchiwana według życzenia: którego tunika uzdrowia kalekiego ducha a modlitwa odciętą część łączy (z resztą ciała).

Rozdział VIII

O JEGO SŁAWNYM PRZEPOWIADANIU I O ŁASCE UZDRAWIANIA

1. Tak więc Antoni palcem Bożym wybrany do posługi przepowiadania starał się posługę sobie nałożoną wykonywać nie opieszale, dla-

tęgo obchodził wioski, miasta i kasztele, i wszędzie zasiewał ziarna słowa życia i zarzucał sieć i niewód boskiej mowy. Był bowiem tubą prawa Mojżeszowego, dźwiękiem proroków, głosem apostołów, heroldem Ewangelii i zwiastunem zbawczoności prawdy. Albowiem w środku Kościoła otworzył swe usta, które Pan napenił był duchem mądrości i rozumu (por. Syr 15, 5). Jego przepowiadanie zyskało tak wielką sławę, że papież w specjalnym słowie nazwał go Arką Testamentu.

2. Ludzie wykształceni podziwiali w nim wielką subtelność umysłu i wymowną biegłość języka, słyszeli bowiem, że we wszystkim z dziwnym rozeznanem ważył ciężar słów. Bo mając pełny puchar doktryny, tak sprawiedliwie oddawał każdemu, co jego, że przemawiając czy do wielkich czy do małych, równo wszystkich trafiał pociskami prawdy; a jednak, kierując swoje słowa do różnych stanów i osób, tak przyrządzał je solą rozważań i tak zaprawiał solą ofiarę swego przepowiadania, że każdy, kto go słuchał, jeśli był w błędzie, odwracał się od błędu, każdy grzesznik doznawał żalu czy nawrócenia, każdy dobry (słuchacz) nabierał ochoty do bycia lepszym, i nikt nie odchodził źle usposobiony.

3. W Rimini bardzo wielu heretyków nawrócił na prawdziwą wiarę chrześcijańską; wśród nich przywrócił do światła prawdy pewnego herezjarchę, imieniem Bononillo, od trzydziestu lat zaślepionego ciemnościami zgubnego błędu, i sprawił, że aż do śmierci był posłuszny nakazom Kościoła.

4. Natomiast co do sławy jego przepowiadania nie należy pominąć tego, co pewnego razu zdarzyło się braciom w Prowansji, zebranych na kapitule prowincjonalnej w Arles. Tam bowiem święty Antoni w słodkiej i pobożnej mowie głosił kazanie o napisie na krzyżu: Jezus Nazareński, Król Żydów (J 19, 19). Otóż, ojciec jego Franciszek, jeszcze żyjący, wszakże będący daleko, w stronach Italii, żeby wydać wierne świadectwo o jego przepowiadaniu, ukazał się jako obecny w drzwiach kapituły i uniesiony w powietrze, z rękami rozciągniętymi i jakby złożonymi na krzyżu, błogosławił braciom.

Zaiste, trzeba wierzyć, że wszechmocna siła Boga, która Frontonowi, świętemu biskupowi, dozwoliła być na pogrzebie chwalebnej Marty, która gościła Chrystusa, iżby ją, ubożną gospodynię, uczcił świętym obrzędem, również sługę swego Franciszka stawiała na kazanie swego prawdziwego herolda Antoniego, żeby potwierdził prawdziwość orędzia, zwłaszcza o krzyżu Chrystusowym, którego był nosicielem i sługą. Należało się bowiem i godziło, żeby Franciszek dał świadectwo Antoniemu, który od początku swego wstąpienia (do zakonu) żarliwie pragnął męki krzyża i usilnie go kochał, i już był oznajmiał tajemnice męki i jej zamknięte pieczęcie. To stało się wiadome

z relacji brata Monaldo, męża wypróbowanej cnoty, który to widział cielesnymi oczami i zaświadczył, że był to sam święty ojciec Franciszek.

5. Często przemawiając do ludu zapowiadał to, co mu się miało stać w trakcie kazania. Albowiem gdy raz głosił kazanie w diecezji Limoges, mianowicie u Świętego Juliana, ta rzesza zebranych ludzi była tak wielka, że wewnątrz kościoła nie mogło ich pomieścić. Mąż Boży razem z rzeszą zebranego ludu udał się na obszerny plac. Kiedy śpiesznie przygotowano mu z drzewa podwyższenie i Mąż Boży wszedł na to miejsce, przepowiedział im: „Wiemy, że wnet nieprzyjaciół zaskoczy was w czasie kazania; ale nie bójcie się, ponieważ jego wyskok nic wam nie zaszkodzi”. Upłynęła mała chwila i miejsce, na którym Święty stał, ku zdumieniu wszystkich, runęło, ale ani jemu, ani nikomu nie wyrządziło żadnej szkody. Ludzie tym zdarzeniom zachęteni do jeszcze większej czci dla Męża Bożego, w którym spostrzegli ducha proroctwa, po ponownym naprawieniu podwyższenia, tym uważniej go słuchali.

6. Z wiernej relacji niektórych braci dowiedziałem się, że gdy raz w Bourges przemawiał na synodzie, zwracając się do arcybiskupa w porywie ducha, powiedział mu: „Tobie mówię, rogaćcu!” I zaczął mu wyrzucać pewne wady, o jakie właśnie arcybiskupa sumienie dręczyło, a czynił to z tak wielkim ferworem i ganił je tak wyraźnymi i mocnymi świadectwami Pisma świętego, że wnet pobudził arcybiskupa do skruchy, do łez i do pobożności dotychczas nie przeżywanej. A po skończonym synodzie, odprowadziwszy go na stronę, pokornie otworzył mu ranę sumienia i odtąd, bardziej oddany Bogu i braciom, pilnie zajmował się służbą Bożą.

7. Jeśli kiedy rozumni ludzie gardzili jego przepowiadaniem, wówczas Bóg poprzez nierozumne istoty okazywał w znakach i cudach, że należy je szanować. Bo gdy raz, blisko Padwy, niektórzy heretycy wzgardzili jego przepowiadaniem, a nawet je wyśmiewali, poszedł nad rzekę, która była w pobliżu, i wobec wszystkich ludzi, którzy go słuchali, powiedział heretykom: „Ponieważ wy okazaliście się niegodni słowa Bożego, dlatego zwracam się do ryb, żeby wasza niewiara tym wyraźniej została zawstydzona”. I z wielką żarliwością ducha zaczął przemawiać do ryb i opowiadać o darach, jakich Bóg im udzielił: jak je stworzył, jak dał im czystą wodę, w jak wielką wyposażył je wolność i jak je bez ich pracy żywił. Na te słowa ryby zaczęły się gromadzić i do niego przybliżać, wychylać się ponad wodę i w niego uważnie patrzeć, a także otwierać swe pyszczki; i jak długo Święty raczył do nich mówić, słuchały go jak najuważniej tak jakby były obdarzone rozumem, i nie odstąpiły wcześniej, zanim nie otrzymały

od niego błogosławieństwa. Bo Ten, który sprawił, że ptaki uważnie słuchały kazania najświętszego ojca Franciszka, również sprawił, że ryby zgromadziły się i uważnie słuchały kazania jego syna Antoniego.

8. Pomiedzy niektórymi jego cudami znajduje się inne cudowne zdarzenie, którego nie należy pominąć milczeniem. Pewien przewrotny i chytry heretyk nie dał się doprowadzić kazaniami i napomnieniami błogosławionego Antoniego do wiary w prawdę, że w sakramencie ołtarza pod postaciami chleba i wina znajduje się Ciało Pańskie. Żadnym sposobem nie dał się nakłonić do wierzenia w prawdę Sakramentu, gdyż ufając zmysłom a nie mając wiary, nie widział żadnej zmiany w postaciach; podczas gdy każdej duszy wierzącej i pobożnej winno wystarczyć świadectwo Prawdy, która nie może w błąd wprowadzić, mówiąc: To jest ciało moje (Mt 26, 26).

Zatem, zbożny ojciec, bolejąc nad jego niewiarą, jako żarliwy gorliwiec o zbawienie dusz, powiedział mu: „Jeśli twój koń, którego często dosiadasz, odda pokłon prawdziwemu Ciału Chrystusa pod postacią chleba, to czy uwierzysz w prawdę Pańskiego i kościelnego Sakramentu?” A heretyk, rozpalony niewiarą i złością, powiedział mu: „Każę przez dwa dni nie dawać mojemu koniowi żadnego jedzenia, a na trzeci dzień wyprowadzić go na plac. Z jednej strony położy się przed wygłodzonym koniem owies, a z drugiej ty będziesz trzymał postacie chleba, pod którymi, jak twierdzisz, jest Ciało Chrystusowe; i jeśli wygłodzony koń, wzgardziwszy owsem, uklęknie przed Ciałem Chrystusa, wyznam prawdę Sakramentu ustami i duchem”. Święty ojciec przystał na słowa heretyka, dodając, że jeżeli koń trzeciego dnia nie oddałby pokłonu Ciału Chrystusa, niech to raczej przypisze się moim grzechom, a nie prawdzie Sakramentu.

9. Stało się według ugody. Koń nie dostał żadnego obroku. Trzeciego dnia wyprowadzono go na plac i z jednej strony położono owies, a z drugiej strony stanął błogosławiony Antoni, trzymając ze czcią zadatek naszego odkupienia, mianowicie Ciało Chrystusa w puszcze. Tak więc wobec wielkiej rzeszy zebranego ludu pozwolono koniowi, by szedł swobodnie tam, gdzie zechce, a koń jakby miał używanie rozumu, idąc pewnym krokiem, przystąpił do Ciała Pańskiego i ze czcią zgiął kolana przed Świętym, trzymającym Ciało Pańskie. I nie wcześniej wstał z ziemi, aż otrzymał od Świętego pozwolenie na wstanie. Heretyk, ujrawszy ten cud, został uwolniony z ciemności swego błędu. Niechże więc ludzka bezbożność zawstydzi się wobec tak wielkiego Sakramentu, skoro w tak wielkiej czci miało go dzikie zwierzę.

10. Przeto Antoni, idąc naprzód, przepowiadał wszędzie, a Pan współdziałał z nim i potwierdzał mowę znakami, które jej towarzyszyły (Mk 16, 20).

Gdy bowiem raz w Limoges uroczyście zwołał lud na kazanie i przybyło tak dużo ludzi, że każdy kościół okazał się za ciasny na tak wielką rzeszę, zabrał lud na wielki plac, gdzie niegdyś były pałace niewiernych pogan, które to miejsce nazywa się Fovea de Arenis, żeby tam lud mógł szerzej usiąść i spokojniej słuchać boskiego słowa. Zatem, po zebraniu się prawie niezliczonej rzeszy Mąż Boży zaczął siać ziarna słowa Bożego. Wszakże wtedy, kiedy lud coraz pilniej uważał na to, co było mówione, nagle dały się słyszeć grzmoty i widzieć błyskawice, i zaczął padać deszcz. Ale gdy lud, bojąc się burzy i deszczu, zaczął się ruszać z miejsca i rozpraszać w duchu, Mąż Boży łagodnie dodając im otuchy, rzekł: „Nie bójcie się, ani nie odchodźcie z miejsca, ani wcale nie przestajcie słuchać słowa Bożego, ponieważ mam nadzieję w Tym, który nadziei nie zawodzi, że deszcz teraz wam nie zaszkodzi”.

11. Lud przystał na słowa Męża Bożego; i sam Bóg, który wody chmurami krępuje, tak skrępował wody nad nimi, że wszędzie wokół miasta bardzo rześście padało, a jednak po zapowiedzi świętego męża ani jedna kropla nie spadła na lud, który trwał na słuchaniu mów Bożych. Ponieważ bowiem na nich z nieba spadało słowo Boże jakby deszcz duchowy, dlatego cudownie bronił ich przed niewygodami deszczów doczesnych. Ten, który sprawił, że spadająca rosa i deszcz zmoczył runo Gedeona, a ziemia wszędzie została sucha (por. Sdz 6, 36—38), Ten również na prośby wiernego sobie Antoniego mógł sprawić, żeby mimo rześistego deszczu wszędzie wokoło, miejsce, gdzie lud słuchał słowa Bożego, pozostało nietknięte deszczem, iżby wyraziściej okazała się i moc boskiego słowa i także moc modlitwy świętego Antoniego.

Mąż Boży ciągnął mowę tak długo, jak chciał, a lud uważnie słuchał. A kiedy wstali od kazania i stwierdzili, że ziemia jest bardzo złana deszczem, a miejsce, w którym byli zebrani, bez deszczu i bez zmoczenia, wysławiali cudowną wspaniałość Boga, który dziwny jest w świętych swoich. Gdy wstąpiłem do Zakonu Braci Mniejszych, żyli jeszcze liczni bracia, którzy byli na rzeczonym kazaniu, i wymieniali temat, na jaki mówił on to kazanie; ich relacji należy dać całkowitą wiarę, ponieważ świadczyli o tym, co widzieli oczami i słyszeli uszami.

12. Natomiast jak wielki owoc jego przepowiadanie przynosiło w różnych częściach świata, możemy łatwo dostrzec z wielkości owocu, jaki zebrał tylko w jednym mieście, w ciągu jednego roku.

Gdy bowiem Panu spodobało się wypełnić bieg (życia) swego wiernego Antoniego, na rok przed jego szczęsnym zgonem, mianowicie w roku Pańskim tysiąc dwieście trzydziestym, w którym na kapitule generalnej odprawionej w Asyżu dokonano przeniesienia relikwii najświętszego ojca Franciszka, tenże mąż boży Antoni został zwolniony z wszelkiego rządzenia braćmi i otrzymał ogólną władzę przepowia-

dania, w jakiej by chciał okolicy. A że na prośbę pana Ostyjskiego miał ułożyć Kazania Świąteczne, tak jak przedtem ułożył Kazania Niedzielne, dla napisania tego dzieła wybrał miejsce Padwę, gdzie przedtem doświadczył pobożności ludu.

13. Otóż w czasie jego tam pobytu i pilnego oddawania się głoszeniu kazań cały lud zapalał tak wielkim pragnieniem słuchania go, że wszyscy tak tłumnie do niego przychodzili, iż trzeba było wyznaczać kościoły na stacje każdego dnia. Wszakże gdy wielość ludzi zaczęła przerastać pojemność kościołów, skierował się na bardzo rozległe łąki. Tam lud był razem z całym klerem; tam też przychodził lud z okolicznych miast i wiosek; i tam, gdzie miał przemawiać, każdy usiłował wcześniej zająć sobie miejsce. A sklepikarze, zamknawszy składy z artykułami do sprzedaży, nie śmieli zupełnie nic sprzedawać, aż dopóki nie skończy się kazanie.

Tam zobaczysz, że śmiertelni wrogowie zawierają pokój; że ludzie długo trzymeni w więzieniu otrzymują wolność; tam zwraca się rzeczy zrabowane i zdobyte lichwą; tam też zyskuje się zwolnienie z długów i zwrot zastawów; tam zobaczysz, że publiczne nierządnice wyrzekają się nieczystości i brudnych nawyków.

14. Albowiem około roku Pańskiego 1292 pewien bardzo stary człowiek opowiadał jednemu z braci mniejszych, że osobiście widział błogosławionego Antoniego. Był zbójcą i rabusiem i należał do liczby dwunastu zbójców, którzy mieszkali w lasach, by napadać i łupić jakichkolwiek podróżnych. Wszyscy ci zbójcy, dwunastu, usłyszawszy wieść o przepowiadaniu błogosławionego Antoniego, razem postanowili, że pewnego dnia pójdą w przebraniu na jego kazanie. Bo nie mogli uwierzyć opowiadającym, że jego słowo jest tak bardzo skuteczne, że widziało się, iż jakby u drugiego Eliasza płonęło jak pochodnia (por. Syr 48, 1). Zatem przyszli pewnego dnia, gdy przemawiał; i kiedy posłuchali jego ognistej mowy, zaczęli mocno odczuwać skruchę za grzechy i żałować.

15. A po skończeniu kazania wyspowydali się ze swoich grzechów i zbrodni; zbożny ojciec, gdy wysłuchał ich po kolei i każdemu nałożył zbawienną pokutę, zakazał im, by w żaden sposób nie wracali do zwykłych przestępstw: tym, co do nich nie powrócą, obiecał radości życia wiecznego, a tym, co do nich wrócą, (zagroził) niesłychanymi karami. I opowiadał tenże starzec, że niektórzy z nich wrócili do zwykłych zbrodni i tak jak Święty przepowiedział, szybko skończyli życie w sromotnych mękach; a ci, co nie wrócili, spoczęli w pokoju i w Panu. Natomiast temu starcowi Święty nałożył (pokutę), żeby dwanaście razy nawiedził progi Apostołów, i właśnie za dwunastym razem, gdy był w drodze, opowiadał to bratu ze łzami, oczekując według obietnicy

Świętego radości życia wiecznego, za tego rodzaju życie w nędzy i śmierć.

16. Tak więc sława jego przepowiadania, szeroko rozpowszechniona przez te i podobne (zdarzenia), tak wielką wzbudziła u ludu cześć dla niego, że każdy z pobożności, gdy szedł lub wracał, starał się go dotknąć, i nieraz, idąc i wracając, dla obrony przed tłumem, musiał być chroniony przez kordon silnych młodzieńców. Bo tak bardzo pobożność ludu ufała mu, że jeśli ktoś mógł uciąć (kawalek) jego szaty, cieszył się, że ma w nim niemałą relikwię. Tak wielkie też było u ludu pragnienie słyszenia jego słodkiej, pobożnej i świętej mowy, że gdy Sługa Boży przemawiał, w trzydziestu lub więcej tysiącach ludzi nie słyszało się prawie żadnego szmeru lub hałasu.

17. A że ów język wszędzie głosił prawdę, dlatego gdy jego ciało było przenoszone z miejsca na miejsce, w obecności brata Bonawentury, wówczas będącego ministrem generalnym, (który później został przez pana Grzegorza dziesiątego ustanowiony kardynałem i biskupem Albano), znaleziono język, który głosił był wyroki prawdy, tak piękny, świeży i rumiany, jakby jego ciało było dopiero co pochowane. I dlatego brat Bonawentura, ciesząc się, pokazał język obecnym, wołając, że język tak świeży wskazuje na moc, z jaką mąż Boży głosił był nieśmiertelną prawdę.

Tak więc szczęśny kaznodzieja, który uczył słowem i przykładem, bez względu na osoby, na którego przepowiadanie ukazał się Franciszek, by je potwierdzić, któremu były posłuszne nawet istoty nierozumne, a chmury gdzie indziej spuszczaające deszcz wstrzymały krople wody, kruszył nawet najtwardsze serca grzeszników, a jego język jeszcze po śmierci daje świadectwo prawdzie.

Rozdział IX

O JEGO SZCZĘSNEJ ŚMIERCI I WPISANIU DO KATALOGU ŚWIĘTYCH

1. Błogosławiony Antoni, który pragnął umrzeć i być z Chrystusem, mając przejść z tego świata do Ojca (por. J 13,1), wiedział przedtem o swym zgonie. A że już przedtem wiedział o swym zgonie i że przepowiedział, iż zostanie uwielbiony w niebie, można jawnie poznać z tego, że gdy pewnego dnia patrzył z jednego ze wzgórz na miasto i na dolinę, radując się w duchu, zaczął je wielce wysławiać, co słyszał towarzyszy podróży, i stwierdził, że w najbliższej przyszłości dostąpi ono wielkiego zaszczytu. Rozumiał to o swoim zgonie i szczęsnej śmierci,

ponieważ z racji jego ciała jako tak bardzo szlachetnego depozytu nawiązane jest przez rzesze ludu i zaszczytane ciągłymi i sławnymi cudami.

Otóż kiedy lud miał być zajęty zbieraniem plonów, (Antoni) zdecydował przerwać przepowiadanie. Przeto odszedł nieco od gwaru miasta i udał się do pewnej miejscowości, bliskiej miastu, która zwała się Camposampiero, w której bracia mieli swoje miejsce, żeby odświeżyć ducha i skierować go ku niebu. I słusznie, że mając iść do Ojca, w Camposampiero szukał odświeżenia ducha, skoro właśnie Piotr klucznik miał mu wkrótce otworzyć bramę nieba. Tam bowiem urządzono mu celę na wysokości, żeby był bliski nieba, on, którego duch wkrótce miał być umieszczony wśród aniołów na wysokościach.

2. Kiedy więc w tymże miejscu oddawał się kontemplacji i pobożnym duchem krążył za pomocą usilnych rozmyślań i zachwytów wśród chórów niebieskich i anielskich hierarchii i stopni, pewnego dnia zeszedłszy do braci w godzinie posiłku, doznał nagle gwałtownego ataku choroby. A kiedy choroba coraz bardziej się wzmacniała, poprosił, żeby go z powrotem zawieziono do Padwy, iżby ubodzy bracia miejscowi nie mieli z nim kłopotu. Bracia, mimo swej woli, włożyli go na wóz i z płaczem i szlochem pozwolili odjechać świętemu ojcu.

Gdy byli niedaleko od miasta, posłuchał dobrej rady pewnego brata, który właśnie szedł go odwiedzić, i zaniechawszy udania się do braci mieszkających w mieście, a to ze względu na tumult świeckich, skierował się do Celli, do tych braci, którzy sprawowali służbę Bożą dla Ubogich Pań Sióstr świętej Klary. Tam, gdy Mąż Boży, słaby ciałem, ale mocny duchem, spoczął, choroba zaczęła wzrastać i ujawniły się widoczne znaki, że zbliża się do oczekiwanego i chwalebnego celu.

3. Przeto po odprawieniu spowiedzi i po przyjęciu Ciała Pańskiego, iżby przyjęty ten święty wiatyk był świętemu Antoniemu drogą, zaczął pobożnie odmawiać ów hymn błogosławionej swej Pani O gloriosa Domina, i wzywać pomocy Pani wyniesionej ponad gwiazdy, i żeby Ona, która jest drzwiami i jasną bramą nieba, otworzyła mu bramę nieba. O szczęśliwy i zbożny sługo Dziewicy, który w Jej kościele byłś wykształcony, i pod Jej opieką uwolniony z rąk demona, oto teraz za Jej przewodem będziesz wprowadzony do wieczystej nagrody w niebiesiech.

4. Skierowawszy oczy w górę, utkwiał je na chwilę na wprost siebie. Kiedy tak bardzo pilnie wpatrywał się w niebo, zapytany przez stojących wokół braci, co ujrzał i widzi, odpowiedział: „Widzę Pana mego”. Szczęśliwy to sługa Chrystusa, który będąc jeszcze w ciele zasłużył na widzenie Pana; po takim widzeniu mógł powiedzieć: Teraz już umrę radosny, gdyż ujrzałem twarz twoją. Widział bowiem Pana twa-

rzą w twarz, a ocalała dusza jego (por. Rdz 46,30; 32,31). Bo mógł być pewny królestwa niebieskiego, skoro Pan królestwa zapraszał go na ucztę królestwa.

5. Gdy więc pobożnie przyjął z rąk braci ostatnie Namaszczenie i już jako współobywatel z obywatelami nieba odśpiewał psalmy pokutne, lekko umarł, tak jakby zasnął w Panu; i owa najświętsza dusza, uwolniona z ciała, mając dobrego przewodnika Jezusa, została przyjęta do radości Pana swego.

6. Umarł w piątek, iżby jako ten, który wzdychając do męczeństwa, chciał w nocy upodobnić się do męki Pana, stał się Mu podobnym i w dnie. Podążył zaś z tego wygnania do niebieskich i eterejskich mieszkań w roku Pańskim tysiąc dwieście trzydziestym pierwszym.

O, jak wielkim był płacz obecnych braci, jak wielkie lamenty słyszających to Ubogich Pań! Skoro bowiem zbożną rzeczą jest cieszyć się z Antoniego wchodzącego do królestwa niebieskiego, to także zbożną rzeczą jest płakać z Antoniem, odwracającym grzeszników od ich zbrodni.

7. Bracia postanowili nie rozgłaszać zaraz zgonu świętego męża, ponieważ wiedząc o czci, jaką lud miał dla niego, bali się, że rzesza ludu zatarasuje ich i ściśnie. Ale to, co bracia chcieli ukryć, Bogu podobало się ujawnić w sposób cudowny. Albowiem gdy nikt oprócz tych, którzy byli obecni, nie wiedział o jego zgonie, nagle po zaułkach miasta niewinni chłopcy, biegając gromadnie, wołali żalosnymi głosami: „Umarł Ojciec święty! umarł święty Antoni!” Ten bowiem który gdy wjeżdżał do Jerozolimy, z ust dzieci przygotował sobie chwałę, Ten sam pobudził usta niewinnych chłopców do obwieszczenia śmierci błogosławionego Antoniego, kiedy Antoni wkraczał do Jeruzalem niebieskiego.

8. Tak więc na głos chłopców całe miasto zostało poruszone i przy domu braci, gdzie było święte ciało Antoniego, szybko zgromadziła się niezliczona rzesza. A ponieważ owo miejsce było bliskie obywatelom z Capo di Ponte, dlatego zaraz przybyli zbrojni, i pilnie strzegli i uważali, żeby ktoś nie zabrał ciała z miejsca. Ale że święty mąż zarządził, żeby został pochowany u braci przebywających przy kościele świętej Maryi Dziewicy, dlatego cała pozostała część miasta jednomyślnie sprzeciwiła się obywatelom z Capo di Ponte.

9. O północy zaszedł wypadek cudowny, którego nie powinienem pominąć milczeniem. Bo gdy o północy powstał krzyk ludzi chcących widzieć ciało Świętego, trzy razy włamali się do celi braci. Ale zdumieni i uderzeni ślepotą nie mogli wejść ani razu, nawet przy otwartych drzwiach. Przez cztery dni trwał spór i święte ciało nie pochowane było strzeżone z całą pilnością. Zatem czwartego dnia biskup zdecy-

dował, że święte ciało winno być pochowane w miejscu braci przebywających przy kościele świętej Dziewicy.

10. Żeby obywatele z Capo di Ponte nie mogli czegoś przeciwnego przedsięwziąć, podesta kazał sporządzić przez rzekę most z łodzi, bo jeśliby niesiono ciało przez most kamienny, to owi obywatele mogliby przeszkadzać niesieniu świętego ciała, widząc że niosą je przez ich granice, wbrew ich woli. Ale wspomniani obywatele z Capo di Ponte zaraz wpadli na most zrobiony z łodzi i w wielkim impecie rozbili go; i by im nie zabrano ciała, zdecydowali się narazić na wszelkie niebezpieczeństwo tak swój majątek jak i samych siebie.

Wszakże bracia, widząc i bojąc się, że całemu miastu grozi rozłam, zaczęli prosić łaskawości Boga o zażegnanie sporu. A Ten, który dla czci swego Świętego wzbudził tego rodzaju tumult, żeby za pomocą rzeczzonego wstrząsu wypróbować pobożność ludu, uspokoił tumult i zmienił zamiar owych obywateli, gdyż sprowadzeni rozkazem podesty na przeciwną stronę miasta, przestali stawiać przeszkodę, jaką stawiali przedtem.

11. Po uśmierzeniu sporu i uciszeniu wzburzonego ludu, w piąty dzień po zgonie Antoniego, biskup razem z całym klerem, i podesta miasta z wielmożami, i niezliczona rzesza ludzi, wszyscy poszli w uporządkowanych procesjach i wśród hymnów i chwaleb i z niezliczonymi pochodniami przeprowadzili święte ciało do braci przebywających przy kościele świętej Maryi Dziewicy. A chociaż była wielka letnia spiekota, żaden odór trupi nie dobywał się ze świętego ciała, ale szedł od niego zapach jakby aromatów i olejków, tak iż za jego wonią biegli wszyscy.

12. Święte ciało zostało ze czcią pochowane w kościele błogosławionej Dziewicy. I zaprawdę, w kościele błogosławionej Dziewicy winien być pochowany ten, który w Jej kościele jako chłopiec uczył się pierwszych podstaw wiedzy; i który Jej mocą został uwolniony, by go zajętego świętym przepowiadaniem i oddającego się słuchaniu spowiedzi diabeł nie udusił; i który umierając, wzywał pomocy chwalebnej Pani, iżby otworzyła mu bramę nieba; by jego ciało na ziemi spoczęło w kościele Dziewicy, podczas gdy duch już przyłączył się do Niej w niebie.

13. Zaraz tego samego dnia zaczęły się dziać cudy, tak, że chorzy, którzy dotykali jego grobu, wnet otrzymywali oczekiwane zdrowie, którzy zaś z powodu tłoku nie mogli dotknąć grobu, stawali się zdrowi wobec wszystkich na placu. Przeto niewymownie rozbudziła się pobożność ludu; pierwsi przyszli obywatele z Capo di Ponte, wszyscy boso, i z taką pokorą padli na ziemię przed grobem Świętego i wyznawali swą winę, że obecnych tam pobudzali do współczucia i jak największej pobożności.

14. Kiedy zaś mnożyły się niesłychane cuda, wtedy w oznaczonych dniach, tak biskup jak i kler, tak też różne zgromadzenia zakonników, także mistrzowie razem ze studentami, i inni z różnych urzędów i różnych zawodów, szli procesyjnie do grobu Świętego, niosąc świece przedziwnej wielkości. I gdy nie mogli wejść do kościoła, stawiali świece na placu i zostawiali je na zewnątrz.

15. Rozgłos szerzył się coraz bardziej i zapraszał do nawiedzenia grobu Świętego ludzi z różnych miast i okolic. Głos wszystkich zgodnie wołał, żeby rychło starać się o kanonizację Świętego; i żeby to uzyskać, wyznaczono znanych i dostojnych posłów do Kurii. Gdy przybyli, zostali łaskawie przyjęci przez najwyższego Pasterza; i Papież razem z kardynałami popadli w zdumienie i zachwyt, usłyszawszy o tak wielu i tak wielkich cudach.

16. Zbadanie cudów polecono biskupowi Padwy, przeorowi świętego Benedykta i przeorowi Kaznodziejów padewskich. Po ich pilnym zbadaniu, razem z zaświadczeniami, posłowie wrócili z radością. A także dwaj kardynałowie Kościoła Rzymskiego, pełniący wówczas urząd legacki w tamtych stronach, za pomocą swych pism poświadczyli to, co o błogosławionym Antonim osobiście wiarygodnie poznali.

17. Tak więc na nowo zlecono zbadanie cudów i wierne ich przedstawienie w formie skróconej tak, że kto by się sprzeciwiał tak jasnym znakom, wyglądałby na przeciwnika prawdy; a kiedy najwyższy Pasterz miał rozpatrywać sprawę, niektórzy z kardynałów usiłowali przeszkodzić, iż w tak wielkiej sprawie nie należy postępować z aż tak wielkim pośpiechem; wśród nich był jeden główny przeszkadzający.

18. Otóż, gdy ten przeszkadzający opóźniał postęp sprawy, został przez okazane mu widzenie w boski sposób wycofany ze stawiania przeszkody. Mianowicie widział we śnie najwyższego Pasterza zajętego konsekracją kościoła, i siebie posługującego razem z innymi najwyższemu Pasterzowi w obrzędzie konsekracji. Gdy najwyższy Pasterz w trakcie konsekracji miał złożyć na ołtarzu relikwie i zażądał relikwii, a obecni nie mogli relikwii znaleźć, najwyższy Pasterz kazał sobie dać relikwie z pewnych nowych zwłok, nowo odkrytych. A kiedy obecni odpowiedzieli, że to nie są relikwie, najwyższy Pasterz nakazał i odkryto zwłoki; po ich odkryciu tak bardzo te relikwie się spodobaly, że nawet sprzeczały się między sobą o to, kto z nich pierwszy weźmie coś (z nich dla siebie). Obudziwszy się rano, spotkał przed drzwiami czekających posłów padewskich, i zrozumiał, że dane mu widzenie z nieba dotyczyło kanonizacji świętego Antoniego. Od tej chwili popierał sprawę kanonizacji Świętego, jako główny jej obrońca i promotor.

19. W oznaczonym dniu pasterz Kościoła, pan papież Grzegorz diegiaty, stanął uroczyście ubrany, zdobny w dostojęństwo, otoczony zna-

mienitym gronem kardynałów i bardzo licznych prałatów z różnych stron świata, wówczas zebranych w Kurii. Po odczytaniu cudów i ich zatwierdzeniu przez wszystkich, najwyższy Pasterz wyciągnawszy ręce do nieba i jak najpobożniej wzywając imienia Świętej Trójcy, najbardziej błogosławionego Chrystusowego kapłana Antoniego wpisał do katalogu świętych i postanowił obchodzić jego święto w dniu jego śmierci, to jest trzynastego czerwca. Wszystkim prawdziwie pokutującym i wyspowiadanym, nawiedzającym jego grób w jego uroczystość i przez następnych osiem dni, jak to w przywileju jego kanonizacji szerzej się zawiera, udzielił odpustu jednego roku z należytą każdą kary. Dokonało się to w Spoleto, w świętym dniu Pięćdziesiątnicy, roku Wcielenia Pańskiego tysiąc dwieście trzydziestego drugiego, w szóstym roku pontyfikatu pana papieża Grzegorza dziewiątego.

20. Raduj się więc, szczęśliwa Padwo,

która (ten) skarb posiadasz,
którego, (iż) na ołtarzu
godne było miejsce,
widzenie pokazało.

Raduj się i ty, szczęśliwy Antoni, który jako wzgardziiciel świata najpierw kształtowałeś się pod regułą błogosławionego Augustyna; który potem, żeby móc dojść do palmy męczeństwa, chciałeś przywdziać tunikę ubogiego Franciszka i przepasać się sznurem; którego do czasu świętej śmierci prowadziły pokora i ubóstwo, wzniosła modlitwa i prawdziwe przepowiadanie; któremu, gdyś był umierający, ukazał się Chrystus i wprowadził do pałacu nieba, byś królował na wieki. Gdzie i nas, wygnańców, synów twoich, przez twoje święte modlitwy, niech wprowadzi Chrystus, który z Ojcem i Duchem Świętym żyje i króluje na wieki wieków. Amen.

Rozdział X

O CUDACH OKAZANYCH PO ŚMIERCI BŁOGOSŁAWIONEGO ANTONIEGO

1. Mając na chwałę wszechmocnego Boga dołączyć do tego dziełka niektóre cudy po śmierci świętego Antoniego zatwierdzone i zebrane, chciałem je ułożyć pod pewnymi tytułami, iżby każdy, kto zechce, mógł je łatwiej znaleźć. Cudy zebrane po śmierci Męża Bożego zostaną podzielone na cztery rozdziały:

Po pierwsze, zostaną podane jego cudy dotyczące uzdrowionych z różnych chorób.

Po drugie, dotyczące uzdrowionych ślepych, głuchych i niemych.
Po trzecie, dotyczące uratowania rozbitków i topielców.
Po czwarte, dotyczące tych, co nie uczcili Świętego.

§ I. — O uzdrowionych z różnych chorób

2. Po śmierci Męża Bożego zaczęły jawić się różne cudy, które pokrótce chciałem dołączyć do tego dziełka; i obecnie te, które były za-
twierdzone wobec najwyższego Pasterza, pokrótce, jak potrafię. Otóż
wśród nich znajduje się dziewiętnaście w różny sposób pokurczonych —
wyprostowanych, pięciu paralityków wyleczonych i tyluż uzdrowionych
ze zniekształcenia garbem, dwu uwolnionych z choroby padaczki i ty-
łuż z febry, dwu także zmarłych cudownie wskrzeszonych.

3. Ponieważ bracia tam przebywający, ze względu na ciągłe cudy,
zaniedbują zbieranie cudów, dlatego w roku Pańskim tysiąc dwieście
dziewięćdziesiątym trzecim brat Piotr Raymundi de Sancto Romano —
lektor będący w Padwie, który potem był ustanowiony ministrem w
prowincji Akwitanii, ze czci dla Świętego zebrał niektóre cudy i po-
starał się o ich potwierdzenie przez odpowiednich świadków uroczy-
ście wobec biskupa. Spośród nich niektóre będą tu włączone.

4. Pewien brat, imieniem Kambiusz, z Prowincji Romanii, miał ta-
ką rupturę, że ani sztuka lekarska ani żelazna opaska, którą z racji
tej choroby ciągle zwykł nosić, nie mogły zapobiec temu, żeby mu
wnętrzości okropnie w dół nie spadały. Chciał więc iść do Bolonii, do
pewnego sławnego lekarza tam będącego, żeby mu za pomocą swej
sztuki mógł dać jakiś środek zaradczy.

5. Ale zdarzyło się, że około święta błogosławionego Antoniego
przyszedłszy do Padwy, za radą jednego z braci, imieniem Franciszek,
zatrzymał się w Padwie przez kilka dni. A był tak obciążony ciężarem
opadających wnętrzości, że gdy w tym samym czasie, przed wspom-
nianym świętem błogosławionego Antoniego przyszedł z pewnym bra-
tem do klasztoru, zwanego Vicentia, i brat ten tam zachorował, nie
mógł mu ani łóżka pościelić ani innych posług koniecznych udzielić;
stąd to braciom rzeczonego klasztoru, dziwiącym się, że zaniedbuje po-
sługiwania choremu bratu, poprzez tunikę pokazał ciężar wnętrzości
w dół opadających: co zobaczywszy, bracia mieli go za słusznie uspra-
wiedliwionego.

6. Kiedy wrócił do klasztoru w Padwie, brał udział w święcie bło-
gosławionego Antoniego i widział przystępującą do grobu błogosławio-
nego Antoniego rzeszę chorych, by tamże uzyskać spodziewane zdro-
wie, sam zapalony pobożnością i powziąwszy pewną nadzieję odzyska-

nia zdrowia, ponieważ z powodu rzeszy przystępujących nie mógł położyć się między kolumnami grobu, dlatego dotknął grobu prawą ręką i trzymał na nim rękę coraz dokładniej i mocniej. Wkrótce potem rękę, którą dotykał świętego grobu, położył na łonie, dotknął z ufnością wnętrzości w dół opadłe i wtedy pod dotykiem ręki wnętrzości wróciły na swoje miejsce.

7. Brat, widząc to i gorąco ufając w pomoc błogosławionego Antoniego, jeszcze mocniej przycisnął rękę do miejsca ruptury, w którym była niemała jama. Na skutek tego ucisku (co jest dziwne do powiedzenia) miejsce wspomnianej ruptury tak się zamknęło i tak też wzmocniło, jak to rzeczony brat Kambiusz opowiadał wielu słuchającym, że nawet na swoim czole nie miał mocniejszego miejsca, aniżeli po dokonanym cudzie było miejsce otworu, przez który wpierw wychodziły wnętrzości. Dlatego później, tańcząc i skacząc, mawiał: „Nie tak dawno nie mogłem tego czynić, a teraz dzięki pomocy błogosławionego Antoniego skaczę i podskakuję”. Z tego powodu, by mógł pobożniej służyć Świętemu, postarał się o przydzielenie go do tej prowincji.

8. W tym samym roku, tenże brat Piotr zapisał następujący cud. Pewna pani imieniem Beatrix, z diecezji Forlì, przez dziesięć lat cierpiała na niebezpieczny i szpecący guz, który nazywa się nacta, wielkości pięści i większy; a choroba była tak umiejscowiona na czaszce, że żadnym środkiem medycznym nie można było jej usunąć. I choć wielu najbardziej biegłych lekarzy miało nad nią opiekę, wszakże ich środki nie pomagały. Słyszając, że rzeczone cudy błogosławionego Antoniego rita nowo szerzą się po Italii, zaczęła nabierać jak największej nadziei na pomoc błogosławionego Antoniego i zapalać się coraz mocniej miłością i czcią dla Świętego. Zatem pobożnie złożyła ślub, że jeśli błogosławiony Antoni przywróci jej zdrowie, opasze jego grób srebrną tkaniną.

9. Tej samej nocy, gdy spała, błogosławiony Antoni ukazał się jej w widzeniu i bez żadnego bólu, a nawet z wielkim uczuciem przyjemności, jak jej się widziało, podzielił ową narośl na cztery części, i, jak widziała, przywrócił pełne zdrowie, co pani ta opowiadała wszystkim, (opisując) swoje widzenie. Widzenie znikło, ale nie znikła moc i skuteczność uzdrowienia. Bo po krótkim czasie, według tego, jak wskazało było widzenie, owa szpetna narośl rozpadła się na cztery części i wyrzuciwszy wielką ilość ropy, zostawiła głowę pani zdrową i gładką, jak święty Antoni zopowiedział. Przyszła do Padwy, tak jak ślubowała, i opasała grób Świętego srebrnym materiałem.

10. Wśród cudów, które były zatwierdzone wobec najwyższego Pa-sterza, znajdują się także przywrócenia wzroku sześciu ślepym, otwo-rzenie uszu trzem głuchym i taka sama liczba rozwiązania języka nie-mym. Także wśród tych cudów, które zebrał wspomniany brat Piotr, gdy był lektorem w Padwie, są otworzone uszy głuchych i również są rozwiązane języki niemych.

11. Pewien brat, imieniem Bernardyn, urodzony w Parmie, był niemy od dwu miesięcy. I z racji choroby tak wielka była w nim słabość tchu, że swoim tchem nie mógł zgasić świecy, przystawionej mu do ust. Nawet najbardziej wytrawni lekarze w Lombardii nie mogli znaleźć środka na jego chorobę. Bo dziewięć razy kładli mu na gardło gorące żelazo i raz na głowę, ale nie okazało się to żadnym środkiem czy ulgą w leczeniu. Ale im więcej stosowano środków lekarskich, tym bardziej choroba się wzmacniała, tak że brat pozostawał wciąż w niebezpieczeństwie uduszenia się. Wszakże, wspomniawszy na cudy świętego wyznawcy Chrystusa, Antoniego, którego uroczystość właśnie nadchodziła, napisał list do ministra prowincji świętego Antoniego, bo żywym słowem nie mógł, żeby mu dał pozwolenie udania się do Padwy. A że jego choroba była wiadoma, minister, z jednej strony bojąc się, z drugiej ufając zasługom błogosławionego Antoniego, pozwolił bratu przyjść.

12. Przybywszy do Padwy i przystąpiwszy z pobożnością do grobu Świętego, najpierw zaczął wyrzucać dech i ślinę, będąc jeszcze niemy. Kontynuując zaś modlitwę błagalną razem z wielu braćmi i rzeszą ludu, obecnego tam z racji święta jak i cudów, wyrzucił okropną ropę, odzyskał pełne uzdrowienie i mowę, i ku czci Świętego zaintonował antyfonę do błogosławionej Dziewicy *Salve Regina misericordiae*; i gdy, usłyszawszy o cudzie, przybiegli tam miniester i lektor oraz pozostali bracia, z pobożnością i radością ducha, razem z bratem Bernardynem, śpiewającym w zdrowiu ciała i radości ducha, radosnymi głosami, z powodu widocznego cudu, śpiewali dalej zaczęłą antyfonę.

13. Następny cud, w tym samym roku, zapisał rzeczony przedtem brat Piotr, gdy był lektorem w Padwie. — Pewien bowiem konwers będący u mniszek w Padwie, w wieku 25 lat, ogólnie znany w Padwie i okolicy, od urodzenia pozostawał głuchy i niemy. Było wiadomo, że on jest niemy, bo jego język był bardzo krótki i bardzo mało wystający z gardła; ponadto ten mały język był skręcony jak winorośl w tloczni, dlatego patrzącym wydawał się oczywiście chudy i pomarszczony, jak to wiele matron, godnych wiary, które go widziały, jaśniej opowiedziało biskupowi padewskiemu. Wiadomo też było, że był głuchy,

ponieważ nie mógł słyszeć dźwięku dzwonków, przystawionych mu do uszu; a że tylko je widział, dlatego na ich dźwięk ani nie poruszał głową ani nie dawał żadnego innego znaku słyszenia; co właśnie jego socjusze potwierdzili, przysięgając na najświętszą Ewangelię wobec wspomnianego wyżej biskupa.

14. Gdy więc, na skutek widzenia duchowego, raz i drugi został pobudzony, by uciekł się do wstawiennictwa błogosławionego Antoniego, a jako człowiek dziki, nie wiedząc co rzeczono widzenie znaczyło, pierwszy raz szukał błogosławionego Antoniego po domu, drugi raz po ulicach miasta; a wreszcie za trzecim widzeniem w ten sam sposób pobudzony przyszedł do kościoła błogosławionego Antoniego, i tam z taką pobożnością z jaką mógł przebył całą noc, a po nocy trwał w dzień na modlitwie pod grobem błogosławionego i całym sercem błagał o dobrodziejstwo zdrowia.

15. Po godzinie dziewiątej został nagle ogarnięty jakąś boską siłą, na całym ciele ogromnie się spocił, tak w głowie jak i w członkach ciała zaczął odczuwać wielki wstrząs. Co więcej? Nagle jego język został przywrócony do należytej wielkości; i zaraz otrzymał dobrodziejstwo mowy i słyszenia; i szybko otworzył usta i przemówił: „Niech będzie błogosławiony Pan nasz Jezus Chrystus, i błogosławiony Antoni!”

16. Ale, żeby wzrosła pewność cudu, mówił jakimś nowym językiem, wprowadzie w pełni zrozumiałym, ale nie mieszczącym się w żadnym ogólnym narzeczu. Znał też tylko niektóre słowa, konieczne do posługiwania się mową, które były mu w sposób boski objawione; a wszyscy, którzy widzieli go niemym i głuchym od urodzenia, dziwili się, że mówi to, czego od ludzi się nie nauczył. Stąd to mniszki, u których był konwersem, a które zwykle były mówić: „Jeśli błogosławiony Antoni przywróci naszemu niememu mowę i słuch, wówczas jego cudy jeszcze bardziej zajaśnią”, teraz widząc go mówiącego i słyszającego, wysławiały cudy błogosławionego Antoniego. Pod wrażeniem tego cudu mnogość ludzi obydwu płci tam przybyłych, z racji widzianego cudu, tego młodzieńca, który wpierw miał imię Piotr, teraz osądzili, że powinien zwać się Antoni.

17. Nie chcę pominąć milczeniem innego cudu, o którym dowiedziałem się z pewnej relacji brata Piotra de Pomarada, a on go słyszał w klasztorze w Padwie od lektora wówczas tam będącego, który ten cud także widział osobiście, jak to w sposób pewny stwierdzał.

18. Pewien człowiek blisko Padwy, chcąc za pośrednictwem demonów znać pewne rzeczy ukryte, jednej nocy, razem z pewnym klerykiem, który umiał wzywać demony za pomocą sztuki magicznej, umieścił się na kole czarnoksiężskim. Gdy więc był pośrodku koła, i rze-

czony kleryk swoją sztuką wzywał demony, i demony przyszły z bardzo wielkim hałasem i wyciem, człowiek ów, strachem i drżeniem przeżony, nie wiedział, co demonom odpowiedzieć, nagle złe demony gwałtownie na niego napadłszy, całkowicie wyrwały mu język z gardła a także z głowy wyłupiły oczy. W ten sposób okaleczony przez demony wyszedł poprzedzany przez przewodnika. A kiedy otwierał gardło, nie było widać żadnego śladu języka, a w miejscu, gdzie wpię były oczy, zionęły wielkie i głębokie doły. W stanie takiej nędzy przez jakiś czas prowadził nędznie nędzne życie.

19. Wszakże, gdy wielki ból cierpiał w sercu, gdyż ani nie mógł się ze swego grzechu wypowiadać, ani nie mógł zastosować sobie innego zbawionego środka, zaczął przywołać sobie do serca cud, jakie moc Boga zwykła była działać przez sługę swego Antoniego.

Zatem ten człowiek zaczął sercem pobożnym błagać błogosławionego Antoniego o pomoc i kazał się zaprowadzić do kościoła błogosławionego Antoniego, w którym przez wiele dni pilnie przebywał i wiele nocy przenocował. Pewnego dnia, gdy chór braci jak najpobożniej śpiewał Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie (Mt 21,9), i gdy kapłan podnosił we Mszy Ciało Pańskie, w głowie wróciły mu nowe oczy i zaczął obecnym radośnie pokazywać znakami i ruchami, że widzi.

20. Na ten cud zebrała się bardzo wielka rzesza ludu, modląc się i błagając, żeby Ten, który dla zasług i wzywania błogosławionego Antoniego przywrócił mu oczy, żeby widział, również raczył przywrócić mu język, żeby swobodnie głosił ludziom cud, błogosławionego Antoniego. Otóż Ten, który otwiera oczy ślepych i niemym też daje mowę, wrócił mu i język i mowę, kiedy chór braci odmawiał Agnus i kończył dona nobis pacem. Zaraz więc otworzył swe usta i mówił: „Błogosławiony Pan Bóg Izraela, który poprzez błogosławionego Antoniego znów dał mi wzrok i oczy, i przywrócił język i mowę”.

§ III. — O rozbitkach i uratowanych przed utonięciem

21. Zostaną uwzględnione niektóre cudy uroczyste zatwierdzone wobec najwyższego Pasterza, które wskazują na uratowanie przed utonięciem.

22. Pewna kobieta, wpadając do wody, wezwała świętego Antoniego, i gdy wszyscy co ją wyciągali z wody byli całkiem mokrzy, ona sama została zupełnie sucha, i w szatach i na ciele.

23. Niektórzy, znajdując się w rozpaczliwej sytuacji rozbicia okrętu na morzu, poświęcili się błogosławionemu Antoniemu. I wnet mocą niebieską, prowadzeni przez jakiś promień światła ich poprzedzający,

zostali doprowadzeni do portu ocalenia. Nic dziwnego, że tu Antoni pokazany został w promieniu światła, który w życiu cały był promienny. Z racji tego cudu śpiewa się ku jego chwale:

On żeglarzom w rozbiciu
był znakiem ocalenia,
dla których promieniem światła
był przewodnikiem w drodze.

24. W roku przedtem oznaczonym pewien cud, do tego podobny, również zapisał wspomniany brat Piotr, będący lektorem w Padwie. — Albowiem pewien chłopiec dwudziestomiesięczny, imieniem Thomasinus, którego rodzice mieszkali blisko kościoła błogosławionego Antoniego, został przez swoją matkę nieostrożnie zostawiony przy naczyniu pełnym wody. Gdy bawił się po dziecięcemu w wodzie i chyba gdy zobaczył tam swoje odbicie, chciał go dosięgnąć, wpadł do tego naczynia, głową na dół i nóżkami do góry. A że był mały i nie mógł sobie poradzić, wnet zanurzył się w wodzie tego naczynia.

Gdy trwało to już jakąś chwilę i matka po dokonaniu swoich czynności ujrzała nogi chłopca wystające nieco ponad naczyniem, z językiem i krzykiem przybiegła i z płaczem wyciągnęła chłopca z wody. A ponieważ był już utopiony i martwy, dlatego znalazła go sztywnym i zimnym. Widząc to, jęcząca i bolejąca, poruszyła swoim krzykiem całe sąsiedztwo.

25. Przybiegło wielu ludzi i niektórzy z braci mniejszych razem z robotnikami, którzy w tym czasie dokonywali pewnych napraw w kościele błogosławionego Antoniego. Gdy zobaczyli, że chłopiec na pewno umarł, po wyrażeniu ze łzami współczucia matce przeszytej mieczem bóleści, odeszli. Natomiast matka, dotknięta wewnątrz bólem serca, zaczęła wtedy przypominać sobie dziwne cudy błogosławionego Antoniego i wzywać jego pomocy w przywróceniu do życia jej syna. Złożyła ślub, że jeśli błogosławiony Antoni wskrzesi chłopca, który leżał już martwy, to da ubogim tyle pszenicy, ile wynosiła waga syna. Wtedy więc od godziny wieczornej aż do północy chłopiec pozostawał martwy, a matka wciąż wzywała pomocy błogosławionego Antoniego i stale powtarzała ślub, nagle (co dziwne do wypowiedzenia) zmarły chłopiec ożył i w pełni odzyskał zdrowie.

26. Również pewna kobieta, jak słyszałem z relacji tegoż brata Piotra Raymundi, po wezwaniu błogosławionego Antoniego została uratowana od niebezpieczeństwa utopienia się i rozpacz. — Albowiem w prowincji Portugalii była pewna kobieta, która często była dręczona przez demona. Kobieta, nie mogąc znieść pomówienia o opętanie, wyszła z zamiarem utopienia się w pewnej rzece. A że było to święto

błogosławionego Antoniego, a ona idąc do rzeki, w której zamierzała się utopić, przechodziła właśnie przed kościołem braci, pomyślała, żeby wstąpić do kościoła i pomodlić się do Pana, zanim umrze. Tak więc weszła do kościoła i na modlitwie zasnęła; wtedy ukazał się jej błogosławiony Antoni i rzekł do niej: „Kobieto, wstań i weź tę kartkę, poprzez którą zostaniesz uwolniona od demonów i uzdrowiona”. Zatem kobieta wstała i (co jest dziwne do wypowiedzenia) znalazła w ręce kartkę, na której było napisane: Oto zwyciężył Lew z pokolenia Judy, korzeń Dawidowy, by otworzyć księgę i siedem jej pieczęci (Ap 5,5).

Kobieta wiedziała, że nie przyniosła żadnej kartki, a w ręce widziała kartkę, zalecaną jej przez błogosławionego Antoniego, przeto zaufawszy obietnicy uwolnienia, wróciła i odtąd, jak długo miała tę kartkę, diabeł jej nie dręczył.

27. Mąż jej, poznawszy to, zapytał, w jaki sposób została uwolniona od opętania. Gdy mu powiedziała, w jaki sposób, mąż jej, chcąc ten cud rozgłosić, doniósł królowi Portugalii; król zażądał kartki, którą mąż wręczył królowi, a król nie chciał jej oddać, wtedy diabeł znów zaczął kobietę dręczyć, jak to robił był niegdyś. Wtedy mąż, współczując kobiecie, gdy nie mógł odzyskać kartki, za pośrednictwem braci mniejszych dostał od króla odpis kartki, i ten odpis uwolnił kobietę z opętania przez demona, tak jak pierwsza kartka.

§ IV. — O tych, co nie uczcili Świętego

28. Pewien rycerz, od wczesnego wieku heretyk, siedząc przy stole, słyszał opowiadających o cudach świętego męża. Wtedy, szydząc, wziął kielich szklany i rzucił go z góry na ziemię, mówiąc: „Jeśli Antoni ten kielich zachowa cały, to oczywiście uwierzę, że on jest święty”. Otóż pomimo że (kielich) uderzył o kamień, to jednak cudownie został zachowany; a (rycerz) zaraz wyrzekł się błędów i pełną wiarą zaczął wierzyć Chrystusowi.

Nie dziw, że ten, który będąc na ziemi naprawił złamany kielich, teraz będąc uwielbionym w niebie, zachował kielich całym. Dlatego tak śpiewa się na jego chwałę w hymnie:

Heretyk światło wiary
znakiem (cudu) oczyszcza,
gdy szkło rzucone z góry
nie łamie się, mimo kruchości.

29. Pewien kleryk, naśmiewający się z badania cudów, został dotknięty bardzo ciężkim cierpieniem; otóż on, gdy po uczynieniu ślubu

do świętego Antoniego, został uzdrowiony, stał się wyznawcą jego świętości, nauczony swoim własnym doświadczeniem. Dlatego na jego chwałę tak śpiewa się w hymnie:

Wyśmiewca znaków łaski,
kleryk, gdy zwalon bólem,
wstał po złożeniu ślubu,
jawnym stając się świadkiem Świętego.

30. Tak więc z grobu Męża Bożego jaśnieją i powtarzają się wciąż tak sławne i częste cudy, że ich sława i częstotliwość wykazują jaśniej od słońca, jak wielką chwałą wyniesiony jest w niebie ten, który na ziemi uczczony jest tak częstymi i sławnymi znakami cudów.

31. Przeto, przyjmij najświętszy ojcze Antoni (tę) małą pracę twojego ubożuchnego sługi; a będąc obecnym przed Ojcem światła (Jk 1,17), okaż się łaskawym obrońcą twoich braci, przebywających w nędzy tego wygnania. I razem z ojcem ubogich, Franciszkiem, zatroszcz się o to, byśmy po wypełnieniu tych ślubów, jakieśmy złożyli, doszli do wspólnoty z Tobą i z miłościwym ojcem Franciszkiem. Co, za obydwu przyczyną, niech da nam ojciec ubogich, Chrystus, król miłościwy, który razem z Ojcem i Duchem Świętym żyje i króluje na wieki wieków. Amen.

Kończy się żywot błogosławionego Antoniego.

Tłum. Cecylian Niezgoda OFMConv.

LISTY SŁUGI BOŻEGO WENANTEGO KATARZYŃCA DO ŚW. MAKSYMILIANA KOLBEGO

Treść: I. Wprowadzenie. II. Teksty listów sługi Bożego WenanteGO Katarzyńca do św. Maksymiliana.

I. WPROWADZENIE

Na początku XX wieku żyło w polskiej prowincji oo. franciszkanów, oprócz św. Maksymiliana Kolbego, jeszcze dwu wybitnych świętością kapłanów, którzy w jakiś sposób wpłynęli na życie i działalność św. Maksymiliana. Byli to o. Melchior Fordon (1862—1927) i sługa Boży Wenanty Katarzyniec (1889—1921). Obydwaj przyjaźnili się ze świętym Maksymilianem, ale między sobą mało mieli kontaktów, bo o. Fordon przebywał w Grodnie i Wilnie, a o. Wenanty we Lwowie i Krakowie¹.

Św. Maksymilian Kolbe urodzony 8 I 1894 r. w Zduńskiej Woli, przebywał w klasztorze oo. franciszkanów we Lwowie od 1907 r. jako uczeń Małego Seminarium OO. Franciszkanów, następnie od 4 IX 1910 r. jako nowicjusz, a od 5 IX 1911 r. jako profes o ślubach czasowych. W jesieni 1912 r. wyjechał na dalsze studia do Rzymu, a wrócił do Krakowa dopiero w jesieni 1919 roku².

Natomiast sługa Boży Wenanty Katarzyniec, urodzony 7 X 1889 r. w Obydowie koło Kamionki Strumiłowej, wstąpił do zakonu franciszkańskiego we Lwowie po złożeniu egzaminu dojrzałości w 1908 r. i tu odbywał nowicjat od jesieni tegoż roku. Po złożeniu profesji czasowej (w 1909 r. wyjechał na studia do Krakowa. Od jesieni 1915 r. stale przebywał w klasztorze we Lwowie pełniąc obowiązki mistrza nowicjuszów. Ostatnie miesiące życia spędził jako chory w Kalwarii Pałacowskiej, gdzie zakończył życie w dniu 31 III 1921 roku³.

¹ W. Surmacz, *Dwaj przyjaciele O. Maksymiliana Kolbego*. W: O. Maksymilian Kolbe. Środowisko życia i działalności, praca zbior., Warszawa 1971 s. 128—172.

² Zob. A. Książek i K. Kaczmarek, *Chronologia życia i działalności bł. Maksymiliana*. W: Bł. Maksymilian Maria Kolbe, Wybór pism, Warszawa 1973 s. 10.

³ A. Wojtczak, *O. Wenanty Katarzyniec franciszkanin*, Kraków 1980, passim.

Pierwsze spotkanie o. Wenantego z przyszłym świętym Maksymilianem nastąpiło we Lwowie w 1908 r., o czym pisze św. Maksymilian w swoich wspomnieniach o słudze Bożym Wenantym⁴. Potem w czasie wakacji 1912 r. przebywał o. Wenanty ze św. Maksymilianem przez dwa miesiące w Kalwarii Paławskiej, tu bowiem klerycy studiujący w Krakowie i we Lwowie spędzali swój roczny odpoczynek. Wówczas obydwaj klerycy (Wenanty i Maksymilian) poznali się bliżej i zaprzyjaźnili.

Nie zachowały się listy św. Maksymiliana do o. Wenantego, natomiast w zbiorze pism o. Wenantego, zgromadzonych dla procesu beatyfikacyjnego⁵, mamy 9 listów o. Wenantego do św. Maksymiliana.

Należy przypomnieć, że św. Maksymilian po przyjeździe z Rzymu do Krakowa w jesieni 1919 r. zaczął gorliwie szerzyć ideały nowego stowarzyszenia „Milicji Niepokalanej” (M.I.) i przygotowywać się do wydawania pisma miesięcznego, jako organu wspomnianego stowarzyszenia. W tej działalności znalazł św. Maksymilian u o. Wenantego zrozumienie, pomoc i zachętę. Niestety o. Wenanty z powodu choroby gruźlicy płuc i przedwczesnej śmierci nie mógł w większej mierze wesprzeć swego Przyjaciela.

Krótki okres tej współpracy o. Wenantego ze św. Maksymilianem ilustrują zachowane listy o. Wenantego, których tekst podaje się w niniejszym artykule. Podstawę publikacji stanowią oryginały, zachowane w Archiwum Prowincji OO. Franciszkanów w Krakowie. Tekst, który podaje się do druku, jest zgodny z oryginałami, jedynie zastosowano pisownię obecnie obowiązującą.

II. TEKSTY LISTÓW

1

Lwów, 6 XII 1919

Kochany Ojciec⁶.

Odprawiamy właśnie nowennę do Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny i tu we Lwowie — i w Krakowie zapewne jeszcze gorliwiej, gdyż tam staraniem Kochanego Ojca zawiązano i założono sto-

⁴ Zob. materiały o życiu O. Wenantego Katarzyńca w Arch. Prowincji OO. Franciszkanów w Krakowie.

⁵ W Arch. Prow. OO. Franc. w Krakowie.

⁶ Listy nr 1—8 były adresowane do Krakowa, list nr 9 do Lwowa, gdzie św.

warzyszenie Matki Bożej Niepokalanej. Słyszałem o tym już i pisano mi już parę razy, a nawet zachęcano, bym wstąpił w ślady krakowskich Braci i we Lwowie takie kółko wśród kleryków nowicjuszy założył. Oczywiście, z całej duszy jestem za tym, ale do pewnego czasu się wstrzymywałem, mając do czynienia z materiałem nieobrobionym. Musiałem najpierw choć zgrubszą kandydatów, mojej powierzonych pieczy, przerobić i do życia zakonnego przystosować.

Lecz teraz, gdy już każdy z nowicjuszy ma za sobą 2—3 miesiące życia w klasztorze i gdy jeszcze zbliża się święto Niepokalanej, sędzę, iż będzie stosowna pora położyć podwaliny pod wspomnianą budowę. Udaję się więc do Kochanego Ojca z prośbą po instrukcje w tej mierze. Zapewne Ojciec prośbie nie odmówi, choćby dlatego, że Matkę Najśw. Niepokalaną miłuje i stowarzyszenie owe z takim zapalem szerzy.

Nadto ośmielę się przypomnieć nasze stosunki prawdziwie braterskie (choć niedługo to trwało), gdyśmy byli jako klerycy na wakacjach na Kalwarii. Jakoś mi Ojciec przypadł wówczas do serca i zdawało mi się, że obaj mamy jednakowe dążenia i porywy.

Zapewne Ojciec przewyższył mnie i pod tym względem umysłowym i w postępie na drodze doskonałości, czuję że nie dorastam do tej miary, co Ojciec, ale przypominam chwile ubiegłe i jeszcze raz proszę o przysłanie potrzebnych informacji.

Pełne szacunku pozdrowienia zasylam dla O. Magistra Czesława¹, jak również dla kolegów Ojca w urzędzie profesorskim, OO. Henryka² i Wincentego³. Proszę też braciom klerykom powiedzieć, że o nich pamiętam i serdecznie pozdrawiam.

Kończąc, polecam się modlitwom Kochanego Ojca i ściskam po bratersku, chociaż z należnym szacunkiem

br. Wenanty franciszkanin

Maksymilian od 16 VI 1920 r. zastępował w nowicjacie chorego o. Wenantego, przebywającego na leczeniu w Hanaczowie, wiosce położonej ok. 40 km na wschód od Lwowa; tu lwowscy franciszkanie sprawowali duszpasterstwo.

¹ Czesław Kellar.

² Henryk Górczany.

³ Wincenty Boruń.

Drogi Ojciec Maksymilianie.

Dzięki serdeczne składam za wszystkie objaśnienia co do „Milicji Niepokalanej” jako też za władzę wkładania i błogosławienia cudownego medalika.

Statut otrzymałem 16 stycznia w przeddzień założenia u nas „Milicji” Matki Bożej Niepokalanej — jak gdyby zrządzeniem Opatrzności w ten dzień właśnie przyszedł ów pakunczek.

Chociaż dawno już nosiłem się z zamiarem zaciągnięcia w szeregi tego stowarzyszenia i siebie i nowicjusów, ale zachorowałem w czasie świąt, później się podzwignąwszy chciałem najpierw umysły kleryków przygotować i dopiero na 17 stycznia uroczystość samą odłożyłem — a właśnie wtedy nadeszły statuty. Wszyscy nowicjusze oczywiście się wpisali i założyło się kółko według statutu krakowskiego. Sądzę, że bracia klerycy krakowscy nie pociągną nas za to do odpowiedzialności, owszem ucieszą się, iż statut przez nich obmyślony jest i dla nas użyteczny. Odbyły się również wybory.

Nie wiem, czy prowadzi się księgę wpisów, zdaje się, że nie, bo nie ma o tym mowy w statucie głównym. Gdyby zaś były takie wpisy do „Milicji” jako takiej, to bym podał imiona i nazwiska nowych członków.

Wśród świeckich na razie członków dla „Milicji Niepokalanej” nie zyskujemy; jak będzie dalej, przyszłość okaże.

W każdym razie proszę o kilka statutów jeszcze, może 10 i medalików ze 20, bo tu we Lwowie nie dostanie. Należytość za to naśle.

O. Feliksowi doręczyłem wszystko. Przyjechał właśnie z Biłki Szlacheckiej, gdzie przebywał przez miesiąc, zastępując chorego proboszcza.

O. Magistrowi Czesławowi zasylałem pełne czci pozdrowienia, braciom klerykom również, przy czym donoszę, że u nas w naszym kółku zapał także nie mały, chociaż nie dorówna krakowskiemu. Zanim założyliśmy kółko, już jeden z braci zgłosił się z mową, ale go powstrzymałem i odłożyłem to na później. Ale dość tego, by nie było próżnej chwały.

Książki, o którą prosił br. Alfons¹⁰, mimo szczerej chęci wyszukać nie mogłem.

Kończąc, proszę o modlitwy i kreślę się niegodnym w Chrystusie i św. O. Franciszku

bratem

br. Wenanty

¹⁰ Alfons Kolbe, brat św. Maksymiliana.

Drogi Ojcie.

Dziękuję serdecznie za przesłane statuty MI i medaliki, jako też książeczki. Co się tyczy sprawy z Ojcem Prowincjałem¹¹ to, jak zapewne wiadomo Ojcu, nie było go w domu, gdyż wyjechał na Wołyń, aby tam przygotować teren do objęcia 3 klasztorów naszych, a mianowicie w Krzemieńcu, Międzyrzeczu i w Korcu. Wczoraj dopiero wrócił. Zaraz wspomniałem O. Prowincjałowi o owych kartkach, lecz O. Prowincjał powiedział, że tylko list od Ojca otrzymał, a żadnych kartek nie dostał.

Teraz podam imiona i nazwiska członków MI lwowskiej. Siebie nie podaję, bo wiecie, że należę, tylko proszę włączyć do MI kapłańskiej.

br. Julian Mirochna kleryk profes

- „ Justyn Nazim nowicjusz
- „ Krzysztof Górecki nowicjusz
- „ Eugeniusz Siemiński (prezes MI)
- „ Seweryn Jagielski (I sekret.)
- „ Hilary Praczyński (II sekret.)
- „ Witalis Jaśkiewicz
- „ Apolinary Uchman
- „ Salwator Ronba

O. Leonard Długopolski.

Dobrowolnej ofiary na razie nie składam, bo nie mam skąd, ale w przyszłości to uczynię.

Na wzajemne „Memento pro semper” w czasie Mszy św. najchętniej się zgadzam, proszę więc nie zapominać o mnie w modłach swoich.

U nas we Lwowie, jak zapewne wiecie, zmarł O. Metody¹², starszek — w dzień zaś jego pogrzebu zmarł nagle aspirant na brata, bardzo dobry chłopak; dziś ma być sekcja jego zwłok, a jutro pogrzeb. Smutny wypadek, ale niech się dzieje wola Boża, bo święta i dobra i słodka jest!

Interniści nasi i jeden kleryk profes studiujący humaniora składać mają teraz egzamin półroczny. Zapewne bracia klerycy w Krakowie w lepszym są położeniu, bo takich egzaminów nie mają.

Kończąc ślę serdeczne pozdrowienia dla Wielebnego Ojca i dla wszystkich Braci.

br. Wenanty

¹¹ O. Alojzy Karwacki.

¹² Metody Prapulinat, zmarł 1 II 1920.

Lwów, 17 II 1920

Drogi Ojcie.

Dziękuję serdecznie za tak obfitą korespondencję jako też za medaliki i karty wpisowe. Karty te i sam statut dla księży przedstawię Ojcu Prowincjałowi i poproszę o zatwierdzenie. W „Statucie” nic bym się nie odważył zmieniać lub poprawiać wiedząc, że ludzie o lepszej głowie i sercu niż moje, statut ów ułożyły. Zresztą jak sam Ojciec sądzi, można będzie go uzupełnić czy sprostować, gdy przyjdzie do zastosowania w praktyce tego dzieła.

Również i sprawy pomysłów i wynalazków z zakresu mechaniki nie omieszkam poruszyć przed O. Prowincjałem.

Z przyjemnością i radością gratuluję tak pięknych wyników pracy nad szerzeniem MI. Oby były coraz świetniejsze! Pieczęć Milicji wcale piękna.

N. O. Prowincjała nie ma obecnie we Lwowie, lecz zdaje się, że wróci jutro, tj. w środę popielcową — w każdym razie będzie tu do dwóch tygodni.

Niżej podaję imiona nowych „milicjantów Niepokalanej”:

br. Benedykt Ziegelheim

„ Pankracy Wnuczyński

„ Jakub Kruk

„ Dydak Bojarski

„ Gabriel Siemieński

„ Filip Małyśa

„ Jacek Siara

Zygmunt Kosiba

Michał Szumicki

Edward Olszakowski

aspiranci

Jan Bajcer

Piotr Jarema

Drugą kartkę proszę dać bratu Walentemu.

Dziś wieczorem zaczynamy rekolekcje. Proszę przeto westchnąć za mną do Boga, by ta „łaska próżną we mnie nie była”.

Zawsze oddany i pełen szacunku

br. Wenanty

Lwów, 24 II 1920

Kochany Ojcie.

N. O. Prowincjał już przyjechał i poleczone mi sprawy przedstawiłem z prośbą o zatwierdzenie. Statut dla księży O. Prowincjał przeczytał i zatwierdzi napewne — również na plany z mechaniki nadesła O. Prowincjał przychylną odpowiedź.

Co się zaś tyczy przesyłania owych kartek biskupom — zdaje się, nic z tego nie będzie. O. Prowincjał nie ma zamiaru ich wysłać.

Teraz chcę poruszyć sprawę tutejszą. We Lwowie nikt nie ma władzy przyjmowania do Bractwa Matki Bożej Bolesnej¹³, a kandydaci(tki) od czasu do czasu się zgłaszają. Co czynić wobec tego, czy tylko imiona ich przysłać do wpisu w Krakowie, (jeśli to wystarczy, to tak będziemy czynili) — czy też może O. Gwardian krakowski, lub kto inny mający władzę, zechce udzielić któremu z ojców we Lwowie delegacji w tym kierunku?

Proszę zająć się tym łaskawie i przysłać mi odpowiedź.

Prosiłbym także donieść mi, gdzie umarł ojciec eksgenerał Sottaz — w Rzymie czy gdzieindziej, bym mógł wpisać to „in libro Mortuorum”.

Na razie nic więcej nie piszę, tylko zasylam pozdrowienia dla wszystkich Braci kleryków i Ojców a Przew. Ojca proszę o modlitwę.

br. Wenanty

Lwów, 7 III 1920

Kochany Ojcie.

Nie wiem, czy Ojciec otrzymał list ode mnie posłany pocztą, w którym donosiłem jak stoją sprawy u N. O. Prowincjała, a mianowicie sprawa wysłania statutów do XX. Biskupów i sprawa wynalazków. Możliwe, że już sam O. Prowincjał dał odpowiedź na te zapytania. Prosiłem tam także Przewielebnego a Drogiego Ojca wywieść się, czy wystarczy do wpisania się do Bractwa M. Bożej Bolesnej przesłać imię

¹³ W kościele krakowskim oo. franciszkanów było kanonicznie erygowane stowarzyszenie (bractwo) Matki Bożej Bolesnej.

osoby wstępującej do Krakowa, czy też potrzebny jest obrzęd włożenia szkaplerza przez kapłana, mającego do tego władzę. Gdyby zachodziła ta druga ewentualność prosiłbym, by Kochany Ojciec wystarał się o delegację dla którego z Ojców lwowskich.

Był tam również załączony list do br. Walentego. Co do „Milicji” nic świeżego nie mam do pisania. Zresztą wkrótce wyślą bracia nowicjusze do kleryków krakowskich list w tej sprawie.

Wczoraj wieczorem zmarł we Lwowie O. Izydor¹⁴, prawie nagle, bo choroba trwała zaledwie kilka godzin; dostał krwotoku w żołądku. Był jednak zaopatrzony SS. Sakramentami i umarł przykłownie. R.i.P. — Drugą kartkę proszę dać bratu Jerzemu¹⁵, gdyż do niego piszę słów parę.

Kończąc, proszę o „Memento”

br. Wenanty

7

Lwów, 3 VI 1920

Kochany Ojcie.

Bardzo się ucieszyłem, dowiedziawszy, że Ojciec ma zamiar wydawać pisemko, które by było organem „MI”. Oczywiście całą duszą jestem za tym. Sam niewiele będę mógł dopomóc w redagowaniu tego pisemka, gdyż prawdę mówiąc, nie ma zdolności literackich. O ile jednak rada moja na uwagę zasługiwać będzie, to oświadczyłbym się za tym, by czymprędzej przystąpić do wydawania naszego pisemka. Mogłoby ono być czymś podobnym do „Chorągwi Maryi” wydawanej przez OO. Redemptorystów. Prędzej się rozejdzie pisemko o pokroju nabożnym, niż w szacie zbyt uczonej. Naturalnie artykuły zamieszczać by należało odpowiednie celowi „MI”. Tyle tylko napisać mogę, bo zresztą wymiana myśli listownie idzie bardzo nieskładnie. Inaczej by to szło, gdybyśmy byli razem.

Zresztą w Krakowie Ojcowie należący do „MI” stanowią pokaźne grono, więc lepiej uradzą.

Polecam się modlitwom i pozostaję

niegodnym bratem

w św. O. Franciszku
br. Wenanty

¹⁴ Izydor Olbrycht.

¹⁵ Chyba kleryk Jerzy Wierdak, studiujący w Krakowie teologię.

Lwów, 14 VI 1920

Kochany Ojcie.

Chociaż niedawno wysłałem do Ojca list (nie wiem czy doszedł), znowu zachodzi potrzeba pewnej wymiany myśli, a to w sprawie Mil'cji Niepokalanej. Oto wciągnąłem do Milicji dzieci szkolne z daleka bardzo, bo aż diecezji wileńskiej. Stało się to za pośrednictwem jednego z naszych kleryków nowicjuszków. Sądzę, że Wielebny Ojciec Organizator M.I. nic nie będzie miał przeciw temu. Dzieci te, jak to widać z listów, są bardzo pobożne i zacne, wieku od 10 do 14 lat. Posyłam ich spis imion, a także ofiarę. Gdy się zestawi te datki razem wyniosą one przeszło 300 marek. Ja posyłam mniej, a to dlatego, że mi jeszcze nie przysłano wszystkich. Może zauważy Ojciec, że list nie jest pisany własnoręcznie. Przyczyną tego jest choroba, jaka nie wiem, dość, że jestem osłabiony i mam gorączkę. Doktor kazał leżeć dwa dni, a potem się pokaże co się z tego wywiąże, czy zdrowie, czy śmierć.

Proszę się pomodlić za mnie, żebym się umiał dostosować we wszystkim do woli Bożej.

Zawsze oddany

br. Wenanty

+

Hanaczów, 28 VI 1920

Drogi Ojcie.

Chociaż właściwie nie mam co pisać, ale że serce nie chce się zgodzić na milczenie, więc piszę. Ot tak chcę zrobić przyjemność braciom klerykom, bo co się tyczy Ojca, nie mogę rościć sobie pretensji, żeby czytanie mego listu było dla Niego rzeczą tak miłą.

Spodziewam się, że na nowicjacie pod tak umiejętną ręką i głową, jak Drogiego Ojca, wszystko idzie jak z płatka. Życzę i nadal powodzenia. Wszystkich braci kleryków najserdeczniej pozdrawiam. Bratu Hilaremu dziękuję za znakomite wyostrzenie brzytwy. Czasem korzystam z tego, jakkolwiek tu w Hanaczowie można by i z brodą chodzić i nikt by się nie zdziwił. Zapewne i życie „MI” pulsuje mocno i Matka

Najśw. większą cześć odbiera. Nie wiem tylko, czy myśl o akademii na św. Bonawenturę nie zanikła. Br. Eugeniusz, o ile prosto się trzyma (czego mu szczerze życzę), z pewnością doprowadzi tę myśl do skutku. Może i ja przyjdę do zdrowia i będę mógł być na niej obecny, — a jeśli nie, z daleka będę się cieszył. Br. Julian po egzaminie z br. Justynem może zamierzają gdzie wyjechać na wakacje. Nie doradzałbym im tego bardzo, bo zawsze lepiej jest w konwencie razem z innym braćmi, „quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum”. Ja sam na sobie to odczuwam w Hanaczowie, może dlatego, że jest zimno i ślota. Apetytu nie mam, ale żeby dostosować się do poleceń lekarskich, przemocą leję w siebie mleko.

I dla innych braci miałbym może coś do napisania w szczególności, ale nie chcę, żeby nie wyglądało, iż mieszam się do rządu w nowicjacie, będąc od Was daleko. Sam br. Dziekan i furtian zdumieliby się na to.

List ten cały piszę naprędce i dlatego nie dobrze jest obmyślany i napisany, ale temu wybaczenie.

Proszę bardzo o modlitwę Przew. O. Magistra i wszystkich braci kleryków.

br. Wenanty

Słowa wstępnego do pisemka „MI”
jeszcze nie napisałem, ale napiszę,
o ile tylko będę zdrów.

KATOLICKA CERKIEW UKRAIŃSKA W BRAZYLII

Treść: 1. Wisła, Barvinok i „Echo Stepów”, 2. Jak wam się podoba Brazylia?, 3. Cerkiew grecko-katolicka, 4. Nowa cerkiew, 5. Pogrzeb śp. Mikołaja, 6. Świętynie, 7. Modlitwa, 8. Duszpasterstwo, 9. Siostry Służebnice Niepokalanej Dziewicy Maryi, 10. Zgromadzenie Sióstr św. Józefa, 11. Inne wspólnoty życia konsekrowanego, 12. We współpracy z Kościołem rzymsko-katolickim, 13. Zakonczenie.

Tysięczny rok chrześcijaństwa na Rusi zwrócił nasze oczy przede wszystkim na Kijów. Tam w 988 r. z woli św. Włodzimierza dokonał się chrzest ówczesnego ruskiego narodu — pradziadów dzisiejszych Ukraińców, Białorusinów i Rosjan. Tysiącletnie chrześcijaństwo ruskie w swoich dziejach sięgnęło jednak daleko poza granice włości książąt ruskich. Znamienny pod tym względem jest przede wszystkim koniec XIX w. a także nasze stulecie. Te same przyczyny, które skłaniały Polaków do szukania chleba na zachodniej półkuli, zagnały również Ukraińców na ziemię obydwu Ameryk. Od przeszło stu lat zaczęli oni napływać również do Brazylii.

Z brazylijską Ukrainą zetknąłem się w lipcu i sierpniu 1987 r. — w wigilię Milenium Chrztu Rusi. Okazję stanowiły doroczne rekolekcje, jakie w myśl swoich ustaw zakonnych w kilku seriach zorganizowały Siostry Służebnice Niepokalanej Dziewicy (Sestry Służebnicy Nieporocznoji Diwy Marii) obrządku bizantyjsko-ukraińskiego w Brazylii. Odprawiliśmy również jedną serię rekolekcji z księżmi diecezjalnymi ukraińskiej eparchii kurytybskiej. Był to czas wspólnej refleksji nad tajemnicą Chrztu i nad myślą teologiczną tego sakramentu zawartą w tekstach i gestach obrządków chrzcielnych Rytuału Kościoła Wschodniego — refleksji ubogaconej rozmową i modlitwą z ponad trzystu siostrami i dwunastu księżmi biorącymi udział w duchowych ćwiczeniach.

Brazylia to kraj licznych problemów. Można na nie patrzeć od strony każdego z nich z osobna. Można usiłować tworzyć ich syntezę. Nie mając przygotowania ani do tworzenia syntezy, ani do analizowania każdego problemu z osobna, pragnę zwrócić uwagę przede wszystkim na Ukraińską Cerkiew Katolicką w Brazylii, dotykając w niektórych wypadkach również innych zjawisk, związanych mniej lub

bardziej z jej życiem i działalnością. Z pewnością O. L. Boff, Brat Betto, czy inni z teologów wyzwolenia stanowią najbardziej znane przykłady odbicia brazylijskich problemów na polu kościelnym. Można się jednak pytać, czy są to przykłady najszcześniejsze i czy najlepiej one oddają rzeczywistość kościelną w tym wielkim kraju. Można pa-trzeć na ten kraj od strony ekonomicznej, socjalnej, narodowościowej, teologicznej itd. W tym jednak spojrzeniu jedno jest szczególnie ważne. Brazylia to kraj ludzi młodych i chyba jeszcze długo takim pozostanie, skoro spotykałem tam bardzo wielu ludzi, którzy małodziejnymi nazy-wali rodziny z pięciorgiem lub sześciorgiem dzieci.

Inna rzecz, że nierzadko liczący trzydzieści lat Brazylijczyk wy-gląda już na starca. Nie może być jednak inaczej. Ci ludzie bowiem ciężko pracują, natomiast nie najlepiej jedzą. Zresztą tam nawet można zobaczyć sporo młodych koni wyglądających na stare szkapę.

Brazylia to kraj mnożących się zastraszaąco sekt protestanckich. Pytałem, dlaczego po różnych miejscowościach spotykamy tak wiele kościołów różnych wyznań w kraju, który przecież jest katolicki. Naj-częściej odpowiadano, że ksiąza katolicycy przerzucili się na działalność społeczną, ludzie natomiast szukają modlitwy, a różne ugrupowania protestanckie umieją zaproponować modlitwę lepiej niż katolicy. Czy rzeczywiście tak jest, nie dociekałem. W Novo Gama, miasteczku poło-żonym niedaleko Brasillii, widziałem w kościele kilka maszyn do szycia i stoły do prasowania. Zakonnica uczyła szyć i prasować kilka kobiet. Pytałem się, czy nie można postawić jakiegoś lokalu poza kościołem. Odpowiedziano mi, że takie ustawienie sprawy nie tyle wypływa z bra-ku lokalu, co z przekonania, że w taki sposób łatwiej budować ducha wspólnotowości, gdyż buduje się go na codziennych, ludzkich warto-ściach. W takiej sytuacji Najśw. Sakrament przechowywany w tym kościele wydaje się znikać wśród tych codziennych wartości. Schodzi na dalszy plan. To jest właśnie to, co kilka lat wcześniej słyszałem na zjeździe wychowawców we Włoszech poświęconym formacji zakon-nej. Południowoamerykańscy zakonnicy przekonywali mnie, że należy robić wszystko, żeby ustrzec wychowanków od „szkodliwego sakra-mentalizmu”. Ten „sakramentalizm” miał się rodzić również z prak-tyki codziennej mszy św. w domach formacyjnych. Słyszałem również wówczas, że my Europejczycy nie zrozumiemy nigdy mieszkańców Po-łudniowej Ameryki. To samo mówiła mi także pewna siostra zakon-na w samolocie, gdy lecieliśmy z Rzymu do Rio de Janeiro w nocy z 30 czerwca na 1 lipca 1987 r. Ta siostra próbuje rozwiązywać brazy-lijskiej problemy już od kilkudziesięciu lat. Jest zachwycona tym, co na temat ich rozwiązania mówi O. Leonard Boff. Ja nie leciałem ani ich rozwiązywać, ani nawet studiować. Leciałem do ludzi, którzy są bardzo wrażliwi na wartości religijne i rozważając nad Ewangelią pra-

gną przepoić jej duchem zarówno dobrze sytuowanych mieszkańców miast, członków lokalnych parlamentów, jak i skromnie żyjących, choć nie biednych, chłopów, jak wreszcie tych ubogich, którzy nierzadko u furt klasztornych szukają wsparcia.

1. Wisła, Barvinok i „Echo Stepów”

Do Brazylii jechałem na zaproszenie Przełożonej prowincjalnej Sióstr Służebnic Niepokalanej Dziewicy Maryi obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, S. Zyty Proszyry. Między innymi pisała do mnie: „W wolnym czasie pokażemy wam wiele polskich i ukraińskich ośrodków duszpasterskich”. Rzeczywiście oglądałem ich sporo, bo chyba 40 ukraińskich placówek duszpasterskich. Polskich nie widziałem tyle, ale tylko dlatego, że najczęściej polskie kościoły w dniu, gdy tam byłem, były zamknięte, a duszpasterza nie było w pobliżu. Kończyło się zatem na oglądnięciu kościoła z zewnątrz. Czasem miałem szczęście wejść do środka. Polonia brazylijska jest znacznie liczniejsza od tamtejszej Ukrainy. Księża ukraińscy mówili, że Ukraińców jest około 200, może 300 tysięcy. Polaków według drukowanych informacji ma być w Brazylii 840 tysięcy. Między innymi mają swoje czasopismo „Lud”. Pytałem ks. Jerzego Morkisa, redaktora „Ludu” w Kurytybie, ile nakładu tego czasopisma rozchodzi się wśród emigrantów. Tysiąc dwieście egzemplarzy. „Dlaczego tak mało?” — „Coraz mniej rozumieją język polski” — odpowiedział.

Brazylia scala się coraz bardziej pod względem językowym. Powoli zanika tam również język polski. Znacznie wolniej zapominają swojej rodzinnej mowy Ukraińcy. Dłużej niż język różnych narodowości wydaje się tam utrzymywać folklor przywieziony z rodzimej ziemi — strój, taniec, zwyczaj. W Ivaí, niedaleko Prudentopolis, słyszałem w „pawilonie”, czyli pomieszczeniu odpowiadającym może najbardziej naszemu pojęciu domu parafialnego, obok polskiego kościoła melodię krakowiaka. Polskich księży nie było w domu. Poszedłem więc zobaczyć, co znaczy owa muzyka. Dwie dziewczynki, może z siódmej, może z ósmej klasy, tańczyły krakowiaka. Trzecia pilnowała poprawnego wykonywania figur. Melodia szła z taśmy magnetofonowej. Dziewczynka ucząca tańca była pochodzenia ukraińskiego, tańczące polskiego. Brazylia jest krajem zazębiających się folklorów. Czy jednak poza floklorami długo może się zachować świadomość odrębnej narodowości?

Mam przed sobą program „Dwudziestego Szóstego Festiwalu Folklorystycznego i Etnicznego Parany” — „26-o Festival Folclórico e de Etnias do Paraná”. Festiwal odbył się w dniach od 14 do 23 sierpnia 1987 r. We wprowadzeniu do programu czytamy, że nie ma w praw-

nym systemie Parany różnicy między „Brazylijczykiem z urodzenia”, a „Brazylijczykiem naturalizowanym”. Jest tylko „Brazylijczyk”. Ale są w Brazylii różne grupy etniczne. Celem wzajemnej współpracy między nimi powstało w 1974 r. „Międzyetniczne Stowarzyszenie Parany” — „Associação interétnica do Paraná, AINTERPAR”. Ono właśnie organizuje folklorystyczne festiwale.

We wspomnianym festiwalu wzięły udział następujące zespoły:

- 1) Fandango (Grupo de Fandango do Litoral), reprezentujący wybrzeże atlantyckie.
- 2) Zespół holenderski z Castrolanda, powstały w 1950 r.
- 3) Zespół włoski „Dante Alighieri” związany z Centrum kulturalnym włosko-brazylijskim w Kurytybie.
- 4) Zespół portugalski „Os Lusíadas”, założony w 1968 r.
- 5) Polski zespół folklorystyczny Parany „Wisła”, założony 3 stycznia 1960 r. Powstanie swoje zawdzięcza on profesorowi Tadeuszowi Morozowiczowi. Za choreografię odpowiedzialna jest profesor Halina Marcinowska, aranżacja muzyczna spoczywa w rękach O. Józef Zająca. Od kwietnia 1983 r. dyrekcja choreograficzna została oddana profesorowi Pawłowi Robertowi Scardazan Heeren. Zespół uczestniczył we wszystkich występach organizowanych przez rząd Parany. Występował na scenach Teatrów Miejskich Guanabara i S. Paolo, Teatru Narodowego Brazylii, Teatru Leopolda w Porto Aleno Maracanazinho, i Pacamebu. Działa w różnych miastach Parany i innych stanów Brazylii. W 1980 r. występował na stadionie Kurytyby podczas powitania Ojca św. Jana Pawła II. W 1985 brał udział w Festiwalu folklorystycznym w S. Francisco w Kalifornii, USA. Znany jest również w Polsce ze swoich występów na VII Światowym Festiwalu Zespołów Polonijnych w Rzeszowie w 1986 r.
- 6) Zespół portugalski „Alma Lusa”, założony w 1959 r., powstały dzięki istniejącemu od 1878 r. Portugalskiemu Towarzystwu Dobroczynności.
- 7) Założony w 1964 r. Folklorystyczny Zespół Niemiecki.
- 8) Zespół folklorystyczny „União Juventus”, powstały w 1960 r. W rzeczywistości jednak zespół ten sięga swoją historią znacznie głębiej. Wyłonił się bowiem z polskiego Stowarzyszenia „União Juventus” założonego w 1898 r. Zespół pielęgnuje zarówno polskie jak i brazylijskie tradycje folklorystyczne. Również i on gościł w 1986 r. na Festiwalu Polonijnych Zespołów w Rzeszowie. Występował wówczas także w innych miastach Polski. W Brazylii jest znany z występów w wielu miastach, przede wszystkim jednak w Kurytybie. Za choreografię ogólną jest odpowiedzialna Wanda

Franczak, za choreografię pomocniczą Graziella Trovato, Jane Xavier Branco, Cintia Regina Muraro i Francisco Sens, dyrekcja spoczywa w rękach Elmara Guarize.

- 9) Zespół japoński sięgający swoją historią końca lat sześćdziesiątych naszego stulecia.
- 10) Zespół ukraiński „Barvinok”, założony w 1930 r.
- 11) Zespół „Querencia do Sul”, prezentujący folklor stanów: Parana, Santa Catarina i Rio Grande.

Wyliczenie tych zespołów uświadamia nam, jak ważne miejsce w kulturze Brazylii zajmują Słowianie. Spośród 11 zespołów trzy są słowiańskie. Dwa polskie, jeden ukraiński. Po portugalskim zespole „Alma Lusa” są to zespoły najstarsze. Pielęgnacja starych tradycji kulturalnych, jakie emigranci wywieźli z rodzinnego kraju, ukazuje, jak głęboko muszą sięgać korzenie ich kultury, że nawet przy procesie asymilacji umieją sięgać do swoich źródeł. Jest to tym ważniejsze, że w Brazylii nie zawsze łatwo było zachować wartości kulturalne przewiezione z ojczystej ziemi. Szczególnie trudne pod tym względem były czasy prezydentury Getulio Dornelles Vargasa (1930—1945, 1950—1954), który usiłował sprowadzić Brazylię do jednej kultury i jednego języka. Przy tym pamiętać trzeba, że procentowo grupa Polaków, a tym bardziej jeszcze Ukraińców stanowi w przeszło stu milionowej społeczności brazylijskiej niewielką cząsteczkę. Tym więcej cieszymy się odczytując w programach wymienionych zespołów same pozycje polskie czy ukraińskie. Z drugiej strony tym bardziej rozumiemy fakt, że emigranci ukraińscy czy polscy w Brazylii coraz bardziej czują się narodem spod jednej flagi — zielono-żółtej — brazylijskiej.

Nie mogłem być obecny na występach polskich zespołów folklorystycznych w Kurytybie. Miałem jednak szczęście zobaczyć występy zespołów ukraińskich. Mówię „zespółów”, gdyż przyjechał wówczas ze Stanów Zjednoczonych zespół bandurystów.

Swoim występom Ukraińcy nadali charakter milenijny. W krótkiej notatce historycznej, umieszczonej w drukowanym programie wspomnianego Festiwalu czytamy: „W różnych zakątkach świata, gdzie przebywają Ukraińcy lub ich potomkowie, rozpoczęły się już uroczystości dla uczczenia Milenium chrześcijaństwa na Ukrainie, przypadające w 1988 r. Również i nasz program jest poświęcony tej wielkiej dacie Ukrainy”. Chrześcijańskie wartości weszły głęboko w kulturę Ukrainy. Pielęgnując zwyczaje wyniesione z rodzinnej ziemi, ukraińscy emigranci są świadomi, że w ten sposób sięgają do źródła, które zaczęło bić w chwili, gdy w 988 r. ich przodkowie przyjęli sakrament Chrztu św. Występ nie nosił jednak charakteru religijnego. To był folklor. Nie byłoby jednak tego folkloru bez chrześcijaństwa. Na olbrzymiej sce-

nie teatru Guaira w Kurytybie przeplatały się śpiewy ludowe z tańcami w wykonaniu zespołu „Barvinok”. „Hej, wydno seło”, „Kaczky łetiat”, „Czumak”, „Susidka”, „Oj harna ja harna”, „Maryna”, itd. Śpiewali i tańczyli dorośli, młodzież i wielki zespół dziecięcy. Dniepr, Dniestr, Hucuły, Kozacy znaleźli się nagle razem na deskach teatru Kurytyby.

Zespołem ukraińskim kieruje Jarosław Wołoszczuk. Grupa taneczna składa się z 80 osób. Prowadzą ją Robert Andrzej Oresten i Ołесь Iwan Sysak. Chór mieszany liczy 45 członków pod batutą Adama Barana. Zespół taneczny dzieci — czterdzieści dzieci — prowadzi Anna Maria B. Mazepa i Odessa Maria Wołoszczuk. Ośmioosobową orkiestrą dyryguje Włodzimierz Romero.

Sala teatru wypełniona była po brzegi. Rozprzedano trzy tysiące biletów. To było w sobotę 22 sierpnia 1987 r. U wejścia artystki w ludowych strojach ukraińskich wręczały wchodzącym wianuszki z barwinku, ozdobione ukraińską i brazylijską maleńką flagą. Szkoda tylko, że barwinek był sztuczny. Dzięki jednak temu można go było przywieźć do Polski.

Następnego dnia nowych emocji dostarczył brazylijskim Ukraińcom występ bandurystów. „Echo Stepów” — „Homin Stepiw”, gdyż taką zespół nosi nazwę, znane jest ze swoich występów w Stanach Zjednoczonych, gdzie powstał i ma swoją siedzibę w N. Jorku, Kanadzie, Europie i Australii. Tym razem występ miał miejsce w dużej sali Ukraińskiego Klubu w Kurytybie — „Połtawa”, niedaleko grecko-katolickiej katedry. Znowu zahuczał Dniepr i Dniestr i poniosło echo ukraińskiej pieśni świeckiej i religijnej w wykonaniu młodych Ukraińców ze Stanów Zjednoczonych. Popłynęła ku niebu melodia ukraińskiej modlitwy za Ojczyznę.

Zespół liczy 16 osób. Używane obecnie bandury mają 56 strun. Kiedyś ten narodowy instrument ukraiński miał od 12 do 30 strun. Zespół prowadzi profesor Taras Pawłowski. Dźwięki bandur, melodie i słowa pieśni spotykały się z myślami i uczuciami słuchaczy. Mogąca pomieścić 1000 osób sala wypełniona była po brzegi. Oprócz zespołu nowojorskiego wystąpił również ukraiński zespół z Kurytyby pod kierownictwem artystycznym Iwana Wowka i Reginy Szpak-Rubineć.

Słuchając tych melodii i pieśni, patrząc na stroje ludowe, myślimy o korzeniach, z jakich wyrasta rzeczywistość tych zespołów i odbierających ich trud artystyczny słuchaczy i widzów. Na pewno to wszystko składa się na jakąś niepowtarzalną atmosferę znad Dniepru czy znad Wisły. W pewnej jednak chwili uświadamiamy sobie, że to jednak nie jest to samo. Wśród dwudziestu punktów uroczystości w sali klubu „Połtawa” jednego nie uwidocznilo w drukowanym — po

portugalsku i po ukraińsku — programie. Konferansjer zapowiedział już pod koniec występu: „Zaśpiewamy teraz jedną piosenkę ... Ciekawe, czy poznacie, jaką?” Zabrzmiały akordy bandur. Przy dźwiękach starego instrumentu znad Dniepru popłynęła melodia o zielono-żółtym sztandarze brazylijskim — „Verde amarelo”. Publika włączyła się od razu przez rześiste oklaski w myśl wykonawców. Proszono o „bis”.

Wówczas dumalem: „Ani „Zaporožskyj marsz”, ani „Oj wesela ryczeńka” ani „Harbuz biłyj”, ani „Ave Maria”, ale ten brazylijski przebój zasłużył na bisowanie”. Rzeczywiście, nie ma różnicy między „Brazylijczykiem z urodzenia”, a „Brazylijczykiem naturalizowanym”. Jest tylko Brazylijczyk. Te myśli ze wstępu drukowanego programu zespołów folklorystycznych w Kurytybie nie są tylko pragnieniem tych, którzy by może chcieli mieć jedną, scaloną pod każdym względem Brazylię. Proces asymilacji emigrantów idzie niezależnie od tych sił, jakie ich trzymają w łączności z rodzinnym krajem, jego kulturą, zwyczajami. Przy największej nawet miłości do swojej ojczyzny emigrant staje się człowiekiem nowego kraju. Mieszkańcy Brazylii to ludzie złączeni przede wszystkim miłością do tego kraju, który na co dzień zapewnia im życie. Dlatego pewien polski ksiądz pracujący w Brazylii mówiąc o zanikaniu polskiego języka wśród tamtejszej Polonii stwierdził: „Sądzę, że dobrze tak jest. Dzięki temu Polacy łatwiej wchodzą w brazylijskie społeczeństwo i mają większy wpływ na życie i kulturę tego kraju”. Takie jest prawo asymilacji! Dlatego z upływem lat coraz słabiej brzmią dla emigranta echa rodzinnej ziemi i trzeba niezwykłego trudu, by przy pełnym zaangażowaniu w rzeczywistość nowej swojej ojczyzny zachował on w całej pełni miłość i więź ze starą ojczyzną.

2. Jak wam się podoba Brazylia?

Nie jeden raz stawiały mi sformułowane powyżej pytanie ukraińskie siostry w Brazylii. Otwierając szeroko drzwi swoich gościnnych, rzeczywiście w duchu ukraińskim domów, pokazywały wszystko, co tylko mają. Nie zawsze tego jest dużo, ale zawsze piękne i w jak największym porządku. Częstowały smacznym posiłkiem, piły „szimaronem”, stawiały na stole najlepsze owoce, jakie rosną w ogrodzie. Zawsze można było przy tym podziwiać radość wierzących w dobroć Opatrzności Bożych dzieci. Dowodów tej Opatrzności doświadczyły zresztą niejedną raz w swojej dotychczasowej przeszłości 75-letniej brazylijskiej historii.

„Piękna, bardzo piękna jest Brazylia” — odpowiadałem. Na pewno z pełnym przekonaniem. Potem dodawałem: „Ale nie tak piękna jak

Ukraina". Na Ukrainie jednak nigdy nie byłem. Ale przecież Ukraina to Słowacki, Mickiewicz, Krasiński, Zalewski itd. Ukraina to ludzie modlący się w cerkwiach w Polsce, to bardzo wielki szmat polskiej historii. Czy może być coś piękniejszego, nawet przy wszystkim, co w tych dziejach było bardzo bolesnego i jeszcze bardziej niepięknego?

Ale siostry pytały o Brazylię materialną, o lasy, wzgórza, góry, morze itd. Ukrainę materialną raz tylko widziałem z pociągu relacji Sannok—Przemyśl przez Chyrów. Pociągu pilnowali żołnierze sowieccy, żebyśmy się zachowywali przyzwoicie. Podszedłem do nich, żeby rozmawiać. Rozmowa dotyczyła przede wszystkim sprawy, czy Kościół katolicki, Papież, kard. Wyszyński są za pokojem, czy przeciw pokojowi. Rozmawialiśmy zatem tak zapamiętałe, że zwróciłem jedynie uwagę na Chyrów, który nie wyglądał bynajmniej zachwycająco. Odpowiadając jednak brazylijskim siostronom, że Ukraina jest znacznie piękniejsza niż Bryzalia, mówiłem to z prawdziwym przekonaniem. Przecież piękno Ukrainy rozlewa się po całej naszej literaturze, sztuce, kulturze. Również to piękno materialne. Polak nie musi być na Ukrainie, żeby tego doświadczać.

Brazylijskie siostry są również przekonane, że Ukraina jest piękna. Z wyjątkiem jednej, która wyemigrowała z Ukrainy po pierwszej wojnie światowej, żadna inna nie widziała ziemi swoich ojców. Wiele z nich wyrażało pragnienie oglądnięcia tej ziemi. Spotkanie nasze miało jednak za cel sięganie nie do wartości materialnych, czy nawet duchowych, ale doczesnych, pięknej Ukrainy. Chodziło nam o Chrzest — o piękno, jakie wyrasta z sakramentu chrztu i jakie każdy wierzący ma obowiązek nie tylko kochać, ale również rozwijać, niezależnie od tego, jak daleko od miejsca swojego chrztu ktoś się znajduje, a tym bardziej od miejsca chrztu swoich rodziców czy dziadów.

Rocznicę Chrztu można uczcić również występem folklorystycznym. I folklor narodu o tysiącletniej chrześcijańskiej kulturze w wielu swoich przejawach sięga korzeniami głęboko w tajemnicę chrztu. Choć rzadko, patrząc na taniec ludowy, słuchając jakiejś pieśni ludowej, nawet o charakterze religijnym, bezpośrednio uświadamiamy sobie, że korzeniami swoimi sięgają one w chrzest. Dlatego są ideologie, które usiłują te zjawiska rozłączyć. Prowadzą one nie tylko do zaniku folkloru, ale do zaniku tożsamości historycznej ochrzczonego narodu. Niezależnie od tej prawdy sądzę jednak, że najlepiej wartości chrztu możemy przeżyć obserwując je poza tym, co jest folklorem. Dlatego również i Chrystus rozważał o tajemnicy chrztu z Nikodemem w nocy, kiedy jest cicho, kiedy różne wartości doczesne wydają się odpoczywać. Z woli Chrystusa chrzest został jednak ubrany w pewne obrzędy. Wni-

kając więc w tajemnicę chrztu, sięgamy do obrzędów. W naszym wypadku są to obrzędy wypracowane przez Kościół Wschodni. I ten fakt nadaje obecności Ukraińców w Brazylii wielkie znaczenie. Gdybyśmy chcieli mówić o pluralizmie religijno-kulturalnym w Brazylii, to koniecznie musimy zauważyć tam akcent ukraiński. Jest on różny od akcentu polskiego, portugalskiego czy każdego innego narodu. Bez tego akcentu Bразylia w niektórych stanach byłaby uboższa. I dlatego patrząc na ukraińską emigrację w tym kraju, stawiamy pytanie ważne również dla innych narodowości: „Co Ukraińcy dali Brazylii?” Jest to pytanie o tyle ważne, że mówiąc o emigracji pytamy przede wszystkim, czego emigranci szukają w nowym kraju. Wówczas emigrant rysuje się w naszych oczach jak ubogi proszący o wsparcie. Patrząc na zjawisko emigracji, czasem uświadamiamy sobie fakt, że przy ubóstwie materialnym emigrant wwozi do nowego kraju bogactwo swojego ducha. Choć może również wносить z sobą zubożenie kultury duchowej. Najczęściej jednak te problemy nikną wobec pytania, jakich dóbr materialnych szuka emigrant w nowym kraju. Tak też ustawia problem historyk ukraińskich dziejów Kościoła w Brazylii. Píše on: „Napływali (Ukraińcy) tam (do Brazylii) od lat 1890 z Podkarpacia. Było to największe osiedlenie ówczesnej Galicji i Zakarpacia, jakie szukało w dalekich zamorskich krajach poratowania w ekonomicznej biedzie i marzyło o wzbogaceniu. (moje podkreślenia). Główną siłą przyciągającą galicyjskiego rolnika była ziemia, ziemia za bezcen, za darmo, ile chcesz...” (A. Wełykyj, *Istoria Sester Służebnyć*, Rzym 1968 s. 167). Z pewnością tzw. emigracja zarobkowa szuka pieniędzy. Pragnie się wzbogacić. W Galicji brakowało ziemi. Ludzie szukali ziemi. Jechali tam, gdzie ją można było znaleźć. Przy akcentowaniu jednak tak silnym faktu poszukiwania łatwo zapomnieć o tym, że emigrant nie tylko szuka wzbogacenia. On przywozi z sobą pewne dobra, które zostawia nowej swojej ojczyźnie. W Kurytybie mają miejsce festiwale folklorystyczne. Są to festiwale folkloru brazylijskiego. Mocno już zadomowionego w Brazylii. Nie byłoby jednak tego folkloru bez emigrantów. W rozliczeniach stuleci zanika problem, czy emigrant znalazł w Brazylii sto hektarów w miejsce półhektarowego gospodarstwa w Galicji, ale zostaje fakt, że ten emigrant wniósł w nowy kraj dobra, które się zrosły z innymi dobrami trwałymi kultury brazylijskiej. Czy nie należy zatem przesunąć ciężaru gatunkowego problemu z pytania: czego szukali, na pytanie: co dali? Tak np. w Stanach Zjednoczonych rozwój Kościoła katolickiego w wielkiej mierze jest zasługą niebogatych emigrantów polskich.

W cytowanym już kilka razy programie 26 Festiwalu Folklorystycznego Parany czytamy o polskiej emigracji: „Zaczynając od 1871 r.

zaczęli napływać do Brazylii Polacy pełni wiary, że zbudują tam nową ojczyznę. Przywieźli tu z sobą swoją wiarę, kulturę i nadzieję, swoje zwyczaje i swoją wytrwałość. Lud pokorny, ale odważny, jako nowi Brazylijczycy oddali się pracy i uprawie ziemi”. Ktoś, kto to pisał, zdawał sobie sprawę z tego, co znaczy przywieźć do jakiegoś kraju pracowitość, umiejętność pracy. Przecież jednym z obecnych, bardzo trudnych do rozwiązania problemów Brazylii jest konieczność nauczania wielu ludzi pracy, przekonania ich do pracy. Wielu mieszkańców tego bogatego w ekonomiczne możliwości kraju tylko dlatego żyje z zasiłków państwowych, że nie chcą pracować. Emigranci znad Wisły, ale nie tylko, również ci znad Dniestru i Sanu przywieźli do Brazylii wiele cnót i wartości, wśród nich umiejętność pracy. Obecnie jednak zwrócimy uwagę na wartości chrześcijańskie, jakie tam wnieśli Ukraińcy. Zresztą wnoszą je tam do dziś dnia. Ze strony polskiej główna fala emigracji brazylijskiej to byli ludzie epoki św. Br. Alberta, bł. Rafała Kalinowskiego, bł. Urszuli Ledóchowskiej, Sł. B. Bronisława Markiewicza, Sł. B. Anieli Salawy itd. Ze strony ukraińskiej to byli ludzie czasów odrodzenia duchowego ukraińskiej Cerkwi katolickiej. To byli ludzie reformy bazylianów w Dobromilu, która wydała między innymi O. Jeremiasza Łomnickiego (†1916), świątobliwego O. Antoniego Andrzeja Martyniuka (†1917), O. Melecjusza Mateusza Łonczyzny (†1933) i innych, zwłaszcza Sł. B. Andrzeja Szeptyckiego (†1944). Były to czasy Sł. B. S. Jozafaty Hordaszewskiej (†1919), założycielki Sióstr Służebniczek, świątobliwego kapłana diecezjalnego, ks. Cyryla Seleckiego (Siedleckiego — †1915) i wielu innych, których nazwisk nie znamy jedynie skutkiem trudnej sytuacji, w jakiej znajduje się obecnie Cerkiew ukraińska. Tych ludzi ożywiała ta sama wiara. Jedni według jej zasad ustawiali swoje życie na rodzinnej ziemi, drudzy przewozili ją za ocean. Dlatego też to, co przytoczono wyżej w odniesieniu do polskiej emigracji z powodzeniem może być zacytowane również w odniesieniu do Ukraińców „pełnych wiary” osiedlających się nad rzeką Paraną. Razem z swoją wiarą przywozili oni tam swoją kulturę, zwyczaje, pracowitość, nadzieję, wytrwałość itd.

Początki ich bytowania w Brazylii były bardzo ciężkie. Z pewnością nie znaleźli wiele z tego, co spodziewali się tam znaleźć pod względem materialnym. Nieprzebyte puszcze olbrzymich piniorów wymagały wielkiego nakładu sił i pracy, by je zamienić w ziemię orną. Żmije, tysiące much, różnych od europejskiego klimatu, czyniły pobyt w Brazylii znacznie uciążliwszym od galicyjskiej biedy. Bywały lata, że owoc pinioru był jedynym pokarmem, na jaki stać było emigrantów. Raz go pieczono, raz sporządzano z niego mąkę, raz spożywano gotowany. Patrząc dziś na gospodarstwa ich potomków, nie możemy sobie nawet wyobrazić, ile cierpienia i upokorzeń przeżyli ich dziadowie. Mimo

Jednak tych trudności potrafili oni przekazywać swoją ukraińskość czy polskość, napełnione tą wiarą, jaką wyznawali codziennie w „Wierzę w Boga” i w „Wiruju wo Jedynoho Boha”.

Dziś coraz częściej prawdy tej wiary wyznają w języku portugalskim. Zanik ojczystego języka staje się jakby znakiem potwierdzających to dawanie nowemu krajowi swoich trwałych wartości. Wśród tych wartości największą z naturalnych jest na pewno człowiek. Przez niego dokonuje się przekazywanie wszystkich innych wartości. Jednak wielu najmłodszych nawet, nie znających już języka swoich ojców, wie przynajmniej o swoim pochodzeniu. „Jestem pochodzenia polskiego” — powiedział mi po portugalsku może dziesięcioletni chłopiec w Ivaí. Jego kolega, włączając się w rozmowę, powiedział: „a ja jestem pochodzenia ukraińskiego”. Nie możemy mieć pretensji do nikogo, że codziennym językiem mieszkańców Brazylii jest portugalski. Obecnie ten język tym bardziej obejmuje wszystkich, że ponad nie zawsze najlepszej jakości drogami, które ułatwiały utrzymanie odrębności narodowej poszczególnych grup etnicznych, poprzez puszcze i olbrzymie pola uprawne pszenicy, kukurydzy, fasoli, czy plantacje kawy na falach elektromagnetycznych dociera wszędzie program telewizyjny, często o bardzo niskiej wartości kulturalnej i moralnej, formując mentalność i postawę człowieka. Cała Brazylia jest bowiem zelektryfikowana. Wspaniała, chyba największa elektrownia wodna na świecie, o mocy 12 milionów kilowatów, stanowi nie tylko przyciągający tysiące turystów do Foz Iguaçu ciekawy obiekt, ale przede wszystkim źródło energii zaopatrującej wielką część Brazylii w prąd elektryczny. Do zaszytych wśród puszczy ludzi szybciej dociera telewizja niż nauka czytania.

Mieszkańcy Brazylii są więc, lub stają się, Brazylijczykami niezależnie od tego, skąd przybyli. Emigrant oddaje nowej ojczyźnie samego siebie. Tak było zawsze. Tak jest również dzisiaj. Dlatego w kościele franciszkanów w Krakowie było kiedyś duszpasterstwo włoskie. Dziś jest tylko ślad tego duszpasterstwa — „kaplica włoska”. Dlatego również w wypełnionej po brzegi Ukraińcami „Połtawie” w Kurytybie na bis zasłużyła pieśń o brazylijskim sztandarze, a nie dumka znad Dniestru.

Uczestnicząc jednak w nabożeństwach ukraińskich w którejkolwiek z przeszło dwustu cerkwi w Brazylii odnosimy wrażenie, że jesteśmy wśród mieszkańców Ukrainy. Uczestnicy nabożeństwa to ludzie mocno osadzeni w tych wartościach religijnych, jakie z Galicji przywieźli ich ojcowie, czy dziadowie. Stawianie więc pytania, kiedy ukraińskie cerkwie w Brazylii będą tylko znakami ukraińskiej przeszłości, byłoby wielkim nieporozumieniem. Nie wydaje się jednak, żeby miało być nieuzasadnione.

W Ponta Grossa jest „kościół polski”. Stróżami jego są zakonnicy — sakramentyni — nowa gałąź, jaka powstała na pniu zakonnej wspólnoty założonej przez św. Juliana Eymard. W kościele jest stała adoracja Najśw. Sakramentu. W głównym ołtarzu, na tronie stoi Eucharystyczny Chrystus w przepięknej, złotej, kapiącej drogocennymi kamieniami i perłami monstrancji. W bocznym ołtarzu na antepedium widnieje napis: „Matko Boska Częstochowska, módl się za nami”. W ławkach kilka osób i ksiądz ze wspomnianej wspólnoty zakonnej adorują Najśw. Sakrament. Ksiądz poprosił mnie do zakrystii. Dowiedziałem się, że nie ma już w kościele polskich nabożeństw, choć Polacy najwięcej się przyczynili do powstania tego kościoła. Dziś im wystarczą nabożeństwa portugalskie. W jakim procencie z nich korzystają, trudno się dowiedzieć. Ale jest pewną rzeczą, że stając się coraz bardziej Brazylijczykami, przekazują Brazylii tę wiarę, jaką przywieźli znad Wisły.

Był czas, kiedy w szkołach wolno było używać tylko języka brazylijskiego, również na przerwach. W Tijuco Preto, niedaleko Prudentópolis, podczas przerwy w szkole panowała zupełna cisza. Szkołę prowadziły siostry Ukrainki. Dzieci prawie w całości były ukraińskie. Na co dzień rozmawiały w domu po ukraińsku. To był również język ich zabawy. Do szkoły przyjechała inspekcja państwowa. Czy można było narazić siostry i rodziców? Dzieci bawiły się zatem w milczeniu. Dziś można rozmawiać w języku swoich ojców, ale siła asymilacji często jest większa od najsilniejszych uczuć patriotycznych. W Ivaí dwu młodych robotników pracowało przy budowie kaplicy nowicjackiej Sióstr Służebnic. Zapytałem ich, czy nie są Polakami. Odpowiedzieli twierdząco, po polsku jednak nie rozumieli.

„Wy Polacy jesteście w o wiele szczęśliwszym położeniu” — powiedział mi jeden z ukraińskich księży w Brazylii. „Macie Polskę — dodał — i wasza emigracja ma punkt odniesienia”. Pomyślałem wówczas, że może to jest i tak. Ale uświadomiłem sobie zaraz, że choć ten punkt jest, to przecież z każdym pokoleniem emigracji staje się on dla niej czymś coraz dalszym. A potem przyszło mi na myśl, że przecież nasze czasy są świadkiem takiej emigracji, która z tego punktu odniesienia rezygnuje jeszcze przed opuszczeniem rodzinnej ziemi. Musimy żyć w czasach jakiegoś niesamowitego cofnięcia się na każdym polu, również na polu patriotycznych uczuć — pomyślałem. Dlatego mojemu rozmówcy odpowiedziałem, że tu chyba chodzi o coś innego i problem jest znacznie skomplikowany, niż by się na pierwszy rzut oka zdawać mogło. Obydwaj jednak zgadzaliśmy się z tym, że emigrant stały rzeczywiście to ten, kto zrezygnował z tej wielkiej wartości, jaką jest ojczyzna. I choć z niej może przywieźć z sobą wiele wartości, nawet większych od niej, bo wartości nadprzyrodzonych, ojczy-

zny przewieźć nie potrafi. Dlatego ją sobie tworzy. Zanim tego dokona, przeżywa wielkie sieroctwo.

3. Cerkiew grecko-katolicka

Emigracja ukraińska w Brazylii to prawie w całości greko-katolicy. Swoją organizacją, akcją duszpasterską, troską o budynki sakralne robią oni dzisiaj wrażenie imponujące. Stanowią wezwanie dla innych katolików, by umieli czynić podobnie. Jesteśmy świadkami rozkwitu Katolickiej Cerkwi Ukraińskiej w Brazylii. Wierni zamieszkują przede wszystkim stany południowe: Parana, S. Catarina, S. Paolo, Rio do Sul. W ostatnich latach obserwuje się jednak wewnętrzny ruch migracyjny. Wielu mieszkańców szuka ziemi i pracy, możliwości rozwoju i ułożenia życia w stanach północnych, zwłaszcza w Mato Grosso. Pociąga to za sobą problem niełatwy do rozwiązania w warunkach dużego rozproszenia na bardzo rozległym terenie. Możliwymi do uchwycenia śladami wędrówki idą za wiernymi siostry zakonne. Katechizują, uczą języka, uczą obrządku. W ten sposób przygotowują teren kapłanowi. Praca nie jest łatwa. Jest ona jednak tym bardziej konieczna, że ci ludzie nie mają możliwości korzystania z żadnej posługi kapłańskiej. Chodzi nie tylko o utrzymanie obrządku, ale w ogóle utrzymanie wiary.

Obecnie Kościół ukraiński w Brazylii zorganizowany jest w jedną diecezję (eparchię). Biskup rezyduje w Kurytybie przy katedrze św. Jana Chrzciciela. Droga do tej organizacji była długa i trudna. Łacińscy współbracia katolicy przez dziesiątki lat nie umieli zrozumieć duchowych potrzeb swoich współwyznawców obrządku wschodniego. Ukraińscy greko-katolicy stanowili w Brazylii coś nowego. Byli katolikami, należeli więc do Kościoła, który miał w tym kraju własną sieć administracyjną. Była to wszakże organizacja Kościoła łacińskiego. Ukraińcy nie byli ani przygotowani, ani skłonni do wejścia w tę organizację. Hierarchia brazylijska natomiast sądziła, że wystarczy jedna organizacja kościelna i jeden obrządek — ten, jaki napływający emigranci zastają w Brazylii, obrządek rzymsko-katolicki. Każdy katolik powinien się zmieścić w ramach organizacyjnych tego obrządku. Ukraińcy tymczasem pragnęli dalej pielegnować własne tradycje obrzędowe i własne zwyczaje wypływające z tysiącletniej tradycji swojego Kościoła.

Miejscowy Kościół nie był przygotowany do rozwiązania problemu w duchu zaspokojenia religijnych potrzeb emigracji. Wydaje się nawet, że nie był przygotowany do zauważenia problemu. Wprawdzie już od połowy XIX w. zauważono na najwyższych szczeblach hierar-

chicznych w Rzymie problem duszpasterstwa emigrantów, ale próby jego rozwiązania dotyczyły przede wszystkim krajów zachodnich. W wypadku Polaków usiłowali problem rozwiązywać polscy księża i zakonnicy. Nawet przy wielu trudnościach rozwiązywanie tego problemu w stosunku do emigrantów obrządku łacińskiego było łatwiejsze. Ostatecznie przybysze mieli z pozostałymi mieszkańcami Brazylii ten sam wspólny obrządek. Uczestnicząc w łacińskiej Mszy św., byli świadomi, że jest to taka sama Msza św., jak w kraju. Trudność leżała w nieznamości miejscowego języka. Ukraińcy stanowili problem bardziej skomplikowany. Duchowieństwo obrządku łacińskiego nie znało ani ich języka, ani obrządku. Problem mogli rozwiązać więc tylko księża ukraińscy. Oni też, jak już powiedziano, udali się za swoimi wiernymi do Brazylii. Do założenia odrębnej organizacji kościelnej było jednak jeszcze bardzo daleko. Zależąc od biskupa obrządku łacińskiego, musieli Ukraińcy nieraz zakosztować niezrozumienia i doznać wielu przykrości.

Dopiero w 1958 r. otrzymali Ukraińcy własnego biskupa w Brazylii, jednakże w ramach łacińskiej organizacji kościelnej. Biskupem został konsekrowany 15 sierpnia 1958 r. O. Józef Roman Martyneć, bazylianin. Bullą, „*Qui divino consilio*” z 1962 r. papież Jan XXIII utworzył egzarchat apostolski dla Ukraińców w Brazylii. Był to już ostatni krok do utworzenia osobnej diecezji. Pierwszym egzarchą został wspomniany biskup Martyneć. Papież Paweł VI w dniu 29 listopada 1971 r. podniósł egzarchat do rangi diecezji w ramach kurytybskiej łacińskiej metropolii kościelnej. Dotychczasowy egzarcha został ordynariuszem pierwszej ukraińskiej diecezji w Brazylii. Dano mu od razu do pomocy biskupa koadiutora w osobie O. Efrema Krywyja, bazylianina. Został on konsekrowany na biskupa 13 lutego 1972 r. Po rezygnacji biskupa Józefa Martyniucia w dniu 10 marca 1978 r. biskup Efrema został jego następcą na kurytybskiej stolicy biskupiej obrządku wschodniego.

Diecezja ma Wyższe Seminarium Duchowne pod patronatem św. Józafata Kuncewicza w Kurytybie. Studiuje tu stale kilku, kilkunastu, a nawet więcej kleryków. Małe Seminarium Duchowne diecezji znajduje się w miasteczku Mallet, w Paranie Środkowej. Obecnie wychowuje się tam 40 chłopców.

Katedrę wybudowano w latach 1954—1956. Ostatnio została ona pięknie odnowiona.

Annuario Catolico do Brasil z 1985 r. wylicza 17 parafii obrządku bizantyjsko-ukraińskiego oraz 3 rektoraty pod zarządem duchowieństwa diecezjalnego w Brazylii. Do tego należy jednak dodać jeszcze 10 parafii obsługiwanych przez bazylianów oraz 1 klasztor bazylikański bez parafii. Razem więc w sieci parafialnej Cerkwi ukraińskiej w Bra-

zylili mamy 27 parafii. Sieć ta zatem nie jest zbyt gęsta. Nie ma jednak na tyle kapłanów, żeby pomnożyć liczbę placówek parafialnych. Księża diecezjalnych jest tylko 14. O bazylianach powiemy nieco więcej w dalszym ciągu artykułu. Sama statystyka nie oddaje jednak właściwego obrazu diecezji, a jeszcze trudniej byłoby wyobrazić sobie na podstawie liczby parafii zakres pracy duszpasterskiej. Trzeba bowiem pamiętać, że obszar oddziaływania duszpasterskiego tych placówek administracyjnych przerasta swoją wielkością kilkakrotnie terytorium Polski. Na wschodzie granica diecezji opiera się o Atlantyk, na zachodzie o zachodnią granicę Brazylii, a nawet ją przekracza sięgając do Paragwaju (Asuncion), na południu wytycza ją polityczna granica z Argentyną, na północy zaś gubi się wśród gorących przestrzeni Mato Grosso i Goias. Objęcie obsługą duszpasterską tak wielkiego terenu byłoby niemożliwe, gdyby każda z parafii nie posiadała kilku lub kilkunastu cerkwi. Za tymi 27 parafiami kryje się ponad dwieście cerkwi. Oprócz cerkwi głównej, nazwijmy ją „macierzystą”, znajdują się cerkwie filiane, co do wielkości nie mniejsze od tamtej, w tzw. „kolo-niach”. W niejednym wypadku niedaleko nich znajduje się dom Sióstr Służebnic, które na co dzień służą ludziom w szkole, ośrodku zdrowia, czy chorym po domach. Uczą dzieci i młodzież religii. Kapłan dojeżdża tu raz na dwa, trzy, nawet pięć tygodni. OO. Bazylianie mają do obsługi ponad 140 cerkwi. Duchowieństwo diecezjalne około 60. Znaczna przewaga liczebna zakonników w stosunku do duchowieństwa diecezjalnego tłumaczy się wcześniej wypracowaną organizacją pierwszych. Dzięki niej mogli oni wcześniej oprzeć swoją obecność w Brazylii na miejscowych powołaniach.

Duże odległości między poszczególnymi cerkwiemi również utrudniają pracę. Do tego dochodzą nie zawsze najlepsze warunki klimatyczne. Latem upały, zimą ulewne deszcze wyczerpują misjonarzy i misjonarki. Różne choroby reumatyczne w stosunkowo młodym wieku nie należą do wyjątków. A przy tym komunikacja, mimo że w Brazylii bardzo łatwo jest się poruszać, gdyż połączenia autobusowe czy samolotowe działają bardzo sprawnie, nie należy do przyjemności. By móc poruszać się szybko, co w pracy misyjnej na kilku lub kilkunastu placówkach jest koniecznością, trzeba posługiwać się własnym autem. Tymczasem wiele dróg nie ma jeszcze asfaltowej nawierzchni. Konieczność wyciągania samochodu z błota nie należy do rzadkości.

4. Nowa cerkiew

Do południa owej niedzieli — 16 sierpnia 1987 r. — wzięliśmy udział w poświęceniu cerkwi św. Michała Archaniola w Linha Vitoria nie-

daleko Cruz Machado, około 100 km od Dorizonu, w Stanie Parana. Z Linha Vitoria śpieszyliśmy na pogrzeb, cały czas wśród burzy. Zaczęła się ona punktualnie o godzinie dziesiątej. Pół godziny przedtem wierni obydwu obrządków z Linha Vitoria i okolicy przywitali uroczystie biskupa Efrema przemową po ukraińsku i wręczeniem kwiatów. Po wejściu do cerkwi zaczęła się Msza św. O godzinie dziesiątej, tak samo jak burza. Pod przewodnictwem Arcypasterza kurytybskiej eparchii koncelebrowali: O. Dionizy — miejscowy proboszcz, O. Metody — wikariusz parafii União da Vitoria i niżej podpisany. Huk grzmotów i trzask uderzającego o blaszany dach cerkwi gradu mieszały się z melodiami śpiewów mszalnych. Występował chór cerkiewny z União. Chóry amatorskie podobne są na całym świecie. Przede wszystkim śpiewają z wielkim przekonaniem. Tu oprócz przekonania „artystycznego” dochodziła jeszcze wielka wiara śpiewaków.

Na polu było ciemno, jak w nocy. W cerkwi co pewien czas gasły światła. Wydawało się, że przy huku burzy Ks. Biskup nie będzie mógł wygłosić kazania. Podczas śpiewu Ewangelii zaczęło się jednak rozwidniać. Burza przechodziła. Ks. Biskup mówił o budowaniu Bożej świątyni, o jedności ludu Bożego, o Milenium Chrztu Ukrainy. Jeżeli gdzie, to tam w niewielkiej Linha Vitoria tę jedność ludu Bożego można było odczuć szczególnie. Cerkiew budowali Ukraińcy, Polacy, Portugalczycy, Brazylijczycy germańskiego pochodzenia. W czytanej liście najwybitniejszych dobrodziejów mieszały się nazwiska polskie, ukraińskie z romańskimi i germańskimi. Olbrzymia większość wioski to jednak Ukraińcy. Cerkiew stanęła dzięki ich inicjatywie, zwłaszcza dzięki inicjatywie ich proboszcza O. Dionizego Załuskiego.

Po zakończeniu Mszy św. Ks. Biskup udzielił jeszcze poszczególnym wiernym błogosławieństwa i rozdawał pamiątkowe medaliki, wydane z okazji Milenium Chrztu Ukrainy, z wyobrażeniem Matki Bożej Nieustającej Pomocy z jednej i z godłem Ukrainy z drugiej strony. My tymczasem wsiedliśmy do samochodu, aby wśród padającego deszczu i wzmagającej się z drogą burzy, którą dopędziliśmy, zdążyć na pogrzeb śp. Mikołaja.

5. Pogrzeb śp. Mikołaja

Śp. Mikołaj Proszyra już na kilka tygodni wcześniej zapowiadał, że umrze w dzień Wniebowzięcia Matki Bożej. Rzeczywiście tak się stało. Na pogrzeb zjechało się kilkadziesiąt Sióstr Służebnic. Mikołaj był ojcem S. Prowincjalnej. Msza św. pogrzebowa rozpoczęła się z półgodzinnym opóźnieniem. Ciało zmarłego trzeba było przywieźć z wioski odległej o dziesięć kilometrów od Dorizonu, gdzie znajduje się główna

cerkiew parafialna. Samochód z ciałem ugrzązł po drodze w błocie. Stracono sporo czasu na jego wyciąganiu i wypalono prawie wszystką benzynę. Zapasu starczyło jedynie na dojechanie do cerkwi. Cerkiew była pełna ludzi. Śpiewy mszalne, Parastas i Ostatnie Pożegnanie odprawiono zgodnie z Rytuałem, jednak nie po cerkiewno-słowiańsku, ale po ukraińsku. Siostry wykonały bardzo pięknie wszystkie śpiewy liturgiczne. Zanim wyruszyliśmy na cmentarz, musieliśmy jeszcze poczekać kilkadziesiąt minut. Trzeba było poszukać gdzieś i pożyczyć benzyny, a to była niedziela. Tymczasem w dalszej i bliższej okolicy szalała burza. Wydawało się, że czeka jedynie na zakończenie pogrzebu, żeby nadciągnąć nad Dorizon. Tu przez kilka godzin było cicho. Coraz bardziej jednak zdawaliśmy sobie sprawę z tego, że nie zdążymy odprawić pogrzebu przed jej nadejściem. Do cmentarza było co najmniej cztery kilometry. Śp. Mikołaj prosił przed śmiercią, żeby go pochować na cmentarzu położonym najbliżej jego wioski. Drogi tymczasem robiły się coraz bardziej błotniste. Udało się nam przejechać „garbuskiem” oddzielające cmentarz od Dorizonu wzgórza. Samochód z ciałem zmarłego zatrzymał się około pół kilometra od cmentarza. Niebo w międzyczasie pokryło się gęstymi chmurami. Wydawało się, że nadeszła noc. Wśród grzmotów i ulewy przeniesiono trumnę z samochodu na cmentrz. Melodie śpiewów pogrzebowych zagłuszały grzmoty. Niebo rozświećlały bez przerwy błyskawice. Czy może być wspanialsza oprawa do rozmyślenia o rzeczach ostatecznych? „Pieczętując” grób modliliśmy się słowami Liturgii. „Pańska jest ziemia i wszystko, co ją napelnia, świat cały i wszystko, co na nim żyje”.

Jak często zapominają ludzie, że ziemia należy do Pana! Opuszczając cmentarz, aby wśród ostatnich błyskawic wsiąść do samochodu, myślałem o Panu, który rozdziela ludziom ziemię. On przenosi ich znad Wisły, Sanu, Dniestru nad Paraną. To On rządzi ziemią. Jest wspaniale i dobrze, jeżeli wśród różnych przenosin na tej ziemi ludzie nie gubią tej prawdy. Ona jest stale aktualna, zarówno wówczas gdy ciało zmarłego składamy do ziemi, jak i wówczas, gdy żyjąc jeszcze na tej ziemi staramy się na co dzień postępować według Ewangelii. I to nam przypomina Milenium, na które składa się pielgrzymowanie tych, którzy w ciągu tysiąca lat wierzyli i już odeszli, jak i tych, którzy jeszcze odbywają swoją życiową pielgrzymkę z wiarą podobną do tej, jaką miał Mikołaj, który był przekonany, że u kresu życiowej pielgrzymki spotka Maryję wziętą do nieba. Sobór Watykański II mówi, że Ona „opiekuje się braćmi Syna swego, pielgrzymującymi jeszcze i narażonymi na trudy i niebezpieczeństwa”.

Przy świetle błyskawic wypadło nam wracać z cmentarza do domu i wyciągać „garbuska” z błota. Najwięcej trudu w to dzieło włożyły siostry. Wyglądały, jak pracownice cegielni. Potem się rozjaśniło,

ale nie na długo. Około godziny dziewiętnastej wróciły chmury, które nam towarzyszyły przez całą drogę z Dorizonu do Ponta Grossa, około 150 km. Ciemności nocne, pioruny, ulewa i błyskawice zmuszały nas co pewien czas do zatrzymywania się w drodze. Nie było żadnej widoczności. Do domu przybyliśmy dopiero na północ.

6. Świątynie

Za pierwszymi emigrantami świeckimi z Ukrainy przybyli do Brazylii księża, najpierw diecezjalni, a potem bazylianie. Pierwszymi z duchowieństwa diecezjalnego, którzy przybyli do Brazylii byli ks. Mikołaj Mychałowycz i ks. Nikon Rozdolśkyj. Dzięki ich pracy już w 1896 r. stanęły cerkwie w Serra de Tigre koło Dorizonu i w Rio Claro. Pierwszą z nich widziałem. Dobrze zachowana wygląda jakby żywcem przeniesiona z Lubaczowskiego. Od naszych cerkwi różni się tylko tym, że jest z desek. Bardzo czysta, nastrojowa. Stoi na wzgórzu, z którego oglądnąć można całą okolicę. Miejscowość jednak coraz bardziej się wyludnia. Mieszkańcy albo przenoszą się do miast, albo gdzieś dalej szukają pracy i chleba. Droga do wioski z Dorizonu — ponad 4 km — jest jeszcze miękka. Po ulewnym deszczu trudno nią przejechać. Ale w tym dniu, gdy tam byłem, było sucho.

Po oglądnięciu cerkwi idziemy na cmentarz. Skromne, ale piękne nagrobki świadczą o długiej, prawie stuletniej historii. Napisy na nich cyrylicą mówią o starych korzeniach sięgających do rodzinnego kraju i kultury. Ileż dowodów siły tych korzeni można spotkać w Paranie i w Santa Catarina!

Są one tak silne, że kiedy wjeżdżamy do wspomnianej Serra de Tigre, Dorizonu, Mallet, Tijuco Preto, Antonio Olinto, Marcondes, Barra Bonita i wielu, wielu innych miejscowości, mimo woli pytamy, czy to nie jest Ukraina? Pierwszy akcent w krajobrazie stanowi cerkiew. Nierzadko na widnokręgu rysuje się wieża neogotyckiego kościoła. To kościół polski — informuje siostra. Te dwie świątynie wydają się prowadzić dialog rozpoczęty kiedyś na rodzimej ziemi, jeszcze na długo przed tym, zanim pierwsi emigranci z jednej czy drugiej strony przybyli do Brazylii. Dialog nieraz pełen bólu i wzajemnego zrozumienia, nieraz gwałtownie przerywany przez kogoś trzeciego, kto się obawiał tego dialogu. Tu te świątynie wzajemnie się uzupełniają. W ich dialogu nie ma już tych akcentów, które w Galicji zamieniały go nieraz w kłótnię. W jedną niedzielę zbierają się ludzie w cerkwi, w drugą w kościele — mówi S. Przełożona w Marcelinie. Nie ma na tyle księży polskich, żeby usłużyć swoim wiernym każdej niedzieli. I nie ma również na tyle księży ukraińskich.

Tu i ówdzie stara cerkiew ustępuje miejsca nowej. Nowa jest już murowana. Przybyszowi z Europy, gdzie patrzy się na wiek każdej ściany, wydaje się żal tych starych cerkwi z desek. Swoją bryłą architektoniczną uwieczniły one tyle kształtów cerkwi z rodzinnej ziemi! Zbyt kosztowna jednak byłaby konserwacja. Dlatego tu i ówdzie w miejsce starych cerkwi z desek wchodzi nowe cerkwie murowane. One też nawiązują do stylu cerkwi z rodzinnej ziemi. Podobnie jak cerkwie drewniane są lżejsze od dewnianych cerkwi w ojczyźnie, gdyż nie ma w nich tych pięknych grubych belek, jakie mają nasze cerkwie, tak również cerkwie murowane są lżejsze od cerkwi na Ukrainie. W Brazylii buduje się ściany na grubość jednej cegły.

Wchodzimy do wnętrza świątyni. Wewnętrzny układ przestrzeny nie różni się niczym od tego, który możemy obserwować w Hrebennem, Werchracie, w okolicach Przemyśla. Nie widziałem w Brazylii cerkwi w „stylu łemkowskim”. Mówiono mi, że jest w którejś miejscowości taka cerkiew. Czasem brazylijskie cerkwie nie mają ikonasu. Jeżeli on jest, zapominamy, że znajdujemy się kilka tysięcy kilometrów od ziemi, z której dana cerkiew wyrosła. Na ołtarzu leży ewangelarz w języku starocerkiewnym. W liturgii dziś nie używają już tego języka. Za ciężko byłoby wiernym uczyć się dwu języków. Do liturgii wszedł język ukraiński. Ale ewangelarz w języku starocerkiewnym pozostał, choć do czytania służy mały ewangelarz ukraiński. Pięknie ozdobiony ewangelarz z tekstem starocerkiewnym służy do uroczystego wniesienia Ewangelii. Znak Słowa, które jest wieczne, niezmiennie, choć z biegiem wieków zmieniają się języki, w jakich jest Ono wypowiedane.

Pojawiają się również coraz częściej oprócz ukraińskich mszaliki dwujęzyczne — ukraińsko-portugalskie. Niektórzy wierni nie znają już języka ukraińskiego. Ale mszaliki te służą również wiernym obrządku łacińskiego, którzy korzystają z posługi religijnej w cerkwi. Są to Portugalczycy, Niemcy, Polacy, Włosi.

Bley Pombas leży niedaleko Craveiro, w stanie S. Catarina. Byliśmy tam w sobotę. Tylko dzięki temu nie mieliśmy przygód w drodze. W niedzielę bowiem padał rzęsimy deszcz. Rozmiękłe drogi nie pozwoliłyby na oglądnięcie cerkwi w tamtej okolicy. Skutkiem deszczu również i owej niedzieli o wiele mniej ludzi wzięło udział w prymicjach O. Mariusza Jachowycza, bazylianina. Na prymicje nie mogłem zostać, jako że w sobotę wieczór zaczynaliśmy w Ponta Grossa nową serię rekolekcji. Z przygotowań do prymicji w cerkwi i w domu prymicjanta można było poznać, że wszystko odbędzie się tak, jak w rodzinnej krainie. Ale wróćmy do cerkwi w Bley Pombas. Przed cerkwią stało kilka grup ludzi. Przynieśli dzieci do chrztu. Byli to Ukraińcy i Portugalczycy. W cerkwi tymczasem O. Ignacy, bazylianin, błogosławił mał-

zeństwo. Potem usłuży ludziom czekającym z dziećmi na polu. Ukraińskie cerkwie w wielu wypadkach to miejsca święte, gdzie się spotykają różne języki i obrządki, ale w tej samej wierze i miłości. Najważniejsza rzecz, że jest kapłan, który usłuży w imieniu tego samego Chrystusa i tego samego Jego Kościoła.

W cerkwi na ołtarzu, obok Ewangeliarza, leży krzyż. Czcigodny, stary, nieraz jeszcze z tych krzyżów przywiezionych ze Lwowa, wycałowany z okazji różnych modlitw i nabożeństw. Zawsze znaczeniem swoim teologicznym sięga tamtych chwil, gdy w obecności relikwii św. Krzyża naród ruski przyjmował sakrament chrztu świętego. W zakrystii oglądamy płaszczenicę — obraz Chrystusa złożonego do grobu. Spotykamy w cerkwiach jeszcze płaszczenice malowane na Ukrainie. Dziś są to już zabytki. Do celów liturgicznych służy płaszczenica namalowana w Brazylii. Na ścianie prezbiterium lub w zakrystii cerkwi nie rzadko wisi stary obraz. Na pierwszy rzut oka wydaje się nieciekawym. Oleodruk. Czasem wartościowszy sztych. To kopia Cudownego obrazu Matki Bożej Hoszowskiej. Spotykamy ją w wielu cerkwiach i domach sióstr. Ten obraz jest bardzo podobny do obrazu Matki Bożej Częstochowskiej. Brakuje tylko na twarzy tych dwu rys, charakterystycznych dla Jasnogórskiej Pani.

Z jakąś ogromną wiarą ukraińscy emigranci i ich duszpasterze wieźli za Ocean różne przedmioty kultu. Przetrwały niektóre z nich do dzisiaj jako jej znaki. Dziś buduje się w Prudentopolis Ukraińskie Muzeum. Tam będzie się gromadzić, ocalać te dowody korzeni, z jakich wyrosła wspólnota stanowiąca bez wątpienia bardzo żywą część katolickiego Kościoła w Brazylii.

Tętniący życiem Kościół, jeżeli tylko ma wolność, tworzy na polu sztuki religijnej. Ukraińcy w Brazylii mają możliwość rozwoju na tym polu. Dlatego do cerkwi w tradycyjnym stylu dołączają coraz to nowe cerkwie w stylu nowoczesnym. Do nowoczesnej architektury nawiązuje np. cerkiew w Irati. Sama bryła cerkwi — sześcian — nie jest najciekawsza, ale za to w miejsce tradycyjnej kopuły wprowadzono „świat”, jaki kapłan rozciąga nad darami chleba na patenie podczas przygotowania darów do Najśw. Ofiary.

Nie można zapominać o ikonach. Nawiązują one do tradycji rodzimych. Ikonostasy w Prudentopolis, Itapara, Marcelina itd. nadają swoim cerkwiom ten swoisty nastrój, jaki możemy odczuć w ocalałych cerkwiach koło Przemyśla czy Jarosławia. Są jednak również ikony zasługujące na szczególną uwagę. W Antonio Olinto jest ikona Matki Bożej. Cieszy się szczególnym kultem. Słynie łaskami. Wyhaftowano ją z koralu, jakie kiedyś emigrantki przywiozły z Galicji. Ta ikona, to jakby synteza dziejów tej biedy, jaka wyprowadziła galicyjskie Ukra-

inki z ich ziemi, by szukały możliwości życia za morzem. Za poszczególnymi koralami sięgamy do tych chat, gdzie na ścianach wisiały obrazy Maryi, zdobione ręcznikami pięknie haftowanymi, albo tymi koralami, które złożyły się na obecną ikonę. Dwie ikony haftowały z drogocennych kamieni i pereł polskie siostry Rodziny Maryi — S. Bronisława i S. Gerarda Baracz. Obydwie ikony ukazują Matkę Bożą z Dzieciątkiem. Jedna ikona znajduje się w cerkwi w Kurytybie, druga w Pitanga, pięknym i czystym miasteczku w środkowej Paranie. W blasku słońca rozświetla je swoimi kopułami stojąca na wzgórzu cerkiew. Jest tu kilka łacińskich kościołów. Nikną one jednak gdzieś wśród miejskich budynków przez swą nowoczesną architekturę. Cerkiew stanowi zasadniczy akcent architektoniczny i religijny miasta.

Ukraińcy w Brazylii mają również swoje sanktuaria, miejsca pielgrzymkowe. W niektóre uroczystości kościelne ściągają do nich liczniej pielgrzymi. Są to Iracema w stanie S. Catarina i Itaparã, kilkadziesiąt kilometrów na zachód od Irati w stanie Paraná. Do Iracemy jedziemy z Ponta Grossa przez Palmeirę, Lapę, Campo do Tenente, Mafre i Itaio-polis. Nie ma czasu, żeby zbaczać do poszczególnych miejscowości. Wstąpiliśmy tylko do Itaio-polis. Siostry mają tu szpital. Spotkałem dobrze mówiących po polsku naszych rodaków. Mieszka ich zresztą bardzo dużo w mieście jak i okolicy. Sąsiednie miasteczko — Paraguaçu, nieoficjalnie nazywają Warszawą. Kościołów polskich nie mogłem oglądać, były bowiem zamknięte. Campo do Tenente nie zwraca szczególnie naszej uwagi. Zanim jednak dojechaliśmy do niego, zboczyliśmy z głównej drogi do osiadłych w sąsiednich lasach trapistów. Klasztor liczy chyba kilkanaście lat. Założyli go Amerykanie. W kościele postawionym w kształcie piramidy modlił się w półmroku jakiś mężczyzna. Może kandydat do wspólnoty. Parę informacji o życiu zakonnym wspólnoty udzielił nam O. Franciszek, założyciel klasztoru. Niedawno wrócił ze szpitala. Poranili go jacyś napastnicy. W dniu naszych odwiedzin zakonnicy odprawiali rekolekcje. Prowadził je benedyktyn z Rio de Janeiro. Główny temat rozważań stanowił problem wytrwania. Niezwykle ważny problem życia zakonnego na Zachodzie, w Brazylii również.

„Odeszli prawie wszyscy, którzy nawprowadzali nowości po Soborze Watykańskim II” — mówił mi jeden z sakramentynów, którzy się odłączyli od reszty zakonu, nie mogąc przyjąć nowych zwyczajów. Sam O. Franciszek u trapistów, wracający na miejsce, gdzie mu groziła utrata życia, może stanowić przykład wytrwania niezależnie od największych trudności. Przyczyną napadu miała być według jednych nienawiść wzbudzona u biednych przez to, że trapiści wykupili olbrzymi kawał ziemi, według innych — taka sama nienawiść, ale ze strony bogaczy. Trapiści pragną objąć modlitwą i jednych, i drugich.

Wreszcie Iracema. Wzdłuż drogi co pewien czas widać w zagrodach budowle przypominające bunkry na odpady promieniotwórcze. To są piece do wypalania węgla — objaśnia S. Prowincjalna. W Brazylii używa się jeszcze powszechnie węgla drzewnego. Ukraina znana była z węglarzy. W Brazylii mają oni i więcej możliwości produkcji i więcej możliwości zbytu węgla. Brazylijczyk nie wyobraża sobie „churasco” — mięsa pieczonego na ogniu, jeżeli nie byłoby to na węglu drzewnym.

Był już wieczór, gdy podjechaliśmy pod dom sióstr. Jak wiele innych domów sprzed kilkudziesięciu lat, i ten klasztor, to duża budowla z desek. Obok powstaje nowy dom murowany. Dotychczasowy wymagałby za dużo remontu, żeby mógł jeszcze służyć przez jakiś czas.

Iracema nie należy do wielkich wiosek. W dziejach Ukraińskiej Cerkwi w Brazylii zaznaczyła się jednak w sposób szczególny. Tu przez jakiś czas było seminarium bazylińskie. Tu powstał jeden z pierwszych dwu domów Sióstr Służebniczek w Brazylii. I tu jest jedno z dwu tamtejszych sanktuariów brazylijskich. Pracę duszpasterską wśród Ukraińców w Iracemie rozpoczął w 1897 r. O. Sylwester Kizyma, bazylianin. Na stałe jednak zamieszkał tu dopiero w 1903 r. O Klemens Brzuchowski. W ciągu roku postawił on monastyr, a w latach 1907—1910 w miejsce dotychczasowej kaplicy zbudował obszerną cerkiew. Wszystkie budynki były z drzewa. W następnych latach postawiono obok cerkwi dużą dzwonnice, na wzór peczerskiej w Kijowie. Klasztor nazywano „peczerską ławrą”, czasem „Jasną Górą”. Zarówno cerkiew, jak i klasztor stały rzeczywiście na wysokim wzniesieniu, z którego można sięgać wzrokiem daleko na sąsiednie wzgórza. Tę górę nazywano „Jasną” w nawiązaniu do Jasnej Góry Hoszowskiej. Zabudowania klasztorne wraz z cerkwią spłonęły doszczętnie 1 maja 1955 r. Odbudowę zajął się O. Piotr Balcar. W latach 1955—1959 stanęła nowa, murowana cerkiew, obok niej wystarczająco wielki, jednopiętrowy klasztor. Za cerkwią wystawiono duży budynek rekolekcyjny. Wszystkie te budowle stanęły u podnóża góry, na której stał dotychczas klasztor. Na niej natomiast rozmieszczono Drogę Krzyżową z pięknymi murowanymi stacjami-kapliczkami. Na szczycie wzniesienia, gdzie stała niegdyś cerkiew, wystawiono kaplicę Ukrzyżowania. Na południowym stoku wzniesienia sporządzono grotę Matki Bożej z Lourdes, która cieszy się dużym kultem w wielu ośrodkach ukraińskich w Brazylii. Zresztą w samym Lourdes we Francji Ukraińcy wystawili również cerkiew dla swoich pielgrzymów.

W Iracemie powstała więc Kalwaria, do której pielgrzymują Ukraińcy z całej Brazylii, ale przede wszystkim mieszkańcy dziesięciu „kolonii” rozsianych w zasięgu oddziaływania duszpasterskiego miejscowych

bazylianów. Miejscowy klasztor jest bowiem również ich siedzibą. Droga do poszczególnych kolonii nie jest łatwa. Asfaltu nie ma. Gdy jest sucha, nawierzchnia jest twarda, w porze deszczowej zamienia się w grząskie błoto. Nierzadko droga jest wąska i prowadzi nad głębokimi, sięgającymi nawet do kilkuset metrów przepaściami. Podróżowanie misjonarza w tych warunkach łączy się niejednemu raz z niebezpieczeństwem.

Drugą Kalwarię ukraińską i zarazem sanktuarium w Brazylii wystawił również ten sam O. Piotr Balcar w Itaparã, kilkadziesiąt kilometrów od Irati. Droga Krzyżowa w tej Kalwarii prowadzi z doliny, gdzie rozsiadła się wioska, prosto ku nowej, pięknej, położonej na wzgórzu cerkwi Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Zakonnicy tu nie mieszkają. Dojeżdżają z Prudentopolis. Na stałe przebywają tu siostry. Uczą dzieci, katechizują, prowadzą ośrodek zdrowia z dobrze wyposażoną apteką i gabinetem dentystycznym. Pomagają w duszpasterstwie.

Stoimy na wzgórzu, obok pięknej dzwonnicy, z S. Przełożoną miejscowego domu, S. Bernardetą. Zwracając moją uwagę na wspaniałe wykrojone na przeciw nas góry, S. Przełożona mówi, że jeden z prefektów Irati powiedział raz, iż inne miejscowości polecił P. Bóg stworzyć aniołom. Itaparã stworzył osobiście. Bez żadnej wątpliwości krajobraz jest wspaniały. Wkomponowana w to naturalne piękno cerkiew podkreśla tylko prawdę o Twórcy wszelkiego piękna.

W dolinie wije się rzeka. Tam też rozmieściły się domy gospodarzy. Jak w wielu brazylijskich miejscowościach również i tu spacerujące po wiosce świnki przypominają przybyszowi o dobrze rozwiniętej w Brazylii hodowli zwierząt. Na dole również buduje się nowy — łaciński kościół. „Czy dużo tu jest Polaków”? — zapytałem S. Przełożoną. „Było dużo” — odpowiedziała — „prawie wszyscy jednak ukrainizowali się”. Wspólna modlitwa, wspólna dola, praca miejscowych sióstr, wspólne, razem rozwiązywane problemy wytwarzają jeden naród. Spotykają się w nim dwa milenia, jedno odbyte w 1966 r., drugie świętowane obecnie. Patrząc ze wzgórza Itaparã, gdzie nad doliną błyszczą swoimi kopułami cerkiew Matki Bożej Nieustającej Pomocy, a w dolinie lśni czystą wodą wijąca się rzeka i gdzie w stalowych kopułach cerkwi przeglądają się okoliczne góry, myślałem o tych Mileniach i o tych, których P. Bóg łączy w jedno siłą jednej wiary i siłą siostry Służebnicy poświęcającej się dla potrzebującego człowieka.

Mówiąc o ukraińskiej sztuce w Brazylii, trzeba wspomnieć również bazylikańską księgarnię i sklep z pamiątkami w Prudentopolis. Jedyne świadomość lotu przez Atlantyk nakazała mi ograniczyć hojność O. Ihumena, który chciał mnie obdarzyć wielu dużej wartości pamiąt-

łami. Ale mówiąc o tej kulturze, nie można milczeniem pominąć wyszywanek. Jest to sztuka wybitnie ukraińska. W Prudentopolis siostry cierpliwie uczą jej swoje wychowanki. Można podziwiać prace dziewcząt już ze szkoły podstawowej. Kobiety kochają tę sztukę. Widziałem w Brazylii wiele wyszywanek najwyższej klasy. W Prudentopolis olbrzymia wyszywanka, chyba 6—7 metrów długości, ponad pół metra szerokości, zachwyca odwiedzających cerkiew. Ma służyć jako koronka do obrusu wokół ołtarza. Hafciarka wyszyła ją podobno w rekordowym tempie 7 miesięcy. Podziwiać trzeba wytrwałość, cierpliwość i precyzność w wyszywaniu maleńskich krzyżyków, czy kwadracików. To też przywieźli ci ludzie ze swojego kraju o tysiącletniej kulturze.

7. Modlitwa

To był zwykły piątek. Do Paulo Frontim przybyliśmy już pod wieczór. Wszedłem do cerkwi. Za pół godziny miała wyjść Msza św. Uderzyła mnie, jak na dzień powszedni, duża liczba wiernych. Mogło być do stu osób. Śpiewali ukraińskie pieśni religijne. Ci ludzie muszą czuć potrzebę modlitwy. Może to wypływa z umiłowania swojej tradycji. Ale za mało by było widzieć tylko w tradycji siłę prowadzącą tych ludzi na Mszę św. w dzień powszedni. Tu musi być wiara. Ona ich jednoczy. Ona pomaga ochraniać dobra, jakie ich ojcowie lub dziadkowie wywieźli z ziemi ojczystej. Tę wiarę wyśpiewują w pieśniach, wypowiadają w modlitwach, przede wszystkim jednak w liturgii. To liturgia pomaga im przeżywać wartości płynące z Tysiąclecia Chrztu. Ale oprócz liturgii Ukraińska Cerkiew ma modlitwy, które silniej niż ogólnokościelne modlitwy liturgiczne nawiązują do wartości narodowych.

Mam przed sobą trzy „molebny”, czyli układy nabożeństw, jakie wierni śpiewają w Brazylii. Ich tekstami posługiwaliśmy się również w nabożeństwach poza Mszą św. podczas naszych rekolekcji. Pierwszy z nich to molebeń do Najśw. Bogurodzicy, wydany w Brazylii w Prudentopolis w 1985 r. We wprowadzeniu do niego O. Metody Nyczka, bazylianin, napisał: „Chrystusowa wiara jest największym darem dla naszego narodu. Żyjemy w atmosferze przygotowań do jubileuszu tysiąclecia chrztu naszych przodków. Już w pierwszych dziesiątkach lat naszego chrześcijaństwa książę Jarosław Mądry oddał w opiekę Bogurodzicy miasto Kijów i nasz naród. W troparach i stychyrach tego molebnia wyśpiewujemy historię opieki Matki Bożej nad naszym narodem”. Idziemy za pięknymi melodiami i treścią modlitwy. „Tyś płakała nad nami w świętych ikonach swoich i cudownie ocaliła wiele siół i miast od zagłady i zguby. Wlej w nasze serca nadzieję prawdziwej radości i dodaj siły w walce. Zasłoń nas przed wszelkim złem swoim

świętym płaszczem". Wiara, jaką przez tysiąc lat pielęgnowano na Ukrainie i jaką przewieziono za Ocean, jest przepojona treściami maryjnymi. Ona dodaje siły, gdy trzeba bronić największych wartości. Może dlatego cerkiew grecko-katolicka tak chętnie zaprowadziła u siebie nabożeństwa majowe i październikowe, choć nadała im postać zupełnie w stylu modlitw Kościoła Wschodniego. Najczęściej patrzymy na historię tego narodu przez pryzmat walk, jakie tam się toczyły, nieraz przeciw wspólnemu wrogowi Rzeczypospolitej i związanej z nią Ukrainy, nieraz między obydwojoma naszymi narodami, a najczęściej przez dzieje nie uznającej nad sobą żadnych autorytetów kozaczyzny. I wydaje się nam, że są to dzieje pełne krwi, okrutne. W rzeczywistości są to dzieje łez i to łez Matki. Jak mało wiemy na temat tych dziejów od strony modlitwy, od pieśni religijnej, pieśni do Maryi! Nie znamy nawet tych pieśni, które tak pieczołowicie gromadził kiedyś Kolberg. Wychowawczynią tego narodu jest Bogurodzica Maryja. Ona również dzisiaj wlewa w serca nadzieję na radość, zasłania przed złem, dodaje sił do walki innej niż walka krwawa.

Drugi molebeń to „Porządek Jubileuszowego Nabożeństwa na Tysiąclecie Chrztu Rusi-Ukrainy”, wydany w Rzymie z Imprimatur Kard. M. J. Lubaczewskiego z dnia 19 lutego 1982 r. Jest w nim modlitwa o św. Włodzimierzu, który przyrównany jest do owego kupca, co znalazł drogocenną perłę i zrobił wszystko, żeby ją nabyć, gdy jak Paweł otrząsnął się ze ślepoty w duchowej kąpieli. W pieśni do Maryi w tym molebniu znajdujemy między innymi takie zdanie: „Gdybyś Ty nie wstawiała się za nami, kto by nas wyratował z tylu niedoli?” Jest też tam modlitwa Śl. B. Andrzeja Szeptyckiego za naród ukraiński, za jedność w wierze i o miłość, o świętych i mądrych przewodników dla narodu, o darowanie mu win i o jego świętość. W innej modlitwie uczestnicy nabożeństwa proszą Maryję o wstawiennictwo. Ona bowiem najlepiej zna nasze biedy. Serce Boże proszą o żal za grzechy i wytrwałą pracę nad znalezieniem Jezusa. Z modlitw tych przebija świadomość wielkiej wartości, jaką niesie z sobą Kościół katolicki wrosły w konkretny naród, którego udziałem przez wieki są niedole. Słyszymy w tej modlitwie echa latopisów staroruskich. Możemy się doszukiwać echa modlitwy Szewczenki proszącego Boga o złą dołę, kiedy brak dobrej. Ale jest to przede wszystkim prośba umęczonego dziecka, które idzie do Matki ze swoimi bólami i nieszczęściami. Jest to modlitwa człowieka, który wie, że zgrzeszył i żałuje. Jest w tym bardzo dużo podobieństwa do naszych dziewiętnastowiecznych i bieżących modlitw. W modlitwę Ukraińca wchodzi historia, podobnie jak w naszą. Pragniemy z niej wydobywać to, co tam było najlepszego i najbardziej ewangelicznego. I wchodzi w tę modlitwę rzeczywistość bieżąca, podobnie jak w naszą.

Trzeci molebeń, to „Nabożeństwo do równego Apostołom Kniazia Włodzimierza”. W treści nabożeństwo to jest podobne do drugiego. Wśród modlitw zasługuje na uwagę jedna do św. Włodzimierza. Jest to prośba do św. Chrzcziciela Rusi, „abyśmy byli prawdziwie chrześcijańskim narodem, wiernym przykazaniom Chrystusowym”. Czy można z okazji Milenium Chrześcijaństwa prosić o coś więcej? Tysiąc lat chrześcijańskiego narodu to tysiąc lat pracy Kościoła nad tym, aby ten naród był prawdziwie chrześcijański. O to chodziło tym, którzy przyjęli chrzest, o to chodziło metropolicie kijowskiemu Izydorowi, gdy składał swój podpis pod aktami soboru florenckiego, o to chodziło biskupom podpisującym akt Unii Brzeskiej. Za to św. Jozafat oddał swoje życie. Dla tej sprawy pracowali ludzie końca XIX w., którzy przyczynili się szczególnie do odrodzenia i podniesienia poziomu życia religijnego wśród Ukraińców w Galicji. O to samo szło na synodach lwowskiej metropolii obrządku grecko-katolickiego podczas ostatniej wojny. Tej sprawie mają służyć święci kapłani, o których się modlą wierni szczególnie z okazji Milenium, i temu ma służyć jeden Kościół, pod jednym pasterzem, o który tak bardzo błagają.

Modlitwy te mają jednak inne zabarwienie w Brazylii, a inne w kontekście tej ziemi, na której przed tysiącem lat dokonał się chrzest Ukrainy. Chrześcijaństwo Ukraińca w Brazylii sięga korzeniami nad Dniepr, ale jest to również chrześcijaństwo mieszkańca Parany, S. Catariny czy innego stanu. W zewnętrznych przejawach te dwie formy chrześcijaństwa są sobie bliskie. Na fundamencie silnej wiary wyrastają w Brazylii cerkwie bardzo podobne do tych, jakie wyrosły kiedyś na rodzinnej ziemi. Dzięki odrębności obrządku Ukraińcy brazylijscy wydają się bliżsi w swej postawie religijnej Ukraińcom mieszkającym w Polsce czy na Ukrainie niż brazylijscy Polacy w stosunku do Polaków mieszkających w Kraju. Ale i na zewnątrz możemy obserwować upodobnienie do reszty brazylijskich katolików. Tak np. przy cerkwiach parafialnych istnieją wszędzie „pawilony” — sale na zebrania i na organizowaną dla celów kościelnych co pewien czas loterię. W liturgii coraz bardziej zanika podawanie Komunii św. przy pomocy łyżeczki. Przygotowane cząsteczki są większe niż tradycyjne. Polane Krwią Najdroższą w postaci wina kapłan podaje wiernym do ust ręką. Rzecz oczywista, że aby lepiej uchwycić zjawisko „brazylizacji” tamtejszej Cerkwi ukraińskiej trzeba by było dokładnych obserwacji. Gdyby sprawa dotyczyła nawet rzeczy istotnych, wydaje się, że Cerkiew ta pozostanie wierna swoim korzeniom. Ona jest bardzo mocno osadzona na katolicyzmie i to katolicyzmie, który dla sprawy jedności z Kościołem wycierpiał bardzo wiele.

Tysiąclecie Chrztu swojej ojczyzny Ukraińcy w Brazylii pragną uczcić dwoma pomnikami. Obydwa powstają w Paranie. Jeden w mie-

ście Prudentopolis, drugi w miejscowości Marcelina, niedaleko Kurytyby. Pomnik w Prudentopolis ma być Ukraińskim Muzeum w Brazylii. W dolnej części pomnika będą pomieszczenia na zabytki ukraińskiej kultury, zwłaszcza religijnej, zarówno te, jakie emigranci przywieźli z Ukrainy, jak i powstające w Brazylii. Na zewnątrz ozdobią pomnik duże figury św. Włodzimierza, św. Olgi i Tarasa Szewczenki. W Marcelinie pomnik stanowić będzie dom starców budowany kosztem ukraińskiej eparchii Kurytyby z inicjatywy biskupa Efrema Krywyja. W domu znajdzie schronienie około 100 staruszków. Prace są na tyle już zaawansowane, że można było przyjąć na mieszkanie pierwsze małżeństwo staruszków. Całość pomyślana bardzo nowocześnie. Nie licząc udogodnień technicznych, szczególnie ważny moment stanowi możliwość przebywania obydwójga małżonków w jednym pokoju, z własnym zapleczem gospodarczym. Dom prowadzić będą SS. Służebnice. Budowy pilnuje miejscowy majster p. Petro. Z satysfakcją pokazuje mi wykończone części domu i rozpoczęte dalsze budowy. Mówi świetnie po ukraińsku. Z niektórymi robotnikami natomiast, pracującymi przy budowie, rozmawialiśmy po polsku. Prace przy obydwu pomnikach były już poważnie zaawansowane. Wydaje się, że na główne uroczystości milenijne zostały ukończone. O ile muzeum będzie zabezpieczać świadectwa materialne kultury w Brazylii, dom starców będzie znakiem strony praktycznej tamtejszego chrześcijaństwa, na którą Chrystus tak bardzo kładł nacisk, gdy mówił o dobrych uczynkach jako znakach, po których rozpozna swoich uczniów na sądzie.

8. Duszpasterstwo

Minęło już 90 lat od chwili, gdy pierwsi emigranci ukraińscy osiedli w Brazylii. Stanowi to prawie jedną dziesiątą Millenium. Czyją jest zasługą, że do dziś zachowali oni swój obrządek i wiarę? Na pewno w wielkiej mierze zawdzięczać to należy, jak już podkreślaliśmy, ich przywiązaniu do wiary i obrządku, przede wszystkim pierwszej generacji emigrantów. Choć i obecnie jest ono bardzo silne. W Brazylii obserwujemy niezwykle natężony ruch sekciarski. Wśród Ukraińców sekciarze zyskują bardzo mało zwolenników. Oprócz jednak przywiązania do wiary samych wiernych trzeba podkreślić jeszcze inne czynniki, a wśród nich przede wszystkim pracę i wysiłek duszpasterzy. Wspomnieliśmy już o duchowieństwie diecezjalnym. Ukraińscy księża diecezjalni byli pionierami pracy duszpasterskiej wśród brazylijskiej ukraińskiej emigracji. Praca tego duchowieństwa była i jest bardzo podobna do pracy zakonów w Brazylii. Obecnie pragniemy im poświęcić parę uwag.

Niedługo za księżmi diecezjalnymi pośpieszyli do obsługi duszpasterskiej Ukraińców w Brazylii bazylianie. Bardzo szybko przewyższyli oni zarówno pod względem liczbowym, jak i organizacyjnym księży diecezjalnych. I tę przewagę utrzymują do dzisiaj. Błędem byłoby jednak dopatrywać się jakiegokolwiek niezdrowej rywalizacji między zakonnikami a duchowieństwem diecezjalnym.

Pierwszym misjonarzem bazylińskim w Brazylii był wspomniany już O. Sylwester Kizyma (żył: 1862—1907), wychowanek dobromińskiej reformy bazylianów, wyświęcony na kapłana w 1890 r. Do Brazylii przybył w 1897 r. Biskup Kurytyby, Don Jose de Barros Camargo pozwolił mu na pracę wśród Ukraińców dopiero na interwencję nuncjusza apostolskiego. Na polecenie biskupa udał się O. Kizyma do Prudentopolis. W mieście i okolicy przebywało wówczas około 8000 Ukraińców. W Prudentopolis wybudował O. Kizyma kaplicę św. Bazylego, która z biegiem lat ustąpiła miejsca pięknej cerkwi św. Jozafata, i zorganizował parafię. Zaczął również organizować stacje misyjne w okolicy. W ciągu roku postawił 5 cerkwi. Otwierał również ukraińskie szkoły. Od czasu do czasu udawał się z posługą duszpasterską dla Ukraińców w stanie S. Catarina, do Iracemy.

W następnych latach napływali do Brazylii nowi bazylianie. Liczba ich nie rosła jednak zbyt szybko, gdyż niektórzy się wycofywali. Wielkim wydarzeniem dla misji były w 1922 r. odwiedziny Sł. B. Andrzeja Szeptyckiego, metropolity lwowskiego. Żyją jeszcze ludzie, którzy pamiętają, w którym miejscu stał metropolita głosząc kazanie. Rok przedtem zwizytował pracujących w Brazylii bazylianów O. A. Kałysz, protoiumen bazylińskiej prowincji na Ukrainie. On też 27 stycznia 1922 r. uformował brazylijskich bazylianów w „misję”, mianując wspólnego dla wszystkich przełożonego i radnych. Był to duży krok naprzód na drodze do stworzenia w Brazylii bazylińskiej prowincji. Przede wszystkim jednak przyczyniła się ta wizytacja do ożywienia pracy misyjnej wśród emigrantów. Do 1931 r. przysłano do Brazylii jeszcze 5 ojców i 2 braci zakonnych. Razem w tym roku pracowało tam 8 ojców i 3 braci. Organizując zakon w nowe jednostki administracyjne, generał zakonu O. Dionizy Tkaczuk w 1931 r. podzielił go na prowincje galicyjską, zakarpacką i amerykańsko-kanadyjską, oraz wiceprowincję brazylijską. W ten sposób w Brazylii zrobiono nowy krok do przodu w organizacji bazylianów. Kongregacja Kościołów Wschodnich zatwierdziła ten podział 12 maja 1932 r. Dalszy etap rozwoju na drodze organizacyjnej otwarł dekret wikariusza generalnego zakonu z 22 maja 1948 r. Za zgodą Kongregacji Kościołów Wschodnich, wyrażoną dokumentem z 7 maja tegoż roku, podniósł on wiceprowincję brazylijską do rangi prowincji. Liczyła ona wówczas 47 członków po słu-

bach, w tym 22 księży, 16 kleryków i 9 braci. Ponadto w nowicjacie było 12 nowicjuszy.

Już w 1908 r. rozpoczęli bazylianie pracę duszpasterską w Argentynie. Była to jednak działalność dorywcza. Na stałe osiedli w Apostoles dopiero w 1934 r. Organizacyjnie misjonarze argentyńscy zależni byli od Brazylii. Dopiero dekretem z 23 lipca 1948 r. wikariusz generalny zakonu podniósł misję argentyńską do rangi wiceprowincji, uniezależniając ją od prowincji brazylijskiej.

Liczba bazylianów w Brazylii rosnąca z początku stosunkowo wolno, dzięki wprowadzeniu odrębnej, niezależnej od Europy organizacji terytorialnej znacznie wzrosła. W 1982 r. prowincja liczyła 52 kapłanów, 69 kleryków, 11 braci. Ponadto pracowało tu 2 kapłanów i 1 brat z innych prowincji zakonu. Ważnym czynnikiem wzrostu prowincji było oparcie na miejscowych powołaniach oraz troska o ich formację. Początkowo wysyłano kandydatów do nowicjatu w Dobromilu. Jednakże już w 1932 r. otwarto własny nowicjat w Prudentopolis. Z przerwami istniał on tam do 1948 r. W tym roku przeniesiono go do odległego o kilkadziesiąt kilometrów Ivaí, gdzie istnieje do dzisiaj.

Od 1935 r. bazylianie brazylijscy mają własne Małe Seminarium Duchowne w Prudentopolis. Rocznie wychowuje ono około 120—140 chłopców. Chociaż większość z nich nie wstępuje potem do nowicjatu, to jednak instytucja ta dostarcza stale zakonowi nowych powołań. Nie wstępujący zaś mają tu okazję nie tylko zdobyć wykształcenie odpowiadające wymogom szkoły średniej, ale także poznać głębiej historię swojego narodu, kultury i obrządku. Powołania rekrutują się bowiem z młodzieży pochodzenia ukraińskiego.

W 1943 r. otwarto w Iracema dom studiów humanistycznych dla kleryków. Równocześnie otwarto tu kurs filozofii i teologii. Jednakże od 1949 r. prowincja wysyła kleryków na teologię do Rzymu lub do innych krajów. Filozofię i studia humanistyczne przenoszono w międzyczasie do różnych brazylijskich miejscowości, dopóki w 1969 r. nie założono na stałe studiów filozoficznych i humanistycznych w Kurytybie. Liczba studentów waha się w granicach kilkudziesięciu. Tak np. w 1982 r. było 16 studentów filozofii, 28 humanistyki i 10 teologii.

Praca zakonników nosi przede wszystkim charakter religijny. Jest to więc administracja sakramentów świętych, głoszenie Słowa Bożego, opieka duchowa nad siostrami zakonnymi itp. Pracą swoją obejmują bazylianie ponad 140 placówek. Wyjście naprzeciw potrzebom wierznych w tylu miejscowościach wymaga dużego nakładu sił, jeżeli się zważy, że kapłanów jak na potrzeby nie jest za dużo. Trud misjonarzy jest tym większy, że czasem placówki duszpasterskie są odległe od miejsca zamieszkania duszpasterza o 180—200 km.

W pracy swojej wykorzystują misjonarze doświadczenia bazylianów rodzimej prowincji. Zasługuje na uwagę troska o rozwój stowarzyszeń religijnych. Stanowią one w tak trudnych jak brazylijskich warunkach znaczną pomoc duszpasterską. W diecezji rozwinęły się następujące bractwa lub stowarzyszenia: Apostolstwo Modlitwy, założone w 1898 r., a liczące obecnie 15 000 członków, Sodalicja Maryjańska, szczególnie czynna od 1928 r., oraz gromadząca dzieci Krucjata Eucharystyczna. W latach 1930—1940 dość szeroko rozwijał się Trzeci Zakon św. Bazylego Wielkiego. Wspomniane organizacje przez zebrania, wspólne czytania duchowne, udział w nabożeństwach przyczyniają się do ożywienia religijności i pogłębienia świadomości religijnej wiernych. W poszczególnych ośrodkach duszpasterskich członkowie tych stowarzyszeń stanowią element najbardziej aktywny religijnie, zarówno pod względem modlitewnym, jak i oddziaływania społeczno-charytatywnego.

Od samego początku bazylianie rozwinęli w Brazylii ożywioną działalność rekolekcyjno-misyjną. Do 1980 r. przeprowadzili oni 420 serii misji parafialnych. Stale natomiast prowadzą rekolekcje parafialne. Ten rodzaj pracy jest niezmiernie ważny w Ameryce Południowej, choć często jest niedoceniany. Stanowi on doroczne przypominanie prawd wiary i obowiązków katolickich dla wiernych, którzy nie mają stałej styczności z kapłanem.

Duże znaczenie ma również praca wydawnicza. O. M. Szkirpan założył w 1909 r. w Kurytybie „Ruśku Drukarniu”, która przeniesiona następnie do Prudentopolis istnieje do dzisiaj. Od 1910 r. rozpoczęto w niej apostolstwo pracy. Najpierw wydawano „Prapor” (1910—1911), potem „Ukraiński Misjonar u Brazylii” (1911—1917 i stale od 1935 r. do naszych czasów). W 1912 r. rozpoczęto wydawanie dwutygodnika, a od 1915 r. tygodnika „Pracia” (Praca). Nakład tego ostatniego dochodzi do 1700 egzemplarzy. Wychodzi również „Kalendar Praci” (Kalendarz Pracy). Należy do tego jeszcze dodać wydawnictwo różnych książek religijnych, a nawet naukowych. Udział ludzi świeckich, zwłaszcza przy redagowaniu „Praci”, stanowi ważny akcent tej działalności. Klerycy natomiast mają od 1945 r. swoje wewnętrzne czasopismo „Cwirkun” (Świerszcz).

Nie może ująć również uwagi społeczno-kulturalna działalność bazylianów. Tak więc od samego początku włączyli się oni w organizowanie ukraińskiego szkolnictwa w Brazylii, propagując „związki szkolne”, otwierając szkoły i angażując do pracy szkolnej sprowadzone przez siebie w 1911 r. z Galicji SS. Służebnice. W większości wypadków bazylianie podejmowali się również osobiście prowadzenia tych szkół. W 1920 r. w samej gminie Prudentopolis było 41 takich szkół. W:

1936 r. O. Józef Martynecz założył w Prudentopolis „Samooświatny Hurtok” (Kółko samooświatowe). Istniały również w innych ośrodkach różne towarzystwa oświatowe zawdzięczające swoje powstanie i działalność bazylianom. Celom oświaty służyły również organizowane okresowo przez bazylianów w Prudentopolis i w Iracema przedstawienia teatralne.

Oczywiście poza tymi paru danymi kryją się nazwiska różnych zakonników, którzy swoje siły i zdrowie poświęcili sprawie zachowania i rozwoju rodzimego obrządku i kultury. Wydaje się, że ten trud przyniósł owoce. Dziś Cerkiew ukraińska w Brazylii znajduje się w rozkwicie. Wprawdzie powiedział mi jeden z ukraińskich księży, że dopiero dzięki Papieżowi Janowi Pawłowi II zauważono ukraińską Cerkiew w Brazylii, ale Ojciec Święty mógł zwrócić na nią uwagę dlatego, że ona tam przetrwała i żyje. Stanowi wartościową część Kościoła powszechnego. Nie można jej nie zauważyć, a można od niej wiele się nauczyć. Ma ona swoje problemy i bóle, ale istnieje i działa jako rzeczywista siła ukazująca ludziom drogę do zbawienia i uświęcenia. Daje Kościołowi powołania zakonne i kapłańskie. Jest wierna, jak zresztą wszędzie indziej, Stolicy Apostolskiej. A wierność ta była szczególnie zagrożona w 1938 r. Wprowadzono wówczas w brazylijskiej Cerkwi kalendarz gregoriański w miejsce dotychczasowego juliańskiego. Grupa opozycyjna chciała wykorzystać ten fakt jako okazję wywołania wśród Ukraińców buntu i rozszerzenia prawosławia. We wprowadzonej reformie widzieli niezadowoleni „polonizację” Ukraińców. Wierni jednak w całości poszli za swoimi duszpasterzami, trwając w jedności kościelnej z Rzymem. Gorzej natomiast było w Argentynie. Tam, nie mogąc otrzymać kapłana grecko-katolickiego, w 1907 r. zaprosili wierni księdza prawosławnego. I tak w Tres Canones na 160 rodzin ukraińskich tylko 70 wytrzymało w jedności z Kościołem katolickim.

9. Siostry Służebnice Niepokalanej Dziewicy Maryi

Ostatnia ćwierć XIX w. zaznaczyła się w dziejach grecko-katolickiej Cerkwi w Galicji odrodzeniem duchowym. Zauważamy je szczególnie na polu życia zakonnego. Jedyne ukraiński zakon — OO. Bazylianie — od 1882 r. wszedł w okres duchowej odnowy znanej pod nazwą „reformy dobromilskiej”, przeprowadzonej z woli Stolicy Apostolskiej przez polskich jezuitów. W dziejach bazylianów rozpoczął się wówczas okres wspaniałego rozwoju wewnętrznego i zewnętrznego. Zatrzymały go dopiero wydarzenia po drugiej wojnie światowej. Dzięki temu rozwojowi bazylianie mogli podjąć również pracę w Brazylii. Wśród duchowieństwa diecezjalnego pojawili się także ludzie o wysokiej kultu-

rze ducha i wielkiej pobożności. Świadomie podejmowali oni trud odnowy religijnej narodu. Od 1891 r. coraz większe kręgi zataczał ruch misji parafialnych, zmierzający do ożywienia Cerkwi. Z ruchem tym łączy się ściśle powstanie nowego zgromadzenia zakonnego w łonie ukraińskiej Cerkwi. Pierwsze misje miały miejsce w Żużeli, parafii prowadzonej przez świętobliwego księdza Cyryla Seleckiego (Siedleckiego). Zastanawiał się on nad tym, co by można było zrobić dla duchowej odnowy zapoczątkowanej przez zwyczajną pracę duszpasterską i przez przeprowadzone misje. Z bliska obserwował Kościół polski. Odwiedził również Włochy, gdzie spotkał się ze wspólnotami św. Jana Bosco. Coraz bardziej dochodził do przeświadczenia, że ukraińskiej Cerkwi potrzeba czynnego, żeńskiego zgromadzenia zakonnego. Jego myśli spotkały się z podobnymi myślami odnowionych bazylianów. Pewnego dnia, gdzieś pod koniec lat osiemdziesiątych XIX w., w ich klasztorze dobromilskim toczyła się rozmowa między młodymi bazylianami a O. Gasparem Szczepkowskim, jezuitą, magistrem ich reformowanego nowicjatu. O. Szczepkowski miał wówczas powiedzieć do zatroszczonych o odnowę religijno-moralną narodu bazylianów: „Wiercie mi, ojcowie, że dopóki w waszym obrządku nie będziecie mieli takiego (czynnego) zgromadzenia, wszelkie wasze trudy, czy to proboszczów, czy misjonarzy, nie przyniosą pożądanych owoców, bo najważniejsza praca na polu podniesienia religijno-moralnego narodu to wychowanie dzieci i żeńskiej młodzieży, a do tego potrzeba zakonnic”.

W ten sposób z potrzeb duchowych ukraińskiej wspólnoty katolickiej i z pragnień zreformowanych bazylianów oraz z myśli gorliwego księdza diecezjalnego narodziło się nowe zgromadzenie zakonne, pierwsze tego rodzaju w ukraińskiej Cerkwi. Siostry bazylianki bowiem — jedyne dotąd zakonnice w ukraińskiej Cerkwi — jako zakon kontemplacyjny nie podejmowały pracy apostołskiej, poza prowadzeniem szkoły przyklasztornej.

Konstytucje dla mającego powstać zgromadzenia Ks. Selecki wziął od SS. Służebniczek Starowiejskich. Przełożył je na ukraiński i dostosował do sytuacji Kościoła grecko-katolickiego. Rzecz była o tyle ciekawa, że zanim powstała pierwsza wspólnota sióstr ukraińskich, już przygotowano dla niej Konstytucje i obmyślano organizację. Najczęściej z powstaniem nowych zakonów dzieje się tak, że powstaje wspólnota, a potem rodzą się dla niej ustawy. W naszym wypadku mamy do czynienia z zaplanowanym z góry założeniem nowego zgromadzenia. Zarówno O. Selecki jak i bazylianie wiedzieli, że do tego zgromadzenia będą kandydatki. W parafii O. Seleckiego były bowiem dziewczęta, które pragnęły poświęcić się Bogu w nowej zakonnej wspólnocie.

Podczas misji parafialnych skontaktowały się z przeprowadzającymi

je bazylianami. Razem z O. Seleckim misjonarze zastanawiali się nad tym, co zrobić. Postanowiono, że bazylianie zajmą się przede wszystkim wyrobieniem duchowym nowego zgromadzenia, ks. Seleckij zatroszczy się natomiast o ich byt materialny. Rzeczywiście zatroszczył się on o nowy dom dla sióstr na terenie swojej parafii, bardzo też wspierał zgromadzenie materialnie, a będąc przy tym na miejscu miał także wpływ na ich formację. O. Jeremiasz Łomnicki, jeden z grupy bazyliańskich misjonarzy, wyszukał wśród swoich penitentek we Lwowie kandydatkę na współzałożycielkę. Dla dzieła tego przewidział on Michalinę Hordaszewską (1869—1919). Posłuszna swojemu kierownikowi, młoda Michalina podjęła się dzieła. Żeby jednak poprowadzić zakonną wspólnotę musiała najpierw poznać życie zakonne. O. Łomnicki wysłał ją w tym celu do nowicjatu SS. Felicjanek w Żółkwi. Tam zapoznała się z zasadami życia zakonnego. W ten sposób u początków nowego zgromadzenia zakonnego w doświadczenia duchowe współzałożycielki, oprócz tego, co otrzymywała od swojego duchowego kierownika, co poznała następnie z Konstytucji SS. Służebnic, wszedł jeszcze jeden element — franciszkanizm w felicjańskim wydaniu. Te doświadczenia wydają się niezmiernie ważne, jeżeli patrzymy na ubóstwo pierwszych ukraińskich Służebnic. Rzecz oczywista, że felicjanki wiedziały, iż S. Hordaszewska przygotowuje się do pracy w innym zgromadzeniu. Dlatego nie odprawiała nowicjatu w habicie. U felicjanek była ona 14 miesięcy. Wróciła następnie do Lwowa. Tam w bazyliańskiej cerkwi św. Onufrego, w dniu 22 sierpnia 1892 r. otrzymała habit zakonny i przybrała imię Jozafaty. Pod tym imieniem będzie znana w dziejach ukraińskiej Cerkwi. Ciało jej z cmentarza w Krystynopolu przewieziono do Rzymu, gdzie w kaplicy domu generalnego SS. Służebnic cieszy się kultem zwłaszcza wśród swoich sióstr zakonnych i ukraińskich pielgrzymów napływających do Rzymu. Przygotowuje się proces beatyfikacyjny Sł. Bożej S. Jozafaty.

Po obłóczynach S. Jozafata wyjechała do Żuzeli, gdzie O. Seleckij przygotował dom dla mającego powstać zgromadzenia. Tam też oczekiwały na nią pierwsze towarzysзки na drodze życia zakonnego. Było ich siedem. Pochodziły głównie z parafii O. Seleckiego. S. Jozafata została ich przełożoną i wychowawczynią. Dzieje nowego zgromadzenia rozpoczęły się 27 sierpnia 1892 r., czyli w uroczystość Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny według starego stylu. Zgromadzenie przyjęło nazwę Sióstr Służebnic Niepokalanej Dziewicy Maryi (Sestry Służebnicy Neporocznoi Diwy Marii). Ziarno gorczyczne zamieniało się szybko w drzewo. Już w 1894 r. było 40 sióstr w 3 domach. Dziś jest ich 1000. Służą Kościołowi powszechnemu, a zwłaszcza ukraińskiej Cerkwi w różnych zakątkach świata.

Wśród tych zakątków znalazła się również od 1911 r. Brazylia. Sio-

stry przybyły tam wówczas na prośby O. Klemensa Brzuchowskiego, bazylianina. Osiadły w dwu największych ośrodkach emigracji ukraińskiej — w Prudentopolis i Iracema. W Prudentopolis Ukraińcy powitali siostry 11 kwietnia 1911 r. bardzo uroczystie. Na spotkanie zakonnicom wyjechała banderia konna. Strzelano z moździerzy. Puszczano sztuczne ognie. Klim Gutkowski wygłosił powitalną mowę. W Iracema nie było uroczystych powitań. W obydwu miejscowościach początki były jednak bardzo skromne i ubogie. Ubożej było w Iracema. W Prudentopolis była szkoła dla ukraińskich dzieci, mała chatka dla sióstr i domek — piekarnia, w nim zresztą mieszkała służąca, Helena Kowalczyk, która uczyła ponadto siostry portugalskiego. W Iracema była szopa, gdzie siostry spędziły kilka dni. Potem przeniesiono je do chatki niedaleko domu bazylianów. Głód w pierwszych latach nie należał do rzadkości. Na pierwszą Wielkanoc siostry nie miały nic oprócz suchego chleba.

Patrząc na dzisiejsze domy Sióstr Służebnic w Brazylii, z trudem możemy sobie wyobrazić tamte pełne biedy początki. Obecnie zarówno domy na tzw. „koloniach” z kilku siostrami, jak i wielkie zakłady po miastach urzekają gospodarnością i zaradnością. W Prudentopolis siostry prowadzą szkołę dla 700 dziewcząt, w Kurytybie mają podobną szkołę. Tam również znajduje się siedziba Przełożonej Prowincjalnej. W Fonta Grossa prowadzą siostry szpital na kilkaset łóżek. Wszędzie pozostał ten sam zapał, jaki wniosły do Brazylii pierwsze Służebnice przed 77 laty. Wszędzie to samo przekonanie do misji służenia człowiekowi potrzebującemu pomocy. Zwiększył się tylko zakres tej służby. Siostry obejmują swoją pracą Ukraińców, Portugalczyków, Polaków, wszystkich mieszkańców miejscowości, gdzie siostry mają domy.

Dotychczasowy pobyt sióstr w Brazylii to okres ciągłego rozwoju. W 1911 r. były dwa domy sióstr, w 1938 r. było ich 13, w 1955 r. już 32, a w 1966 były 44 domy. Działalnością swoją obejmują siostry przede wszystkim Stany: Parana, Santa Catarina, Rio do Sul i Sao Paulo. Jak już powiedziano, w swoich wędrówkach apostołskich sięgają one również i do odleglejszych stanów, służąc przede wszystkim Ukraińcom szukającym tam środków do życia.

Sióstr w 1911 r. było 7, w 1929 r. 70, w 1938 r. 82, w tym 42 po ślubach wieczystych, 25 po ślubach czasowych i 15 nowicjuszek, w 1955 r. 207 sióstr, w 1962 r. 286, a w 1966 r. 326, w tym 24 nowicjuszek i 10 kandydatek. Obecnie Prowincja św. Michała Archaniola Sióstr Służebnic w Brazylii liczy 350 sióstr.

Trudności materialne nie należały do największych kłopotów, na jakie napotkały siostry w Brazylii. Napierw wiele trudności musiały siostry przeżywać w związku z brakiem niezależnej organizacji kościelnej ukraińskiej Cerkwi w Brazylii. Nie bez znaczenia było również

i to, że samo zgromadzenie na Ukrainie ciągle jeszcze było niedoorganizowane. W 1911 r. zgromadzenie było zbyt młode i w łonie ukraińskiej Cerkwi zbyt nowe, by umiało ustawić bezbłędnie swoje miejsce w rodzinnym kraju, a tym bardziej bez trudności zorganizować pracę misyjną sióstr w Brazylii. I tak np. wyjeżdżającym tam siostrom zarówno metropolita lwowski, jak i własne władze zakonne poleciły, żeby w ciągu pięciu lat otwały w Brazylii nowicjat i założyły tam niezależne od Galicji zgromadzenie zakonne. Być może, że wydawało się zarówno galicyjskiej hierarchii ukraińskiej, jak i naczelnym władzom zgromadzenia, że dzięki temu łatwiej będą mogły misjonarki brazylijskie podejmować decyzje konieczne przy pracy bez oczekiwania na odpowiedź z odległej o kilka tysięcy kilometrów ojczyzny.

Takie ustawienie sprawy było również po myśli łacińskiego biskupa Kurytyby, któremu podlegały siostry, jako że nie było w Brazylii biskupa obrządku grecko-katolickiego. Tak więc były one zależne całkowicie od biskupa łacińskiego. Na otwarcie nowicjatu zgodził się on jednak dopiero w 1915 r. Tym samym otwarła się droga do założenia nowego zgromadzenia. Były to czasy pierwszej wojny światowej. Związek ze Lwowem był o wiele trudniejszy niż w czasie pokoju. Siostry jednak pragnęły utrzymać łączność z macierzą. Nie chciały zrywać związków ze wspólnotą galicyjską. Tymczasem biskup Jan Braga naciskał na nie, żeby się uznawały za osobne zgromadzenie, chociaż nadal trzymały się Konstytucji przywiezionych z Galicji i zachowywały zwyczaje, jakich nauczyły się w tamtejszej wspólnotie. W ten sposób utrzymały w całości łączność duchową z resztą zgromadzenia. Na jej umocnienie wpłynęła wspomniana już wizyta O. Anastazego Kałysha (1921—1922) w Brazylii, a przede wszystkim wizyta metropolity Andrzeja Szeptyckiego (1922).

Naciskając na zerwanie sióstr z Galicją, bp Braga nie brał pod uwagę racji psychologicznych w życiu religijnym. Nie liczył się także z racjami historycznymi, które w życiu ukraińskiej Cerkwi odgrywają bardzo wielką rolę. Same siostry zdawały sobie przy tym sprawę z tego, że oderwanie od Galicji skazywałoby je na podejmowanie drogi, do jakiej nie czuły się przygotowane. Biskup tymczasem parł do tworzenia nowego zgromadzenia. W 1922 r. polecił zwołać kapitułę celem wybrania władz nowego zgromadzenia, niezależnie od przełożonych rezydujących w Krystynopolu. Stan taki trwał przez dziesięć lat. Prawnie brazylijskie siostry uchodziły w oczach miejscowych władz kościelnych za zgromadzenie niezależne od innych przełożonych i rządzące się własnymi prawami. Z Galicji zresztą również nie przysyłano im rozporządzeń. Wydawało się, iż rzeczywiście dojdzie do stworzenia nowego zgromadzenia.

Sytuacja uległa jednak zmianie w 1932 r. Jak w wielu innych wy-

padkach odnośnie do ukraińskiej Cerkwi, i tu zdecydował Rzym. W tym roku Służebnice otrzymały zatwierdzenie Stolicy Apostolskiej na okres 7 lat z nakazem zjednoczenia w jedno zgromadzenie sióstr na Ukrainie, w Kanadzie i Brazylii. Ponieważ w międzyczasie diecezja Kurytyby uległa podziałowi na trzy diecezje, stąd i w miejsce jednego dotychczas biskupa opiekę duchową nad mieszkańcami tego terenu zaczęło sprawować trzech arcypasterzy. Biskupi nowych diecezji byli Ukraińcom przychylni. Zmienił również stanowisko biskup J. Braga. Ze strony samych sióstr nie było trudności co do połączenia z macierzystą rodziną zakonną. Od tego czasu brazylijskie siostry stanowią w ramach organizacji Zgromadzenia Sióstr Służebnic Matki Bożej Niepokalanej jedną z prowincji. Pracą swoją sięgają one również poza granice Brazylii. Rozwijają działalność w sąsiedniej Argentynie, pomagały swoim współsiostrom w Ameryce Północnej, mają placówki w Rzymie, pracują w Niemczech Zachodnich.

Obecność Sióstr w Brazylii wyrosła przede wszystkim z zapotrzebowania na ich pracę wśród Ukraińców brazylijskich. To zapotrzebowanie również w dużej mierze rzutuje na kierunki podejmowanej przez nie pracy. O. A. Welykyj na pierwsze miejsce jako „typową” dla nich działalność wysuwa pracę w szkolnictwie. W samym charyzmacie zgromadzenia na pewno nie była to praca pierwszoplanowa. Podobnie jak polskie Służebniczki, i ukraińskie powstały przede wszystkim z myślą o ludzie. Ich zadaniem było przygotowanie Cerkwi i narodowi dobrych kobiet, zaczynając od wychowania w ochronkach poprzez wszechstronne oddziaływanie na różnych polach życia. Praca szkolna w Brazylii zaczęła jednak szybko zajmować w charyzmacie sióstr ważne miejsce. Już przy pierwszych dwu domach od samego początku prowadziły siostry szkoły. Z nauczania dzieci ukraińskich przeszły niedługo na program ogólnopństwowy, zyskując potrzebne dyplomy upoważniające do tego rodzaju pracy, a także w wielu wypadkach subwencje państwowe. Najbardziej rozwinęły się ich szkoły w Prudentopolis i Kurytybie. W 1950 r. szkoła sióstr w Prudentopolis kształciła 400 uczniów. W pozostałych 23 szkołach w innych miejscowościach siostry uczyły ponad 2150 uczniów. W internatach utrzymywały ponad 350 internistek. Oprócz tego prowadziły osobno i obecnie prowadzą szkoły dla nauki języka ukraińskiego, ukraińskiej kultury i historii. To właśnie w Prudentopolis siostry uczą sztuki haftowania ukraińskich wyszywanek, które na pewno w niczym nie ustępują arcydziełom tworzonemu na Ukrainie. W jubileuszowym podliczeniu, z okazji 50-lecia pobytu sióstr w Brazylii w 1961 r., naliczono 31 szkół prowadzonych przez siostry w tym okresie. W ciągu 50 lat przeszło przez te instytuty wychowawcze 148 313 dzieci. Poza tym prowadziły siostry 5 szkół średnich i 15 internatów.

Można zapytać, jaki poziom naukowy kryje się za tymi cyframi? Fakt, że szkoły cieszą się dużą frekwencją, również dzieci nieukraińskich, że znajdują poparcie władz cywilnych, przemawia za tym, że siostry dobrze wywiązują się ze swoich zadań. Patrząc na biblioteki, naukowe gabinety w szkołach, panujący wszędzie ład, oglądając prace uczennic, w głębi serca przeżywamy pragnienie oglądania podobnych szkół w naszej Ojczyźnie. W rozmowach z siostrami nauczycielkami łatwo odczuwamy ich zaangażowanie w pracę i w problemy dzieci i młodzieży. Do przedmiotów, których siostry same nie prowadzą (np. wychowanie fizyczne), angażują nauczycieli świeckich. A fakt, że do zgromadzenia sióstr wstępują ich wychowanki również innych narodowości i obrządku, wskazuje, że wychowawczynie umieją wytworzyć atmosferę tak bardzo rodzinną, iż z niej rodzą się zakonne powołania. Oprócz wiedzy nauczycielki przekazują bowiem uczennicom najwyższe wartości chrześcijańskie, jakimi żyją same, wartości sięgające swoimi korzeniami do wydarzenia, które miało miejsce 1000 lat temu, gdy mieszkańcy Kijowa przyjęli sakrament Chrztu świętego.

Drugą formą przekazu tych wartości, a jeszcze bardziej realizacji zakonnego powołania, jest praca sióstr wśród chorych. W sposób najbardziej zorganizowany dokonuje się ona w prowadzonych przez siostry szpitalach. Dwa duże szpitale mają siostry w Prudentopolis i Ponta Grossa, o których już wyżej mówiliśmy. Pracują też w innych szpitalach i prowadzą mniejsze szpitale, np. dziecięcy w Ponta Grossa. Skutkiem zmieniających się warunków społecznych ten rodzaj pracy ulega jednak powoli zahamowaniu. W 1961 r. prowadziły siostry 6 szpitali. Nie mniej ważny moment niesienia pomocy chorym stanowi praca dla nich po domach. Do roku 1961 obsłużyły siostry w szpitalach i po domach 986 478 chorych. Z początkiem lat pięćdziesiątych obejmowały w dwudziestu kilku ośrodkach, gdzie prowadziły tego rodzaju akcję, około 15 000 chorych po domach rocznie. Następne lata przyniosły jedynie pomnożenie tej pracy.

Nie można sobie wyobrazić pracy duszpasterskiej w Brazylii bez zakonnic. Zgromadzenie również na tym polu niesie wydatną pomoc brazylijskiej ukraińskiej Cerkwi. Tak np. w 1952 r. na 29 placówek, jakie wówczas miały siostry, pracę katechetyczną wśród dzieci i młodzieży prowadziły w 23. Nierzadko placówki sióstr znajdują się tam, gdzie kapłan dojeżdża raz na tydzień, raz na miesiąc, a nawet rzadziej. Przebywające stale na miejscu siostry prowadzą na bieżąco katechizację, oddziałują na wiernych przez bezpośredni z nimi kontakt, razem z nimi modlą się w cerkwi w niedzielę, kiedy nie ma kapłana. Poza tym w miesiącach wakacyjnych organizują wśród dzieci i starszych akcje katechetyczne w miejscowościach, do których kapła-

ni w ogóle nie dojeżdżają. W niejednym wypadku takie akcje sióstr są wstępem do otwarcia nowej placówki misyjnej.

Niezwykle ważny środek oddziaływania religijnego stanowią bractwa kościelne. Wspominaliśmy już o nich, mówiąc o pracy bazylianów. Siostry jednak mają i na tym polu duże zasługi dla rozwoju i działalności bractw. Będąc na miejscu organizują z ich członkami zebrania i spotkania, mają dla nich pogadanki, odprowadzają wspólne modlitwy. Razem z nimi prowadzą modlitwy dla wszystkich wiernych w niedzielę, kiedy nie ma mszy św. To siostry prowadzą Apostolstwo Modlitwy, Krucjatę Eucharystyczną dla dzieci, ministrantów. Dużo uwagi poświęcają Sodalicji Mariańskiej. W 1940 r. z Sodalicji wyrósł Świecki Instytut „Katechetek Najśw. Serca Jezusowego” — wydaje się, że pierwszy tego rodzaju w całej Ukraińskiej Cerkwi. Działalnością swoją sięgnął on już do Argentyny. Obecnie liczy około 80 członków.

Do wymienionych dzieł Zgromadzenia należy dodać prowadzenie sierocińców, organizowanie kursów szkoleniowych, śpiew podczas liturgii nadawanej co niedzielę przez radio w Prudentopolis. Pamiętać również trzeba o codziennych zakonnych obowiązkach i o trudzie podejmowanym dla funkcjonowania domów. Siostry uczą ludzi śpiewu cerkiewnego. Biorąc więc te różne dzieła apostołskie Zgromadzenia pod uwagę, zdajemy sobie sprawę z tego, że miejsce sióstr w organizmie kościelnym ukraińskiej Cerkwi w Brazylii jest szczególne i nie można by obserwować obecnej jej żywotności, gdyby brakło w jej prawie stu-letnich dziejach osiemdziesięcioletniej obecności i pracy sióstr Służebnic. Nic dziwnego, że cieszą się one dużym autorytetem i uznaniem wiernych. W uroczystości jubileuszowej pięćdziesięciolecia profesji zakonnej S. Innocenty, 15 sierpnia 1987 r., w Dorizonie wierni wzięli bardzo liczny udział. Cerkiew była wypełniona po brzegi.

Nie można jednak patrzeć na te dzieje tylko od strony samej działalności. W teologii życia zakonnego kładzie się obecnie nacisk na „być”. Rozumie się przez to codzienne dawanie świadectwa Ewangelii przez zakonne wspólnoty. Na świadectwo to składa się postawa poszczególnych zakonników czy zakonnic. Im więcej dana wspólnota daje Kościołowi świętych, tym bardziej jest w nim obecna. Ma również swoich świętych ukraińska Cerkiew, choć większość z nich ze względu na trudne warunki, w jakich znalazła się ona po ostatniej wojnie na swojej rodzinnej ziemi, nie jest beatyfikowana. Również ukraińskie Służebnice mają zmarłe w opinii świętości siostry. Wspominaliśmy już o ich Założycielce, Sł. B. S. Jazafacie Hordaszewskiej. Na szczególną wzmiankę zasługuje w Brazylii S. Anatolia Tekla Bodnar. Siostry przygotowują jej proces beatyfikacyjny. Jej grób na cmentarzu w Prudentopolis jest stale pokryty świeżymi kwiatami, wierni składają na nim

różańce, obrazki, czy inne przedmioty kultu, by potem zabierać je jako cenną relikwię i szukać jej wstawiennictwa u Boga. Składają też na grobie tabliczki z podziękowaniami za otrzymane łaski.

S. Anatolia urodziła się w Galicji w 1883 r. Należała do pierwszej siódemki Służebnic udających się w 1911 r. do Brazylii. Praca jej w tym kraju związała się ze stanem Parana. Po przyjeździe przeznaczono ją do Prudentopolis. Tam z pozostałymi siostrami organizowała pracę w mieście i okolicy. Kiedy na polecenie bpa J. Bragi siostry miały się zorganizować w nowe zgromadzenie zakonne, została wybrana radną przy przełożonej generalnej S. Włodzimierze Pieniążek. Najbliższa kapituła w 1922 r. wybrała S. Anatolię ponownie na to stanowisko. W 1927 r. biskup Kurytyby, uwierzywszy oszczerstwom rzuconym na S. Włodzimierę, zdjął ją z urzędu. Zarząd zgromadzenia oddał w ręce S. Anatolii. Odprawiona w tym czasie kapituła wybrała ją na przełożoną generalną. Podczas tej kadencji nastąpiło zatwierdzenie konstytucji SS. Służebnic przez Kongregację Kościołów Wschodnich z poleceniem połączenia trzech gałęzi: galicyjskiej, kanadyjskiej i brazylijskiej w jedno zgromadzenie. Biskup Braga nie naciskał już na zachowanie odrębności Brazylianek, same zaś siostry pod przewodnictwem swojej przełożonej z wielką radością przyjęły decyzję Kongregacji. W 1934 r. S. Anatolia z ramienia brazylijskiej wspólnoty wzięła udział w kapitule generalnej we Lwowie. Zarząd generalny nazначył ją w tym samym jeszcze roku na urząd prowincjalnej w Brazylii i mianował pozostałe członkinie zarządu prowincjalnego. W 1941 r. została S. Anatolia mianowana jeszcze raz na urząd prowincjalnej na sześć lat. Razem prowadziła brazylijskie siostry przeszło 20 lat, od 1927 do 1948 roku. Był to czas rozwoju i wzrastającego coraz bardziej rozmachu w pracy prowincji. W życiu S. Anatolii był to czas szczególnej troski o zgromadzenie, okres osobistego rozwoju na drodze własnego uświęcenia i troski o człowieka cierpiącego i potrzebującego pomocy. Umarła w 1956 r. Siostry uczciły jej pamięć, nazywając prowadzoną przez nie szkołę w Kurytybie jej imieniem: „Escola Madre Anatolia”. Wokół grobu S. Anatolii od samego początku wytworzył się kult, który nie tylko nie traci na sile, ale wzrasta z biegiem lat.

10. Zgromadzenie Sióstr św. Józefa

U początków historii zgromadzenia SS. Służebnic stanęła między innymi zasada nie żądania od kandydatek posagu. Założycielowi pierwszego domu w Żużeli i budowniczemu nowicjatu w Krystynopolu, ks. Cyrylowi Selećkiemu, chodziło o to, żeby dać możliwość życia zakonnego również dziewczętom ubogim, których nie stać było na wy-

wianowanie przez rodziców. Uważał przy tym, że najlepszą szkołą wychowania młodych zakonnic jest ubóstwo. Ono bowiem zmusza do wysiłku i poświęcenia zarówno dla własnego zgromadzenia, jak i dla prowadzonych przez nie dzieł. Stawiając w ten sposób problem, ks. Seleckij był bliski temu, co na temat ubóstwa mówi Sobór Watykański II, jak również postawie współczesnych sobie założycieli zgromadzeń zakonnych, takich jak Śl. B. O. Honorat Koźmiński, Śl. B. Bp Zygmunt Szczesny Feliński, a zwłaszcza św. Br. Albert Chmielowski.

W następnych latach SS. Służebnice zrezygnowały jednak z tej zasady, a ks. Seleckij z woli władz kościelnych zrzekł się kierownictwa w zgromadzeniu. Wówczas na jego drodze znowu stanęły młode parafianki, które pragnęły poświęcić się Bogu i Cerkwi na służbę, nie mogły jednak wnieść do zakonu wiana. Były to Anna Kiselyk z Cebłowa i jej koleżanka Maria Matwiczyna. Ks. Seleckij został ich przewodnikiem na drodze realizacji powołania zakonnego. Wybudował dla nich dom i ochronkę, którą zaczęły prowadzić od chwili, jak przyjęły zakonne styl życia. Był to rok 1898. Nie było to jednak jeszcze założenie nowego zgromadzenia zakonnego. Sprawa ciągnęła się długo. Ks. Seleckij próbował najpierw włączenia nowej wspólnoty do zgromadzenia SS. Służebnic. Po nieudanej próbie postanowił stworzyć nowe zgromadzenie. W 1911 r. miał już 18 kandydatek. W tym jednak roku niektóre z nich, z powodu zbyt trudnego trybu życia, jakiego od nich żądano, odeszły ze wspólnoty, dając początek zgromadzenia SS. Jozafitek.

Ks. Seleckij już w 1909 r. powiadomił biskupi ordynariat obrządku grecko-katolickiego w Przemyślu o założeniu zgromadzenia SS. Józefitek, gdyż taką nazwę dał nowej wspólnotcie. Kuria wprowadzić nie zatwierdziła tego instytutu, ale nie zabroniła kandydatkom prowadzenia życia wspólnego. Nawet złożyła im życzenia błogosławieństwa Bożego, zachęcając do wzrostu w chrześcijańskich cnotach. W 1912 r. ks. Seleckij poświęcił kaplicę nowego zgromadzenia w Cebłowie i odprawił w niej pierwszą Mszę św. W ten sposób wspólnota, chociaż nie zatwierdzona jako zgromadzenie zakonne przez władze kościelne, wchodziła coraz pełniej w praktyki życia zakonnego.

Wobec władz państwowych zgromadzenie figurowało do 1937 r. jako Towarzystwo św. Józefa. W tym roku biskup przemyski, Jozafat Kocyłowski powiadomił wojewódzkie władze cywilne we Lwowie, że Towarzystwo św. Józefa przemieniło się w zgromadzenie zakonne Sióstr św. Józefa. Listem pasterskim z 26 kwietnia 1943 r. zatwierdził on Konstytucje SS. Józefitek. W 1983 r. otrzymały one zatwierdzenie Stolicy Apostolskiej. Dla organizacji i rozwoju zgromadzenia bardzo dużo zrobiła świątobliwa S. Barbara Szapka. Dzięki jej poświęceniu i pracy zgromadzenie liczyło z początkiem drugiej wojny światowej

25 domów. Po wojnie część sióstr została w Polsce. Spośród nich niektóre wyjechały w 1963 r. do Kanady, a następnie jedna z nich, S. Józefa Trochaniak, udała się w 1969 r. do Brazylii. Tam założyła dom w Linha Vitoria koło Cruz Machado, dając początek działalności Józefitek w tym kraju. Dziś mają one tam 3 domy i ponad 20 sióstr.

11. Inne wspólnoty życia konsekrowanego

Ukraińska Cerkiew katolicka w Brazylii wydała dwie wspólnoty życia konsekrowanego. Jedną są Siostry Zgromadzenia św. Anny, mające swój dom generalny w Kurytybie, drugą stanowi Instytut Świeckich Katechetek Najśw. Serca P. Jezusa. Te młode, liczące kilkadziesiąt lat życia wspólnoty, w swojej działalności podobne są do omówionych wyżej dwu Zgromadzeń. Szczególną żywotność obserwujemy wśród Katechetek Najśw. Serca P. Jezusa. Wielki dom mają one w Prudentopolis. Prowadzą tam internat i szkołę dla dziewcząt. Sam Instytut jest chyba pierwszą tego rodzaju wspólnotą w Cerkwi ukraińskiej. Katechetki cieszą się dużym autorytetem wśród wiernych. W pogrzebie śp. p. Eudoksji z tego Instytutu, w dniu 23 sierpnia 1987 r. wzięli udział chyba wszyscy mieszkańcy Prudentopolis, odprowadzając długoletnią nauczycielkę prawd wiary na miejsce wiecznego spoczynku. Na kilka godzin przed Mszą św. kapłani śpiewali przy ciele zmarłej po kolei Panachydę z różnymi grupami wiernych. Mszę św. koncelebrowało pod przewodnictwem bpa Efrema ośmiu kapłanów.

Nowe wspólnoty zakonne są nie tylko dowodem żywotności brazylijskiej Cerkwi ukraińskiej, ale stanowią również przykład odnawiania przez nią nowych dróg służby Kościołowi w oparciu o wzory Kościoła łacińskiego. Zwłaszcza Instytut Świecki ukazuje, jak Cerkiew ukraińska przy zachowaniu swojej tożsamości Cerkwi wschodniej umie się otwierać na wartości wyrastające w Kościele zachodnim.

12. We współpracy z Kościołem rzymsko-katolickim

Chrzest jest „wcieleniem do Kościoła”. Liturgia bizantyjsko-słowiańska chrztu podkreśla tę prawdę przez obrzęd „ucerkownienia” katechumena. Kapłan wprowadza go najpierw do świątyni, potem prowadzi go na jej środek, wreszcie przed ołtarz. Równocześnie odmawia modlitwy, w których podkreśla sens tego wejścia do Kościoła. Przez nie człowiek staje się tym, kto uwielbia Boga i składa mu ofiarę. Takie jest powołanie każdego człowieka. Szczególnym rozwinięciem tego sensu chrzcielnej konsekracji jest jednak życie zakonne. Zakonnik nie

żyje dla siebie. Żyje dla Kościoła, dla drugih. Na tej drodze nie jest jednak wolny od niebezpieczeństwa życia tylko dla siebie. Takie niebezpieczeństwo grozi zakonnikowi również i wówczas, gdyby swoją obecność w Kościele ograniczył do życia dla samej tylko „własnej wspólnoty”, nawet wówczas, gdyby nią była nie tylko jego wspólnota zakonna, ale również jego Kościół lokalny. Takie ustawienie życia zakonnego byłoby w najlepszym wypadku ograniczeniem możliwości płynących z faktu wcielenia do Kościoła. Zakon ma być otwarty na potrzeby Kościoła powszechnego. W zakonie zaś jego członkowie mają być szczególnie wyczuleni na te potrzeby. I wówczas taki zakon staje się rzeczywistym wezwaniem do wszystkich wierzących, żeby umieli i oni otwierać się na potrzeby innych Kościołów, narodów, ludzi.

W obecnym artykule dotknęliśmy problemu obrony tożsamości obrządkowej ukraińskiej Cerkwi w Brazylii. Takie ustawienie problemu kryje w sobie jednak niebezpieczeństwo pomniejszenia uniwersalistycznego charakteru tej Cerkwi. Dzieje chrześcijańskiej Ukrainy kryją jednak w sobie jedno bardzo charakterystyczne zjawisko. Można by je nazwać poszukiwaniem pełni wcielenia do Kościoła. U swoich początków Ukraina przeżywała tę pełnię, jako że Kościół w wieku chrztu Rusi był jeszcze nie podzielony. Właśnie wówczas św. Olga, zostając chrześcijanką w kręgu Kościoła bizantyjskiego, słała posłów do Niemiec z prośbą o biskupa. To podwójne otwarcie na Wschód i na Zachód ciągnie się przez całą historię Ukrainy. Czasem pojawiały się czynniki zewnętrzne lub wewnętrzne, które usiłowały zamknąć jedną z tych bram, zwłaszcza zachodnią. I wówczas w ukraińskiej Cerkwi zjawiali się ludzie, którzy widzieli w tym szkodę zarówno dla samej Cerkwi, jak i dla narodu. Byli przekonani, że „ucerkownienie” ochrzczonego człowieka i ochrzczonego narodu pociąga za sobą obowiązek wejścia w cały Kościół, w Kościół powszechny, prowadzony przez Piotra. Za to przekonanie płaciła Ukraina niejednokrotnie bardzo wysokie ceny, dając przy tym przykład „wyznawania przed ludźmi wiary, którą otrzymała od Boga za pośrednictwem Kościoła”, jak to podkreśla w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, *Lumen Gentium* (nr 11), Sobór Watykański II.

Ukraińscy emigranci ze swoim odrębnym obrządkiem stali się problemem dla Kościoła rzymsko-katolickiego w Brazylii. Przez ich obecność musiał on uczyć się żyć nie tylko dla siebie. Uczył się otwierać na nich. Z drugiej strony obecność w wielkiej wspólnocie rzymsko-katolickiej zmusza ukraińskich greko-katolików do pytania, co oni mogą dawać ogólnokościelnej wspólnocie w Brazylii, co od niej mogą otrzymać, zostając stale sobą. Katolik musi umieć otwierać się zarówno na potrzeby swoich blźnich, jak także na dary przez nich dawane. W niektórych wypadkach Kościół wprost wyciągał rękę po dar obecności

Ukraińców w Brazylii. W wypadku Sióstr Służebnic takim wyciągnięciem ręki jest np. szukanie u nich pomocy mieszkańców Brazylii różnych narodowości, obrządków a nawet religii. W wypadku bazylianów jest to np. prowadzenie duszpasterstwa w obydwu obrządkach przez nich w S. Paolo. Problem ten zauważają zresztą najlepiej misjonarze. Wszak oni jadą na misje nie po to, aby służyć jednemu tylko narodowi, ale aby służyć wszystkim, którzy potrzebują głoszenia Ewangelii. Tak np. polscy franciszkanie podejmując przed kilkunastu laty pracę w Brazylii najpierw przestudiowali dokładnie sprawę, gdzie są największe potrzeby. Wybrali słabo zaopatrzone w duchowieństwo tereny stanu Goias, podejmując pracę duszpasterską w języku portugalskim i wydając dla Brazylijczyków po portugalsku „Rycerza Niepokalanej”. Zresztą tak powinna się układać praca misyjna w duchu inkultracji.

Spójrzmy jeszcze na kilka obrazów ukazujących prawdę o wzajemnym otwieraniu się dwu obrządków na dar powszechności Kościoła w życiu Sióstr Służebnic Matki Bożej Niepokalanej w Brazylii. Sześć kilometrów na zachód od Ponta Grossa, wśród ciągle zielonych lasów i pól, stoi samotny klasztor SS. Służebnic — „Dom Modlitwy — willa S. Jozafaty Hordaszewskiej”, po portugalsku „Casa de Oracao — Vila Josafata Hordaszewska”. W dużej kaplicy, gdzie siostry gromadzą się z okazji rekolekcji i innych spotkań na liturgię, na rozważania, różne nabożeństwa, spogląda spoza ołtarza na zebranych swoimi dużymi oczyma z ikony postać Oranty, bardzo podobna do tej, jaką od świętobliwej swojej matki księżny ruskiej Grzymisławy otrzymała przeszło siedemset lat temu bł. Salomea, pierwsza polska klaryska. Krakowski klaryski bardzo troskliwie przechowują ten znak bliskości i miłości dwu sąsiednich narodów. Znak, który mówi, jak w Kościele Chrystusowym korzystamy nieraz długie wieki ze skarbów, które on pielęgnuje.

Obok ołtarza w kaplicy klasztoru poświęconego pamięci Założycielki SS. Służebnic stoi duży, piękny, rzeźbiony krzyż. U stóp Chrystusa rozpiętego na nim siostry stawiają obraz chrztu Rusi, czasem umieszczają pięknie wypisany fragment z Pisma Świętego, wyjątek z Konstytucji zakonnych, myśl z rozważania. Raz w tygodniu rekolekcyjnym urządzaliśmy w tej kaplicy adorację Najśw. Sakramentu. Był to dzień szczególnego skupienia na Tym, który oddał się nam pod postaciami chleba — na wszystkie milenia. W naszym wypadku postacie były przygotowane według przepisów Cerkwi, z chleba kwaszonego. Siostry w całodzienniej adoracji przeplatały „spontanne” modlitwy głośne cichą kontemplacją. Ozdabiały je śpiewem ukraińskich pieśni eucharystycznych lub maryjnych. W tym dniu, jak chyba w żadnym innym, mieszały się intencje rekolekcyjne z modlitwą za Ukrainę, Brazylię, Pol-

skę, Papieża, biskupów własnego narodu i obrządku i Kościoła powszechnego. W czasie całych rekolekcji ten Kościół był szczególnie obecny we wspólnotach rekolekcyjnych, ale w dniu adoracji świadomość tej obecności przybierała na sile.

W ten sposób Dom Modlitwy w Ponta Grossa rozbrzmiewa prawdą o powszechności Kościoła, prawdą o jednym ludzie Bożym. To jest część tego wielkiego Milenium, które znad Dniepru sięga do wszystkich kątów świata, dokąd los zagnał Ukraińców.

Niedaleko Domu Modlitwy, na terenie wydzierżawionym od Sióstr Służebnic, stoi klasztor-seminarium. Początek tej wspólnoty przed kilkunastu laty dali kapucyni z Ponta Grossa. Zaniepokojeni zmianami, jakie weszły w ich wspólnotę zakonną w Brazylii po Soborze Watykańskim II, odłączyli się od niej, pragnąc realizować franciszkański ideał życia w duchu skrajnie rozumianego ubóstwa, w modlitwie i skupieniu. W seminarium mają obecnie około 20 kleryków. Wśród zakonników spotykamy ludzi pochodzenia włoskiego, portugalskiego, polskiego. Wspólnota nosi nazwę Braci Mniejszych Misjonarzy. Ostatni człon ich nazwy wskazuje na szczegółowy cel zgromadzenia. Nie przyjmują prawa własności. Dlatego teren pod swój prosty i ubogi klasztor wydzierżawili od sióstr. W ten sposób siostry stoją w rzędzie ich szczególnych dobrodziejów. Franciszkanie z kolei kilka razy w tygodniu sprawują dla sióstr liturgię mszalną w obrządku łacińskim. Służą im również sakramentem pokuty. Głoszą konferencje. W niejednym wypadku pomagają im w sprawach gospodarczych. Niemałe znaczenie ma również przykład dawany przez tych ewangelicznych radykałów. W ten sposób na bieżąco spotykają się tu dwie tradycje chrześcijańskie, wschodnia i zachodnia. Bez zewnętrznych sformułowań stawiają sobie one pytania, co mogą sobie wzajemnie dawać, co wzajemnie od siebie czerpać. Swoim „być” odpowiadają na nie.

Również niedaleko Domu Modlitwy, może 2 kilometry od niego, w zaciszu leśnym, benedyktyni z S. Paolo założyli nowy klasztor. Podobnie jak franciszkanie mają oni już pierwszych kapłanów własnej formacji. I oni odeszli od macierzystej wspólnoty zaniepokojeni zmianami zachodzącymi w życiu ich opactwa po Soborze Watykańskim II. Zaczynali od wielkiej biedy. Powoli jednak rosną budynki nowego opactwa. Wszyscy są młodzi. Początek wspólnoty dali bowiem nowicjusze, do których dołączył się ich magister — O. Łukasz. Biskup Ponta Grossy przychylny wszelkiemu ewangelicznemu radykalizmowi, przyjął ich do swojej diecezji. Okazało się jednak, że Vila Velha, niedaleko Ponta Grossy, gdzie się osiedlili, stanowi trudny pod każdym względem teren dla życia kontemplacyjnego. Z jednej strony napływ turystów zwiedzających tamtejszy park i rezerwat przyrody narusza ciszę kontemplacji. Z drugiej skalista ziemia, nawet przy benedyktyń-

skiej pracowitości, nie daje środków do życia. Przenieśli się więc mnisi na drugą stronę miasta, gdzie ziemia jest mniej skalista i urodzajniejsza, i gdzie panuje spokój. Siostry chętnie odwiedzają ich klasztor. Przy każdych odwiedzinach nie zapominają przynieść skromnie żyjącym synom św. Benedykta kilku bochenków chleba. Wracając niosą z sobą ładunek myśli o prawdziwym życiu zakonnym, jakiego wzór można obserwować w klasztorze Zmartwychwstania Pańskiego, gdyż taki tytuł nosi powstające opactwo. I znowu spotykają się dwie tradycje — zachodnia i wschodnia, jak kiedyś na Monte Cassino, gdy Śl. Boży Andrzej Szeptycki odprawiał tam rekolekcje i tam ostatecznie podjął decyzję powrotu na obrządek swoich dziadów. Siostry nie raz korzystają z duchowego kierownictwa benedyktyna z opactwa w Rio de Janeiro, O. Kolumbana. Niektóre pod kierunkiem jezuitów odprawiają miesięczne rekolekcje ignacjańskie, nie należy jednak przy tym zapominać, że stałą opiekę nad zgromadzeniem pełnią bazylianie.

Zakończenie

Kiedy o północy 11 kwietnia 1911 r. przybyły do Prudentopolis pierwsze siostry ukraińskie, wystrzały z moździerzy i rakiet, jak to już powiedziałem, ogłosiły ich przybycie. Uważano, że w taki sposób, o tej godzinie należy ogłosić „bliskim i dalekim” przyjazd „tak długo oczekiwanych siostr”, jak czytamy w brazylijskiej Kronice SS. Służebnic. Wtedy czekali na siostry Ukraińcy. Siostry spełniły ich oczekiwania i nadzieje. Niebawem jednak zaczęli korzystać z ich posługi również emigranci innych narodowości. Dziś zmieniło się wiele w Brazylii, ale wydaje się, że nie zmieniło się jedno. Jest to kraj, w którym ludzie czekają ciągle na kapłana, na zakonnicę. Brazylia mimo nadchodzącego pięćsetlecia swojej ewangelizacji ciągle jeszcze nie potrafi odpowiedzieć na potrzeby duszpasterskie swoich mieszkańców wystarczającą liczbą własnych kapłanów, zakonników i zakonnic. Dlatego Kościół brazylijski patrzy na Europę, na Stany Zjednoczone i oczekuje duszpasterskiej pomocy. Przybywających z ewangeliczną misją wita z daleka w olbrzymiej figurze w Rio de Janeiro na Corcovado, Chrystus Król — Władca wszystkich narodów.

Bibliografia

Wiadomości, oprócz osobistych obserwacji i rozmów z ukraińskimi mieszkańcami Brazylii, głównie z Siostrami Zgromadzenia Służebnic Matki Bożej Niepokalanej i Księżami ukraińskimi, zaczerpnięto z następujących pozycji:

Welykyj Atanasij G. OSBM, *Narys istorii Zhromadzennia SS. Sluzhebnyč P.N.D.M.*, Rym 1968; — *Konstytucija i Dyrektywy Zhromadzennia Sester Sluzhebnyč Neporocznoi Diwy Maryi*, Rym — Toronto 1982; — *Analecta Ordinis S. Basilii Magni. Anno centesimo reformationis Dobromylensis vertente. Sectio II*, Vol. XI/XVII/, fasc. 1—4, Romae 1982. Tom zawiera opracowania bazylińskich historyków na temat ostatniego stulecia dziejów OO. Bazylianów w świecie. — *Catalogus Ordinis Basiliani S.ti Johaphat. 1882—1982*, Romae 1983; — *Annuario Catolico do Brasil. Centro de Estatica Religiosa e Investigações Sociais (SERIS)*, Rio de Janeiro 1985 s. 1004—1010; — *Sławuta Dominika ZSSNDM, Josafata (Hordaszewska)*, Toronto 1985; — *Grande Concerto de Capela de Banduristas Ukrainos „Ecos das Estepes” de Nova Iorque* 23 VIII 1987; — *Festival Folclórico e de Etnias do Paraná, 14—23 VIII 1987*; — *Itaipu — „La Roche qui chante”* (mała poligrafia).

SYLWETKI PROFESORÓW SEMINARIUM FRANCISZKANÓW W KRAKOWIE

Treść: 1. O. Aleksander Stanisław Glinka, 2. O. Antoni Stanisław Zwiercan, 3. O. Szczepan Józef Krajewski.

Wydawnictwo *W nurcie franciszkańskim* ukazuje zasadniczo działalność krakowskich franciszkanów, związanych w sposób szczególny z ich zakonnym seminarium w Krakowie. Stąd zrodziła się myśl, aby choć w zarysie przedstawić życiorysy profesorów tegoż seminarium. W niniejszym tomie ukazane zostaną sylwetki trzech profesorów, którzy niedawno zmarli. Byli to: 1. o. Aleksander Stanisław Glinka (1908—1987); 2. o. Antoni Stanisław Zwiercan (1912—1986); 3. o. Szczepan Józef Krajewski (1919—1975).

Autor zdaje sobie sprawę z faktu, że stosunkowo krótki okres czasu, jaki upłynął od śmierci wymienionych profesorów, nie pozwala na całkowicie obiektywną ocenę tych postaci. Z drugiej jednak strony wyraża nadzieję, że żyjący jeszcze i znający ich dobrze koledzy, szczególnie współbracia w zakonie, uzupełnią być może w niejednym punkcie podane niżej charakterystyki.

1. ALEKSANDER STANISŁAW GLINKA OFMConv. (1908—1987)

a) Życie

Stanisław Glinka urodził się 8 grudnia 1908 r. we wsi Wola Klasztorna w powiecie kozienickim, obecnie w województwie radomskim, jako syn Stanisława i Marii Gozdera. Ojciec jego był robotnikiem kolejowym. W skład rodziny Glinków wchodził jeszcze drugi syn, który później ożenił się w Warszawie i pracował przy kolportażu *Małego Dziennika*, był jednak trochę upośledzony i w czasie drugiej wojny światowej słuch o nim zaginął. Po rychłej śmierci matki Stanisława, ojciec jego ożenił się po raz drugi i z tego małżeństwa doczekał się córki, która była zatem przyrodnią siostrą Stanisława. Mały Stanisław wychowywał się w trudnych warunkach, tym bardziej, że nie miał, jeszcze sześciu lat, kiedy wybuchła pierwsza wojna światowa. Ta

właśnie wojna przeszkodziła mu w podjęciu nauki w szkole. Dopiero w 1917 r. rozpoczął naukę w szkole w rodzinnej miejscowości. Ukończył cztery klasy. W 1921 r. ojciec jego wraz z całą rodziną przeniósł się do miejscowości Maciejowice koło Kowla na Wołyniu. Tam w latach 1921—1922 ukończył klasę piątą. W 1922 r. rozpoczął szkołę średnią w Kowlu. Po ukończeniu czterech klas (wg ówczesnej nomenklatury klas: 3—6) zgłosił się w 1926 r. do franciszkanów. Został przyjęty do zakonu i skierowany do odbycia nowicjatu w Kalwarii Pałacowskiej. Przebywał tam jedynie dwa miesiące, gdyż 8 listopada 1926 r. przeniesiono nowicjat do Łagiewnik koło Łodzi. W nowicjacie otrzymał imię Aleksander i z tym imieniem przeszedł do historii. Po ukończeniu całorocznego nowicjatu złożył 8 września 1927 r. w Łagiewnikach swoje pierwsze śluby zakonne. Następnie w latach 1927—29 ukończył we Lwowie szkołę średnią (klasę 7 i 8) i w maju 1929 r. zdał egzamin maturalny w państwowym gimnazjum. Niestety, nie zachowały się jego świadectwa ani ze szkoły podstawowej ani ze średniej. Trudno zatem coś powiedzieć o jego postępach w nauce w tym okresie.

W 1929 r. br. Aleksander Glinka rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne w seminarium zakonnym we Lwowie. Trzeba jednak zaznaczyć, że niektóre przedmioty filozoficzne przerabiano wówczas już w czasie ostatniego roku szkoły średniej. Ponadto filozofia była ściśle powiązana z teologią i przedmioty teologiczne były niejako przeplatane traktatami filozoficznymi. Bez wzięcia tego pod uwagę trudno będzie zrozumieć tak rycze dopuszczanie do święceń kapłańskich. W następnym roku (1930) br. Aleksander został przeniesiony do Krakowa i tam w kolegium franciszkańskim kontynuował swoje studia teologiczne. 9 września 1930 r. złożył uroczyste śluby zakonne. Trudno powiedzieć coś więcej o życiu seminaryjnym brata Aleksandra, ponieważ na ten temat zachowały się jedynie znikome wzmianki. Musiał to być gorliwy kleryk, skoro zgłosił się do prowincjała z prośbą o wysłanie go na misje do Japonii. Świadczy o tym jego list do prowincjała z 23 I 1931 r., w którym prosił, aby mógł dołączyć do wyjeżdżających do Japonii o. Metodego Rejentowicza i dwu jego towarzyszy, „szczęśliwych — jak pisał — wybrańców Marji”. Studentem był pilnym. W roku akademickim 1930/31 uzyskał — jak ukazuje Księga szkolna — więcej niż dobre wyniki (5 ocen: dobry i 2 — bardzo dobry). W następnym jednak roku (1931/32) wyraźnie obniżył loty (2 oceny: dobry i 3 — dostateczny).

24 lipca 1932 r. otrzymał święcenia kapłańskie, uzyskawszy wcześniej (dekret Kongregacji d/s Zakonnych z 4 III 1932) dyspensę od ukończenia studiów teologicznych, z warunkiem ukończenia jednak przedtem trzeciego roku teologii. Jeszcze w tym samym roku został skierowany na dalsze studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu War-

szawskiego. Studiował tam w latach 1932—1937 teologię dogmatyczną. W 1937 r. uzyskał stopień magistra teologii.

We wrześniu 1937 r. rozpoczął wykłady z teologii w zakonnym seminarium w Krakowie. Była to odtąd przez długi okres czasu podstawowa praca w jego życiu. W 1941 r. przeniesiono studentów czwartego roku (byli oni już wyświęceni na kapłanów) do klasztoru w Radomsku; w Krakowie bowiem trudno było zapewnić dla wszystkich wyżywienie i utrzymanie, natomiast w Radomsku śpieszyli franciszkanom z pomocą okoliczni rolnicy. Razem ze studentami udało się do Radomska trzech profesorów, a wśród nich o. Aleksander, który wyklądał tam teologię dogmatyczną w wymiarze 5 godzin tygodniowo. Po roku (w 1942) neoprezbiterzy rozjechali się do klasztorów w prowincji, a profesorowie powrócili do Krakowa. O. Glinka podjął wykłady z teologii dla wszystkich kursów. Niedługo potem musiał znowu opuścić Kraków.

Na sesji rady komisarza generalnego we Lwowie — jak świadczy księga akt tegoż komisariatu — w dniu 3 maja 1943 r. o. Glinka został wybrany gwardianem klasztoru we Lwowie. Przyjął ten trudny obowiązek i już 25 maja 1943 r. — o czym wspomina kronika klasztoru lwowskiego — przybył z Krakowa do Lwowa i rozpoczął urzędowanie. Niedługo potem generał zakonu o. Beda Hess (dekret z 16 VII 1943) — na wniosek definitorium komisariatu — ustanowił go asystentem komisarza generalnego we Lwowie. Zarządzał klasztorem, brał udział we wszystkich posiedzeniach rady komisariatu lwowskiego, a ponadto wyklądał teologię dogmatyczną dla kleryków lwowskich, którym wybuch wojny uniemożliwił udanie się na studia do Krakowa — zorganizowano im zatem studia we Lwowie. Bardzo trudne warunki wojenne we Lwowie wymagały od przełożonego dużego hartu ducha i wielu zabiegów. Trudności te powiększała jeszcze choroba umysłowa jednego z zakonników, który w 1946 r. targnął się nawet na życie przełożonego. Uratowała go wówczas od śmierci rychła i energiczna interwencja jednego z młodych ojców, który usłyszał wołania przełożonego o ratunek i zawiózł go następnie do szpitala; dzięki temu o. Aleksander wyszedł szczęśliwie z tej opresji.

25 kwietnia 1946 r. franciszkanie musieli ostatecznie opuścić Lwów. O. Aleksander wyjął z tabernakulum N. Sakrament, zgaszono wieczną lampkę przy powszechnym szlochu wiernych szczelnie wypełniających franciszkański kościół. Ruszono ku nowej granicy państwa. O. Glinka przez pół roku zatrzymał się w klasztorze przemyskim. W październiku 1946 r. przeniesiony do Krakowa rozpoczął na nowo wykłady z teologii w zakonnym seminarium. Tym razem prowadził je przez 16 lat. Równocześnie pracował nad udoskonaleniem swoich kwalifikacji naukowych. Ukoronowaniem tych prac była jego rozprawa doktorska na

temat Hieronima Powodowskiego, teologa i polemisty XVI wieku, napisana pod kierunkiem księdza profesora Antoniego Pawłowskiego, późniejszego biskupa ordynariusza włocławskiego. Na podstawie tej właśnie rozprawy Wydział Teologiczny Uniwersytetu Warszawskiego nadał o. Glince w 1951 r. tytuł doktora teologii. Przez krótki okres czasu spełniał obowiązki wicemagistra kleryków. Była to wówczas odpowiedzialna funkcja. Razem z magistrem czuwał bowiem nad wychowaniem alumnów. Do niego należały także wszystkie sprawy porządkowe. Pismem z dnia 1 września 1954 r. zrezygnował z tej funkcji motywując to trudnością jej pogodzenia z innymi obowiązkami, jakie spełniał w klasztorze.

W 1954 r. o. Aleksander został mianowany definitorem wieczystym prowincji. Świadczy o tym odpis dekretu bpa Michała Klepacza, Przewodniczącego Episkopatu Polski, z dnia 18 III 1954 r. Był to ważny tytuł. Definitorowie tworzyli jakby senat w prowincji i mieli prawo udziału w kapitułach prowincjalnych z pełnym głosem czynnym i biernym. O. Glinka cieszył się zatem dużym uznaniem w zakonie. Jeszcze większym potwierdzeniem tego uznania był tytuł magistra zakonu (lub magistra teologii w zakonie), jakim obdarzyło go definitorium generalne zakonu na sesji w dniu 4 września 1959 r.

W 1962 r. o. Aleksander został wybrany gwardianem klasztoru w Legnicy. Na tym stanowisku pozostawał przez trzy lata. Podczas kapituły prowincjalnej w 1965 r. został wybrany przełożonym konwentu krakowskiego. Wrócił zatem do Krakowa. W 1967 r. podjął — przerwane od pięciu lat — wykłady z teologii dogmatycznej. Po upływie trzyletniej kadencji nie wybrano go powtórnie na gwardiana. Pozostał jednak w Krakowie, prowadząc jeszcze przez jeden rok wykłady z teologii.

W 1969 r. o. Aleksander został przeniesiony do klasztoru w Krośnie. Przebywał w tym konwencie do swej śmierci w 1987 r., czyli przez ostatnie 18 lat swego życia. Podejmował w Krośnie wiele odpowiedzialnych zadań. Przede wszystkim od 1970 r. do końca życia, a więc przez 17 lat, z przykładną gorliwością wypełniał obowiązki kapelana w szpitalu wojewódzkim. Ponadto przez wiele lat był spowiednikiem w klasztorach żeńskich w samym Krośnie i poza nim. W samym konwencie od 1973 r. był przez pewien czas wikariuszem, a także jego bibliotekarzem.

W 1977 r. wyjechał na dwa tygodnie z pielgrzymką do Rzymu, o czym świadczy list prowincjała zezwalający na ten wyjazd. W 1982 r. o. Glinka obchodził złoty jubileusz swoich święceń kapłańskich. Z tej okazji generał zakonu — na prośbę prowincjała — skierował do niego list gratulacyjny i błogosławieństwo.

Zmarł 10 czerwca 1987 r. w szpitalu w Krośnie. Pogrzeb odbył

się 12 czerwca 1987 r. — ceremoniom żałobnym przewodniczył bp Stefan Moskwa, przemyski biskup pomocniczy.

b) Działalność

W swoim życiu zakonnym o. Aleksander najwięcej czasu i wysiłku włożył w nauczanie alumnów w seminarium zakonnym. Od 1937 r. aż do 1969 r., w którym już definitywnie opuścił klasztor krakowski, prowadził wykłady w seminarium w Krakowie, za wyjątkiem 5 lat (1962—67), kiedy sprawował urząd gwardiana w Legnicy, a potem w Krakowie. Zatem przez 27 lat był profesorem w seminarium. Z liczby tej 23 lata nauczania przypadło na seminarium zakonne w Krakowie, rok (1941/42) w Radomsku i 3 lata (1943—46) we Lwowie. Na Uniwersytecie Warszawskim studiował teologię dogmatyczną i ten też przedmiot był mu najbliższy. Wykłady z teologii dogmatycznej prowadził właściwie przez cały ciąg nauczania, choć w różnym wymiarze: 3, 4, a nawet 5 godzin tygodniowo. Przez długi czas wykłady te prowadził w języku łacińskim, co nie sprawiało mu większych trudności, znał bowiem dobrze ten język i posługiwał się podręcznikami pisanymi w tym języku. Podstawę jego wykładów z teologii dogmatycznej stanowił zasadniczo podręcznik opracowany przez Tanquerey Adolphe A., *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis*. Korzystał również z podręczników: Diekamp Franciscus, *Theologiae dogmaticae manuale* oraz Scheeben Matthias Joseph, *Handbuch der katholischen Dogmatik*. W wykładzie trzymał się zasadniczo podręcznika, choć od siebie niejako dokonywał pewnych wyjaśnień i uzupełnień. W tym wszystkim wykład jego był nieco monotonny. Ożywiał się, kiedy zadawano mu pytania i podsuwano problemy do rozwiązania. Trzeba przyznać, że zawsze bardzo życzliwie i pogodnie podchodził do takich pytań.

Od 1960 r. o. Glinka prowadził także seminarium naukowe z teologii dogmatycznej dla niewielkiej grupy kleryków. Oprócz teologii dogmatycznej, która stanowiła główny przedmiot jego zainteresowań, o. Aleksander przez kilka lat (do 1939 r.) prowadził również wykłady z teologii fundamentalnej. W 1959 r. podjął ponadto wykłady z mariologii.

Jeszcze w 1939 r., obok wspomnianych wyżej zajęć z teologii dogmatycznej i fundamentalnej, o. Aleksander podjął się także prowadzenia wykładów z liturgiki w wymiarze 1 godziny tygodniowo. Trzeba tu zauważyć, że liturgia kościelna była dla niego zawsze czymś ulubionym i pięknym. Dlatego też chętnie podjął się jeszcze jednego zajęcia, a mianowicie od 1959 r. prowadził ćwiczenia ze śpiewu gregoriańskiego (tzw. chorał gregoriański). Obdarzony doskonałym słuchem muzycznym i pięknym tenorowym głosem dobrze nadawał się do tego rodzaju pra-

cy. Była to jednak praca dosyć żmudna, ukierunkowana była bowiem przede wszystkim na tych alumnów, którzy mając mniejsze uzdolnienia muzyczne nie brali udziału w ćwiczeniach i występach chóru seminaryjnego, a jednak należało ich przygotować do śpiewów liturgicznych. O. Aleksander dobrze wywiązywał się z tego zadania. Przez kilka lat (od 1959 r.) o. Glinka wykładał również wstęp ogólny do Pisma św. Jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że mając tak wiele zajęć o. Aleksander nie mógł sobie pozwolić na pisanie własnych skryptów i to z kilku przedmiotów. Musiał sięgać do istniejących i używanych wówczas w seminariach podręczników.

Warto tu jeszcze dodać, że na inaugurację roku akademickiego 1960/61 o. Glinka wygłosił wykład nt. *Współodkupicielstwo podstawą królewkości NMP*. Te długie lata jego nauczania w seminarium miały wpływ nie tylko na formację intelektualną młodych franciszkanów, ale kształtowały także ich postawy moralne. Był lubianym profesorem. Wśród kleryków krążyły o nim anegdoty, zwłaszcza na temat jego egzaminowania. Nie miały one jednak charakteru złośliwego. Przeciwnie, uwidaczniały jego pogodne usposobienie, pewne zakłopotanie i roztarżnienie.

Wspomniano wyżej, że o. Aleksander dobrze znał język łaciński. Ta znajomość okazała się użyteczna nie tylko dla niego, ale także dla prowincji, a właściwie dla prowincjałów. Ci ostatni zwracali się do niego z prośbą o dokonanie przekładu na język łaciński niektórych tekstów, które trzeba było wysłać do kurii generalnej w Rzymie. Tak np. w 1971 r. prowincjał dziękował o. Glince za przekład na język łaciński tekstu statutów prowincji.

Trzy razy o. Aleksander był gwardianem: we Lwowie, Legnicy i Krakowie. Za każdym razem była to tylko jedna trzyletnia kadencja. W pierwszym przypadku wpłynęły na to warunki wojenne. Były to trzy największe klasztory w prowincji, a zatem i kierowanie nimi wymagało od przełożonego więcej troski i odpowiedzialności niż w przypadku innych konwentów. O. Glinka swoją delikatnością, pogodnym usposobieniem i przykładnym życiem zakonnym przyczyniał się do tworzenia dobrej atmosfery wśród podległych mu zakonników. Jednak administracja, remonty, czy też nowe inwestycje nie bardzo mu odpowiadały. To zapewne tłumaczy, że zarówno w Legnicy jak i w Krakowie, za jego krótkiej zresztą kadencji przełożeńskie, nie prowadzono wielkich renowacji. Dodać jednak trzeba, że i warunki ówczesne w wielu wypadkach stawały temu na przeszkodzie. Szczegółowy opis poszczególnych remontów czy przeróbek we wspomnianych konwentach w tym okresie przekracza ramy tego szczupłego artykułu.

O. Aleksander przez całe swoje życie kapłańskie gorliwie pracował w konfesjonale i na ambonie. Szkoda, że ta jego praca nie jest od-

powiednio udokumentowana w źródłach. Spotykamy jedynie sporadyczne wzmianki na ten temat. Bazylika krakowska, a właśnie w Krakowie najdłużej przebywał, była w niektórych okresach roku, zwłaszcza w wielkim poście, adwencie, w pierwsze piątki miesiąca, wprost oblegana przez penitentów, także spoza Krakowa. O. Aleksander potrafił długimi godzinami cierpliwie służyć penitentom. Z pomocą w spowiedzi wyjeżdżał zresztą również do innych kościołów. Podobnie przedstawiała się jego praca kaznodziejska. Głosił kazania głównie w kościołach franciszkańskich, zarówno w niedziele i święta, jak też na różnych odpustach. Wygłaszał kazania nowennowe, zwłaszcza przed uroczystością Niepokalanego Poczęcia NMP. Kilkakrotnie wyjeżdżał z rekolekcjami dla wiernych.

W tym miejscu należy wspomnieć o jego pracy dla sióstr zakonnych. Tej pracy poświęcił bardzo dużo czasu i sił, szczególnie w ostatnim okresie swego życia, kiedy przebywał już w Krośnie. Jeszcze w Krakowie był spowiednikiem sióstr zakonnych. Od samego początku swego pobytu w Krośnie, prócz pracy kaznodziejskiej i w konfesjonale w swoim kościele, bardzo się udzielał jako spowiednik sióstr zakonnych. Od 1969 r. dojeżdżał do Iwonicza, gdzie spowiadał siostry felicyjanki. Od 1973 r. spowiadał siostry sercanki w Korczynie, od 1969 do 1977 r. siostry klawerianki i przez cztery lata siostry józefitki — oba zgromadzenia na miejscu w Krośnie. Prócz posługi w konfesjonale o. Aleksander prowadził także dla sióstr zakonnych w Krośnie wykłady dokształcające z zagadnień soborowych; była to wówczas bardzo aktualna sprawa. Ponadto prowadził także dni skupienia dla sióstr zakonnych, wygłaszając podczas nich konferencje ascetyczne. Tak np. już w październiku 1969 r. miał aż 4 dni takiego skupienia, z tego dwa dni dla sióstr zakonnych w Krośnie, jeden w Jasle i jeden dla sióstr prezydentek w Ujazdach. Był więc bardzo zajęty. Dlatego w tym właśnie miesiącu musiał odmówić prośbie prowincjała, który zaproponował mu, by w ramach dokształcenia braci zakonnych, organizowanego w klasztorze jezuitów w Krakowie, przeprowadził w lutym następnego roku ok. 15 godzin wykładowych z teologii na podstawie konstytucji dogmatycznej Soboru Watykańskiego II *Lumen Gentium*. Zresztą nieco wcześniej na prośbę księży zmartwychwstańców podjął się naukowego opracowania pism ks. Smolikowskiego w związku z przygotowaniem do otwarcia procesu beatyfikacyjnego, co było bardzo czasochłonną pracą.

Wspomniano już, że o. Aleksander przez 17 lat sprawował funkcję kapelana w szpitalu wojewódzkim w Krośnie. Pełnił ją nadzwyczaj gorliwie. Często nawet trzy razy dziennie udawał się do szpitala. Jego pogodne usposobienie, wielkie zaangażowanie i wprost miłość do chorych sprawiły, że chorzy nie tylko czekali na jego samarytańską posługę, ale okazywali mu szacunek, przywiązanie i miłość. Biskup prze-

myski nazwał go najlepszym kapelanem w swojej diecezji. To była piękna wyróżniająca się karta w jego życiu.

Z tych kilku zarysowanych tylko kierunków jego życia i działalności wylania się jego sylwetka. Średniego wzrostu, dobrze zbudowany, zasadniczo cieszył się dobrym zdrowiem. W 1938 r. przeżył ostre zapalenie nerek, a także zakaźne zapalenie jamy ustnej. Leczył się w szpitalu św. Łazarza w Krakowie — świadczą o tym pokwitowania za jego leczenie w tym szpitalu. W 1946 r. przeżył zamach na swoje życie we Lwowie, ale to straszne przeżycie nie odbiło się jednak mocno ani na jego zdrowiu ani na psychice. Dopiero w ostatnim roku swego życia zaczął poważnie chorować. Dwukrotnie musiał się poddać operacji usunięcia katarakty oczu, groziła mu bowiem zupełna ślepota. Wzrok mu się wydatnie poprawił i jak pisał ze szpitala w Krośnie okulista pozwoliła mu nawet czytać bez ograniczeń. Poczul się dobrze. Nie wiedział, że zostało mu jeszcze tylko dwa miesiące życia. Wcześniej poddał się w szpitalu w Brzozowie operacji prostaty. Ta choroba okazała się nieuleczalna. Zmarł 10 czerwca 1987 r. w szpitalu w Krośnie.

Wszystkich, którzy się z nim spotykali ujmował swoją wielką dobrocią, delikatnością, uprzejmością, życzliwym nastawieniem, ogromną pogodą ducha. Nic dziwnego, że był to człowiek lubiany zarówno przez współbraci zakonnych, jak i świeckich. Obdarzony dobrym słuchem muzycznym i pięknym tenorowym głosem, a przy tym mając zamiłowanie do śpiewu, szczególnie liturgicznego, chętnie wykonywał przeróżne utwory wokalne. Przy tym wszystkim był to człowiek skromny, pokorny, bezpretensjonalny, kochający swoją rodzinę zakonną. Takim pozostał w pamięci zakonników.

Bibliografia

Arch. Prow. Franc. w Kr.: Teki akt personalnych, sygn. C II; *Acta Commissariatus Leopoliensis*. Lwów, sygn. B-VIIa-8, s. 13; 21, 20, 37, 39, 41, 42, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57—58, 62; *Kronika klasztoru lwowskiego OO. Franciszkanów. 1939—1944*, sygn. Lwów-53, s. 117, 157; *Kronika klasztoru OO. Franciszkanów we Lwowie. 1945—1946*, sygn. Lwów-34, s. 5, 7, 9, 23, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 41, 42, 52, 54, 55, 57—63, 65, 66, 67, 68, 70, 72, 73; *Liber scholaris Collegii in Conventu Cracoviensi Ordinis Minorum S.P.Fr. Conventualium instituti per Decretum Capituli Provincialis A.D. 1892*. Vol. I, sygn. B-VIIc-19, s. 178, 182; *Seminarium Teologiczne OO. Franciszkanów w Krakowie. Księga sprawozdań z posiedzeń grona profesorskiego*, sygn. B-VIIc-20, s. 3, 9, 20, 24, 28, 29, 42, 43, 45, 48, 51, 52, 53, 54, 57, 60, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 75, 125, 129, 131, 133, 142, 149, 150; — Bar Joachim, *Glinka Aleksander Stanisław* (ur. 1908). W: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*. Warszawa 1981, s. 143; *Comment. Ord. F.M.Conv.* R. 61 (1959) s. 210; R. 84 (1987) s. 373; *Śp. O. Aleksander Stanisław Glinka. Wiadomości z Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Str. w Polsce*, R. 57 (1987) z. 3, s. 42—44.

2. ANTONI STANISŁAW ZWIERCAN OFMConv.

(1912—1986)

a) Kolejne życie

Stanisław Zwiercan urodził się 2 września 1912 r. w miejscowości Korczyna koło Krosna. 6 dni później (8.09) został ochrzczony w miejscowym kościele parafialnym. Rodzice jego, Andrzej i Ludwika z domu Długosz, byli rolnikami gospodarującymi na średnim — jak na tamtejsze stosunki — gospodarstwie, wynoszącym dwa i pół hektara. Prócz Stanisława mieli jeszcze 2 synów (Kazimierz i Tadeusz) oraz 3 córki (Maria, Bronisława i Cecylia). Zatem była to liczna rodzina, a czasy były trudne tuż przed wybuchem pierwszej wojny światowej, a jeszcze bardziej w czasie jej trwania. W domu Zwiercanów, zarówno w tych jak i późniejszych latach, nie było zapewne większej biedy. skoro administrator parafii Korczyna, wystawiając w 1929 r. opinię dla kurii przemyskiej o Stanisławie Zwiercanie jako kandydacie do nowicjatu, wyraźnie zaznaczył że jego rodzina nie potrzebuje żadnej pomocy.

W szóstym roku życia (1918) Stanisław zaczął uczęszczać w rodzinnej miejscowości do szkoły podstawowej, którą ukończył w 1926 r. W 1921 r.; w trzeciej klasie przystąpił do pierwszej Komunii św., a w roku następnym (1922) otrzymał sakrament bierzmowania. Uczył się chyba dobrze. Zachowało się tylko jedno świadectwo, właściwie zawiadomienie, z ostatniego (1925/26) roku szkolnego tej siedmioklasowej szkoły powszechnej. Ukazuje ono młodego Stanisława jako zdolnego ucznia, skoro otrzymał wszystkie oceny bardzo dobre, jedynie ze śpiewu — dobry.

W 1926 r. zgłosił się do niższego seminarium duchownego franciszkanów we Lwowie. Było to jakby prywatne gimnazjum OO. Franciszkanów, prowadzone jednak w zasadzie przez świeckich profesorów państwowych gimnazjów we Lwowie. Po trzech latach nauki w tymże seminarium poprosił o przyjęcie do nowicjatu, który rozpoczął w 1929 r. w Łagiewnikach koło Łodzi. Otrzymał imię zakonne Antoni. Po rocznym nowicjacie złożył 3 września 1930 r. pierwsze śluby zakonne. Potem wrócił do Lwowa i tam przez 3 lata (1930—1933) kontynuował naukę w zakresie szkoły średniej we wspomnianym niższym seminarium. Ostatnią jednak klasę odbył już jako eksternista w Państwowym Gimnazjum im. H. Sienkiewicza we Lwowie i w tymże gimnazjum 6 czerwca 1933 r. złożył egzamin maturalny. Zachowały się jego świadectwa z niższego seminarium zarówno przed wstąpieniem do nowicjatu (z lat 1926—1929), jak i po jego ukończeniu (1930—1932). Wskazują one, że był dobrym uczniem, w większości bowiem otrzy-

niywał oceny bardzo dobrze, trochę dobrych, a tylko jedną ocenę dostateczną — ze śpiewu. Słabsze natomiast wyniki w nauce ukazuje jego świadectwo z państwowego gimnazjum we Lwowie, wystawione 23 stycznia 1933 r. za pierwsze półrocze. Znajdujemy tam 3 oceny dostateczne (j. łaciński, historia, fizyka), 5 dobrych i żadnej oceny bardzo dobrej.

10 września 1933 r. złożył uroczyste śluby zakonne w Krakowie. W latach 1933—1937 odbywał studia filozoficzno-teologiczne w seminarium franciszkanów w Krakowie. Zachowane z tych lat jego świadectwa wskazują, że był dobrym uczniem, uzyskując oceny tylko dobre i bardzo dobre. W ostatnim roku trwania tych studiów otrzymał wszystkie wyższe święcenia: subdiakoniat w lutym 1937, w kwietniu tegoż roku diakonat, a 24 czerwca 1937 r. kapłaństwo. 11 lipca 1937 odprawił prymicyjną mszę św. w swoim kościele parafialnym w Korczynie.

Kontynuacją niejako seminarium były studia historyczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, które rozpoczął w tymże 1937 r. W następnym roku (30 VI 1938) uzyskał tytuł magistra teologii. Kontynuował te studia aż do wybuchu wojny światowej. Równocześnie przez rok (1938—39) pracował jako katecheta w szkole podstawowej w Kozielnikach koło Lwowa.

Wybuch drugiej wojny światowej spowodował przeniesienie o. A. Zwiercana ze Lwowa do Kalwarii Pałacowskiej, gdzie spędził jeden rok. Potem przez rok (1940—41) przebywał w klasztorze krośnieńskim. W 1941 r. został przeniesiony do Krakowa. Przebywał tam 10 lat (do 1951). Przez te 10 lat był wykładowcą historii Kościoła i patrologii w zakonnym seminarium. Przez krótki okres czasu (1945—47) pełnił funkcję wicemagistra, czyli zastępcy przełożonego seminarium, któremu podlegały wówczas wszystkie sprawy dotyczące kleryków, za wyjątkiem spraw naukowych; tymi ostatnimi kierował rektor. Przez rok (1950—51) był również mistrzem nowicjatu braci zakonnych.

Niestety, w 1951 r. choroba płuc przerwała tę jego piękną pracę i zmusiła do podjęcia leczenia. Leczył się w szpitalu w Krakowie, a następnie przez dwa lata w Zakopanem (1951—53). Potem jako kuracjusz przebywał w różnych placówkach zakonu: w Krośnie (1953), Lubomierzu (1953—55), w Dąbrowie Górniczej-Gołonogu (1955—59), w Krośnie (1959—68), a także tymczasowo w Rychwałdzie (1960). W 1968 r. przeniesiono go znowu do Krakowa. Podjął jeszcze raz pracę wykładowcy w seminarium zakonnym, ale tylko w ograniczonym wymiarze. Prowadził jedynie wykłady z patrologii. Tym razem przez 4 lata (do 1972).

Warto wspomnieć, że we wspomnianym wyżej okresie życia o. An-

toni przeżywał kilka podniosłych uroczystości, ale także i smutne go nie ominęły. 5 czerwca 1960 r. uroczyste obchodził złoty jubileusz małżeństwa swoich rodziców. 1 sierpnia 1962 r. natomiast świętował 25-lecie swoich święceń kapłańskich. Przykrym zaś przeżyciem była śmierć matki 22 listopada 1963 r.

Wzmiankowane wyżej zajęcia, wykłady nawet w ograniczonym wymiarze, sprawiały o. Antoniemu ze względu na chorobę, duże trudności. Dlatego w 1972 r. przeniesiono go do klasztoru w Krośnie. W klasztorze tym, położonym niedaleko jego rodzinnej miejscowości (Korczyny), o. Antoni czuł się zawsze najlepiej. Przebywał tam już do końca życia. Zmarł 29 kwietnia 1986 r.

b) Wykładowca i pisarz

8 sierpnia 1941 r. odbyła się w krakowskim seminarium franciszkanów wstępna konferencja szkolna, na której ustalono program nauczania w najbliższym roku akademickim. O. A. Zwiercanowi, który dotychczas przebywał w Krośnie, przydzielono wykłady z historii Kościoła w wymiarze 3 godzin tygodniowo. Rzeczywiście, o. Antoni przybył do Krakowa w tymże roku i podjął wzmiankowane wykłady. Niedługo potem rozszerzono jego wykłady z historii Kościoła do 4 godz. tygodniowo. Ponadto zlecono mu wykłady z patrologii. Zajęcia te prowadził nieprzerwanie przez 10 lat (do 1951). Prócz tego pełnił też inne funkcje, o czym już wspomiano. Udzielał się również w bazylice franciszkańskiej szczególnie w konfesjonale, a także na ambonie. Niestety, bardzo mało zachowało się wzmianek na temat jego pracy zarówno w charakterze wykładowcy, jak i w kościele. Wiadomo, że w wykładach z historii Kościoła opierał się prawie dosłownie na podręczniku opracowanym przez ks. Józefa Umińskiego, profesora Uniwersytetu Lwowskiego, którego zresztą był uczniem w czasie swoich studiów na tym uniwersytecie (1937—39).

W 1968 r., a więc po 17 latach przerwy w nauczaniu, podjął na nowo wykłady w seminarium zakonnym w Krakowie. Choroba, o której będzie dalej mowa, nie pozwoliła mu na pełne zaangażowanie się w tę pracę. Tym razem prowadził wykłady tylko z patrologii w wymiarze 2 godz. tygodniowo. Jego słuchacze z tych lat wspominają, że w wykładach z patrologii trzymał się zasadniczo podręcznika opracowanego przez ks. Jana Czuja, profesora Uniwersytetu Warszawskiego, wydanego w Poznaniu w 1953 r. Posługiwał się także własnymi notatkami. Do wykładów przygotowywał się nader solidnie. Klerycy obserwowali go, jak w przeddzień chodził po ogrodzie klasztornym i powtarzał głośno wykład, żywo przy tym gestykulował rękami. W czasie

wykładów — wspominają — czuło się jego wielkie zaangażowanie i przyjemnie się go słuchało, chociaż głos miał słaby i trochę monotony. W tym miejscu trzeba też wspomnieć, że 28 IX 1968 r. o. Antoni wygłosił wykład na inaugurację roku akademickiego 1968/69 pt. *700-lecie studium franciszkańskiego w Krakowie*.

Przez całe swoje życie o. Antoni wykazywał duże zainteresowania historyczne. Przede wszystkim dziejami swego zakonu. Tej pracy poświęcił najwięcej czasu i energii. Prowadził ją od pierwszego roku swego kapłaństwa aż do końca życia. Różne przeszkody, a szczególnie choroba, ograniczały jego możliwości bardziej wydajnej pracy badawczej. Już w 1938 r. zajął się dziejami klasztoru franciszkanów we Lwowie. Pisał w tej sprawie do jednego z ojców w Krakowie, prosząc o przysłanie niektórych książek i materiałów. Spodziewanej pomocy jednak nie otrzymał, a później wybuch wojny uniemożliwił mu tę pracę.

W swoich listach do prowincjałów o. Zwiercan informował dokładnie, czym się aktualnie zajmował i jaki artykuł przygotowywał do druku. Prowincjałowie zasadniczo starali się mu pomagać w tej pracy badawczej. W 1960 r. prowincjał wystawił dla niego specjalne zaświadczenie, w którym zwracał się z prośbą do dyrektorów archiwów i bibliotek o udzielenie o. Antoniemu pomocy w jego badaniach naukowych. Nie wszyscy jednak rozumieli i doceniali jego pracę naukową, która wymagała przeprowadzania kwerendy w różnych archiwach i bibliotekach. Stąd rodziła się potrzeba jego licznych wyjazdów, zwłaszcza z klasztoru krośnieńskiego, bo tam najdłużej przebywał. Te właśnie wyjazdy sprawiały, że nie mógł na miejscu udzielać się w pracy duszpasterskiej, a nie zawsze był ktoś, kto by go zastąpił. W 1965 r. prosił ówczesnego prowincjała o takie zastępstwo w Krośnie, chciał bowiem przeprowadzić badania na temat kultu Matki Bożej Rychwałdzkiej i przygotować artykuł, który miał się ukazać w czasopiśmie *Nasza Przyszłość*. Dwa lata wcześniej (1963) ówczesny prowincjał w piśmie skierowanym do o. Antoniego wyraźnie określił warunki, jakie należało mu stworzyć dla prowadzenia pracy naukowej. Zgodnie z tym pismem o. Antoni miał uzgadniać terminy swych wyjazdów z gwardianem krośnieńskim, który miał obowiązek opłacania jego pobytu w innym klasztorze ponad trzy dni; do trzech dni bowiem był gościem danego konwentu. Jeżeli pracował naukowo dla danego klasztoru, to tenże klasztor miał go utrzymywać, pokrywać koszty związane z jego pracą badawczą, a nawet zwrócić mu koszty podróży. Prowincjał zatem brał niejako w obronę o. Zwiercana i patronował jego pracy naukowej. Z drugiej strony pismo to jest dowodem pewnej drażliwości i nerwowości, jak wytworzyła się w klasztorze wokół jego osoby, gwardian bowiem nie mógł na niego liczyć, nawet w ograniczonej formie.

Największą przeszkodę w intensywnej pracy naukowej stanowiła dla o. Antoniego choroba płuc. W listach do prowincjałów bardzo często wspomina o swoich dolegliwościach. Wielki wpływ na to miały warunki klimatyczne. Brakowało mu po prostu powietrza. Stąd jego wyjazdy do miejscowości o zdrowym klimacie, np. do Lubomierza, Rychwałdu, a szczególnie do Korczyny; w rodzinnej Korczynie miał dobre warunki mieszkaniowe u swej siostry i tam czuł się najlepiej. Prosił prowincjała o pozwolenie na udanie się do Korczyny, gdy przebywał w odległych konwentach. Z pobliskiego Krosna udawał się tam bardzo często za pozwoleniem gwardiana.

Dorobek naukowy o. Zwiercana — mimo wspomnianych przeszkód — był duży. Drukiem ukazało się 41 jego artykułów. Wszystkie one dotyczą dziejów zakonu franciszkańskiego, a zwłaszcza polskich franciszkanów. Jak scharakteryzować w krótkim artykule tę jego spuściznę naukową? Można jedynie zasygnalizować ważniejsze opracowania. Niektóre z tych artykułów mają wielki ciężar gatunkowy dla dziejów polskich franciszkanów. Inne są małymi przyczynkami do tychże dziejów, a kilka (6), zamieszczonych w czasopiśmie *Pochodnia Seraficka*, ma charakter popularny i dewocyjny.

Największym objętościowo (ss. 119) jest jego artykuł na temat bractwa Męki Pańskiej w Krakowie (1595—1795), wydrukowany w *Prawie Kanonicznym* w 1983 r. Artykuł ten, prócz wstępu, obejmuje cztery rozdziały, w których o. Zwiercan omawia kolejno założenie bractwa, jego organizację, działalność religijno-społeczną, a także oddziaływanie bractwa na społeczeństwo. Jest to cenny artykuł, bardzo dobrze udokumentowany źródłowo. Autor oparł się głównie na materiałach archiwalnych, które skrzętnie gromadził przez wiele lat. W zamierzeniu o. Antoniego miała to być jego rozprawa doktorska, przedstawiona na Uniwersytecie Jagiellońskim. Niestety, choroba przeszkodziła mu w zrealizowaniu tego zamierzenia.

Równie obszernym (ss. 115) jest artykuł o. Zwiercana o działalności franciszkanów wśród Polonii w latach 1772—1976. Artykuł ten ukazał się w 3 tomie *Studiów Polonijnych*. Opisuje tam działalność franciszkanów wśród Polonii na wszystkich kontynentach. Najobszerniej opisał tę działalność wśród Polonii amerykańskiej, co zresztą jest zupełnie zrozumiałe ze względu na liczebność tejże Polonii i liczbę zaangażowanych tam polskich franciszkanów. Opisał również pracę polskich franciszkanów jako penitencjarzy we Włoszech (Rzym, Padwa, Asyż, Loreto). Opracowanie to czasami robi wrażenie zbyt rozwlekłego, nie umniejsza to jednak jego wartości, autor bowiem zgromadził w nim ogromną ilość informacji bardzo cennych dla tego tematu.

Najbardziej cenną częścią spuścizny pisarskiej o. Zwiercana stanowią — jak się wydaje — jego artykuły dotyczące przybycia francisz-

kanów i ich początkowych dziejów w Polsce. Na pierwszym miejscu należy tu wymienić artykuł pt. *Nowe spojrzenie na początki franciszkanów w Polsce*, zamieszczony w *Naszej Przeszłości* w 1985 r. Artykuł ten, choć może trochę rozwlekły (ss. 47) ze względu na powtórki, jest w pewnym sensie pionierski. Autor ukazuje w zupełnie nowym świetle, nieznanym w dotychczasowej historiografii franciszkańskiej, przybycie franciszkanów do Polski. Dotychczas bowiem głowiono się nad tym, kto sprowadził franciszkanów do Polski, kto był fundatorem ich pierwszych klasztorów we Wrocławiu i Krakowie. Wymieniano zwykle Henryka Pobożnego lub Bolesława Wstydliwego (gdy idzie o Kraków). Tak ustawił sprawę w swej wielkiej monografii na temat franciszkanów ks. Kamil Kantak jeszcze przed wojną, a za nim powtarzała potem historiografia franciszkańska, modyfikując jedynie pewne szczegóły. O. Zwiercan ujął ten problem w kontekście struktury zakonu franciszkańskiego, a zwłaszcza zakazu św. Franciszka przyjmowania czegokolwiek na własność, a także w szerokiej płaszczyźnie porównawczej osiedlania się zakonu minoryckiego w Niemczech i we Francji. Istotnym elementem dla powstania nowego klasztoru było pozwolenie miejscowego biskupa na stworzenie przez zakon ośrodka duszpasterskiego, który miał oddziaływać na okoliczną ludność. Z ofiar tej właśnie ludności budowali mendykanci swoje kościoły i klasztory, a zatem można mówić o fundatorze zbiorowym, co nie wykluczało, że znajdowali także możliwych dobrodziejów, szczególnie wśród książąt piastowskich. Nie było więc w ścisłym tego słowa znaczeniu fundatora klasztoru franciszkańskiego, jak to miało miejsce w przypadku dawnych zakonów mniszych. Konkluduje zatem o. Antoni, że do Polski franciszkanie przybyli po prostu sami z Włoch, ale przez Niemcy, a w Polsce spotkali się z życzliwym przyjęciem.

Powyższe wnioski wysunął także w swoim artykule pt. *Franciszkanie w Krakowie*, zamieszczonym w tomie pt. *W nurcie franciszkańskim*, który się ukazał w 1987 r. Początkowe dzieje kościoła krakowskiego opisał także w artykule pt. *Pierwotny kościół franciszkański w Krakowie*, wydrukowanym w *Naszej Przeszłości* w 1983 r.

Dużo uwagi poświęcił o. Zwiercan dziejom innych polskich konwentów franciszkańskich. Z inicjatywy biskupa przemyskiego podjął się opracowania historii klasztorów usytuowanych w tej diecezji. W związku zaś z przygotowaniami do milenium diecezji krakowskiej zamierzał opracować dzieje klasztorów (10) zlokalizowanych w historycznych granicach tej diecezji. Z tej wielkiej zamierzonej i rozpoczętej już pracy ukazał się drukiem jedynie artykuł o franciszkanach w Krośnie do końca XVIII wieku, zamieszczony w *Naszej Przeszłości* w 1979 r.

Wspomnieć należy także jego opracowania dotyczące sanktuariów

maryjnych na terenie krakowskiej prowincji franciszkanów. Szczególne miejsce zajmuje tutaj jego artykuł o kulcie Matki Bożej Rychwałdzkiej, zamieszczony w *Naszej Przeszłości* w 1972 r. Jest to dobrze udokumentowany artykuł, oparty głównie na archiwalnych, choć przytacza również obszerną literaturę przedmiotu. To właśnie opracowanie służyło wielką pomocą w staraniach o koronację tego obrazu, która miała miejsce w 1965 r. Drukiem ukazały się również jego krótkie przyczynkarskie artykuły o sanktuarium maryjnym w Kalwarii Paclawskiej i o Domku Loretańskim w Głogówku. Natomiast w maszynopisie pozostało opracowanie kultu tzw. Matki Bożej Murkowej w Krośnie.

Osobny niejako dział w jego spuściźnie naukowej stanowią biogramy. Jeszcze w 1966 r. redakcja *Encyklopedii katolickiej* zaproponowała mu opracowanie 41 biogramów sławniejszych franciszkanów, nie tylko polskich. W pięciu dotychczas wydanych tomach tejże encyklopedii ukazało się 31 biogramów pióra o. Zwiercana, z tego w czterech wypadkach był współautorem. Ponadto 4 biogramy zamieścił w *Polskim Słowniku Biograficznym* oraz dwie duże biografie w *Hagiografii polskiej*, z których jedna (o bł. Jakubie Strzemię), wydatnie poszerzona, ukazała się w 8 tomie serii wydawniczej *Polscy Święci*.

Ten pobieżny i niekompletny przegląd spuścizny pisarskiej o. Zwiercana wskazuje, że dobrze się zasłużył dla dziejów polskich franciszkanów, i w tej historiografii zajmuje poczesne miejsce. Wydaje się, że zasługuje na szersze opracowanie.

c) Sylwetka

O. Antoni Zwiercan, na każdym, kto go nie znał i pierwszy raz się z nim zetknął, robił wrażenie zdrowego człowieka. Dobrze zbudowany, nawet tęgi, o rumianej uśmiechniętej twarzy, wyglądał rzeczywiście zdrowo. Nie zachowały się w aktach żadne wzmianki na temat jego stanu zdrowotnego w dzieciństwie, czy też w młodości. Intensywna praca w seminarium i w kościele, jaką podejmował w czasie wojny i przez kilka lat po jej zakończeniu, sugeruje, że cieszył się wówczas dobrym zdrowiem. W 1951 r. zachorował na zapalenie płucnej z wysiękiem. Do tego dołączyła się rychło gruźlica, która wciąż potem się odnawiała i towarzyszyła mu do końca życia, tzn. przez następne 35 lat. Od tego roku nie mógł już intensywnie pracować ani w seminarium, ani w pracy duszpasterskiej. Musiał zrezygnować z wykładów i podjąć leczenie. Później nastąpił długi okres rekonwalescencji, w czasie którego przenoszono go do różnych placówek zakonnych o lepszym dla jego zdrowia klimacie. Co roku dojeżdżał, przynajmniej w latach pięćdzie-

siątych i sześćdziesiątych, do kliniki w Krakowie, aby poddać się badaniom lekarskim i skontrolować stan swego zdrowia. Ta właśnie długotrwała choroba wyczuliła o. Antoniego na punkcie swego zdrowia. Wyraźnie to widać z jego listów do prowincjałów. Jeszcze w grudniu 1955 r. pisał z Dąbrowy Górniczej-Gołonogu, że czuje się lepiej niż poprzednio w Lubomierzu, ale stan jego zdrowia ulega wahaniom w zależności od warunków atmosferycznych. W czerwcu zaś 1957 r. z tejże Dąbrowy Górniczej skierował prośbę o pozwolenie na dłuższy wyjazd klimatyczny do Korczyny, takie bowiem leczenie klimatyczne zalecił mu lekarz w Krakowie. Skarżył się przy tym na dokuczliwą chorobę płuc. W lutym podjął się przygotowania 40 dzieci do pierwszej Komunii św., ale w salce, w której katechizował, brakowało mu powietrza i zaraz po Wielkanocy musiał tę katechezę przejąć od niego sam proboszcz. Te skargi na „dokuczliwą chorobę płuc” dosyć często się powtarzały. W kwietniu 1980 r. donosił prowincjałowi, że od czasu, kiedy zasłabł w konfesjonale w Krośnie, zażywa przedzawałowe lekarstwa. Odbiorcami tych skarg byli jednak przede wszystkim jego współbracia zakonni w klasztorze, w którym przebywał. Powodowało to pewne uprzedzenia i niedowierzania, tym bardziej, że wyglądał na zdrowego człowieka. Wciąż jednak na nowo zabierał się do pracy badawczej i pisarskiej. W każdym jego liście do prowincjała podstawową sprawą nie była jego choroba, ale informacja na temat kwerendy w archiwach, czy już pisanie jakiegoś konkretnego artykułu naukowego. Pracował — choć na skutek choroby na nieco zwolnionych obrotach — do końca swego życia. W marcu 1986 r. poddał się w szpitalu w Brzozowie operacji gruczołu krokowego. Stwierdzono wówczas obecność złośliwego nowotworu, a przy tym gwałtownie rozwinęła się gruźlica płuc. Nie było ratunku. Zmarł 29 kwietnia 1986 r. w szpitalu w Krośnie, dokąd decyzją lekarza przeniesiono go z klasztoru; uznano bowiem, że szpital jedynie może mu zapewnić skuteczniejszą opiekę lekarską i mniej bolesne ostatnie dni jego życia.

Najbardziej charakterystyczną cechą o. Zwiercana były jego zamiłowania historyczne. Choroba zmusiła go do przerwania zajęć w seminarium, ograniczyła jego pracę duszpasterską, ale nie pozbawiła go wspomnianych zamiłowań. Prawdą jest, że był czuły na punkcie swego zdrowia i w tym względzie był bardzo ostrożny. Potrafił jednak codziennie przez długie tygodnie dokonywać mozolnej kwerendy w archiwach i bibliotekach zakonnych, diecezjalnych, jak i państwowych. Czynił to z prawdziwą pasją i wtedy jakby zapominał o swojej chorobie. Przedmiotem tej szlachetnej jego pasji były — jak zaznaczono — dzieje franciszkanów w Polsce. Znamienne i godne uwagi jest przy tym to, że o. Antoni w swoich artykułach eksponował to, co w historii zakonu było dobre, szlachetne i piękne. Nie gonił za sensacją,

ciekawostką, plotką. Uwypuklał cechy pozytywne, ukazywał przykłady życia oddanego Bogu. Przejawiała się w tym jego miłość i przywiązanie do zakonu. Wyczuwa się w jego pracach jakąś nutę optymizmu i pogody. Po prostu — w rozprawach niejako odbija się on sam. Był to bowiem człowiek pogodny, uśmiechnięty. Nawet długotrwała choroba nie pozbawiła go tej cechy charakteru. Znamionowała go szlachetność w obcowaniu z ludźmi. W swoim osobistym życiu był skromny, mało wymagający, wierny zakonnemu ubóstwu. Podkreślić należy również jego subordynację przełożonym i szacunek, jakim ich darzył. W pamięci swoich współbraci w zakonie pozostał jako cichy, dobry, szlachetny człowiek.

Wykaz pozycji drukowanych o Zwiercanu do 1979 r. zob. Bar Joachim, *Zwiercan Antoni Stanisław* (ur. 1812). W: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*. Warszawa 1991, s. 554—555.

Ponadto:

— *Działalność franciszkanów wśród Poloni 1772—1976*. Studia Polonijne T. 3. Lublin 1979, s. 87—201.

— *Pierwotny kościół franciszkański w Krakowie*. Nasza Przeszłość T. 69: 1993 s. 78—89. Nadb. s. 13.

— *Bractwo Męki Pańskiej w Krakowie (1595—1795)*. Prawo Kanoniczne 29: 1982 nr 1—2 s. 83—201. Nadb. s. 119.

— Artykuły w: Enc. katol.: *Chybiński Ludwik OFMConv.* (T. 3 kol. 467); *Chyliński Andrzej OFMConv.* (T. 3 kol. 493); *Chyliński Melchior OFMConv.* (T. 3 kol. 499); *Conformatum liber* (T. 3 kol. 574—575); *Dawid z Augsburga OFM* (T. 3 kol. 1055—1056); *Dębołęcki, Dembołęcki Wojciech OFMConv.* (T. 3 kol. 1204) — współautor Bolesław Bartkowski; *Dłuski Jakub Franciszek OFMConv.* (T. 3 kol. 1253); *Elbing Mikołaj Ludwik OFMConv.* (T. 4 kol. 872); *Eliasz z Kortony, Eliasz z Asyżu* (T. 4 kol. 893—894) — współautor Jerzy Duchniewski; *Eube! Konrad OFMConv.* (T. 4 kol. 1239) *Fabbri, Faber, Filippo OFMConv.* (T. 5 kol. 1—2); *Fantini Albert OFMConv.* (T. 5 kol. 43); *Ferchio, Ferkié Matteo OFMConv.* (T. 5 kol. 130); *Figas Michał OFMConv.* (T. 5 kol. 176—177); *Fordon Józef Jakub OFMConv.* (T. 5 kol. 386); *Bracia mniejsi konwentualni* (T. 5 kol. 489—492); *Działalność polonijna* (T. 5 kol. 511—512); *Franciszkanki św. Józefa* (T. 5 kol. 548); *Fudziński Ignacy Karol OFMConv.* (T. 5 kol. 748); *Gajdziński Marcin OFMConv.* (T. 5 kol. 807); *Girard Jean Baptiste OFMConv.* (T. 5 kol. 1090—1091); *Godzina różańcowa Ojca Justyna* (T. 5 kol. 1236—1237).

— *Nowe spojrzenie na początki franciszkanów w Polsce*. Nasza Przeszłość T. 62: 1985, s. 5—51. Nadb. s. 47.

— *Jakub Strzemię*. W: *Polscy Święci* T. 8 Warszawa 1987, s. 123—142.

— *Franciszkanie w Krakowie*. W: *W nurcie franciszkańskim*. Kraków 1987, s. 15—46.

— *Pyznar Józef, imię zak. Franciszek*. W: *Pol. słow. biogr.* T. 20 s. 525—526.

Arch. Prow. Franc. w Kr.: Teka akt personalnych, sygn. C. II; *Księga profesów I*. sygn. B-VIIc-21 s. 63—69; *Liber scholaris Collegii in Conventu Cracoviensi Ordinis Minorum S.P.Fr. Conventualium instituti per Decretum Capituli Provincialis A.D. 1892*. Vol. I, sygn. B-VIIc-49, s. 269; *Seminarium Teologiczne*

OO. Franciszkanów w Krakowie. Księga sprawozdań z posiedzeń grona profesorskiego, sygn. B-VIIc-20, s. 28, 30, 136, 138, 139—140, 141, 142, 145, 146, 149, 151; — Bar Joachim, *Zwiercan Antoni Stanisław* (ur. 1912). W: Słownik polskich pisarzy franciszkańskich. Warszawa 1981, s. 554—555; *Comment. Ord. F.M.Conv.* R. 83 (1986) s. 566—567; *Żołnierczyk Ireneusz, Śp. O. mgr Antoni Stanisław Zwiercan*. Wiadomości z Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Str. w Polsce, Nr 2: 1986 s. 65—67, mps.

3. SZCZEPAN JÓZEF KRAJEWSKI OFMConv. (1919—1975)

a) Pochodzenie i wykształcenie

Józef Krajewski urodził się 2 grudnia 1919 r. w Muszynie. Rodzice jego, Jan i Antonina Paciorek, byli skromnymi rolnikami i z trudem mogli zapewnić godziwe warunki jemu i starszej jego siostrze. Świadczy o tym choćby jego późniejsza prośba, którą w 1939 r. skierował do kuratorium okręgu szkolnego we Lwowie o zwolnienie go z opłaty egzaminacyjnej z powodu „niezamożności” rodziców. Dzieciństwo Józefa było trudne. Wcześniej zmarła mu matka. To zapewne było powodem, że oddano go do domu dziecka. W tymże domu, zwanym zakładem imienia hrabiego Skarbka w Muszynie-Drohowyżu, Józef ukończył w latach 1927—1933 szkołę — jak wówczas nazywano — powszechną. Długoletni pobyt w tym zakładzie, poza środowiskiem rodzinnym, wycisnął — jak się wydaje — na młodym Józefie głębokie piętno.

W 1933 r. zgłosił się do tzw. Małego Seminarium Misyjnego OO. Franciszkanów w Niepokalanowie, gdzie w latach 1933—1937 ukończył cztery klasy szkoły średniej. W 1937 r. zgłosił się do prowincjała z prośbą o przyjęcie do nowicjatu. Nowicjat rozpoczął w sierpniu 1937 r. w Niepokalanowie jako brat Szczepan — takie bowiem imię otrzymał w zakonie i z tym imieniem przeszedł do historii. Pierwsze śluby zakonne złożył 29 sierpnia 1938 r. Po nowicjacie ukończył ostatnią (VIII) klasę szkoły średniej i w 1939 r. zdał egzamin maturalny w II Gimnazjum Państwowym we Lwowie. Zachowały się jego świadectwa ze szkoły średniej. Wskazują one, że był dobrym uczniem (ogólny wynik dobry), zwłaszcza w przedmiotach humanistycznych.

W 1939 r. rozpoczął studia filozoficzno-teologiczne w wyższym seminarium duchownym franciszkanów we Lwowie. Wojna, zajęcie Lwowa przez Armię Czerwoną, stwarzały trudne warunki do studiowania. Wspomnieć tutaj trzeba, że ze względu na te trudne warunki studia nie przebiegały cyklem rocznym, ale po 8 lub 9 miesiącach nauki, bez wakacji, rozpoczynano następny rok. Klerycy zmuszeni byli także do

wysłuchania kursu języka rosyjskiego dla poborowych i zdania egzaminu z wymagań praktycznych dla tychże poborowych. Szczepan Krajewski — jak świadczy pismo wydziału oświaty z 12 września 1940 r. — zdał ten egzamin z wynikiem bardzo dobrym. Legitymował się wówczas paszportem wydanym 20 III 1940 r. w języku rosyjskim i ukraińskim przez NKWD m. Lwowa. W rubryce zawód wpisano mu duchowny. Natomiast w książeczce wojskowej, wydanej także w języku rosyjskim (wojennyj bilet) 29 X 1940 r. w rubryce zawód podano — ogrodnik, z dopiskiem w nawiasie — mnich. Zaliczono go wtedy do kategorii II, grupa NKO w stopniu szeregowca. Warunki wojenne wpływały także na przyspieszenie dopuszczania do święceń alumnów przez władze zakonne. Br. Szczepan 11 sierpnia 1942 r. złożył wieczyste śluby zakonne, 16 sierpnia otrzymał w Czyszkach subdiakoniat, 23 sierpnia diakonat, a 30 sierpnia tegoż roku został wyświęcony na kapłana w kościele franciszkanów we Lwowie. Wszystkich święceń udzielił mu bp Eugeniusz Baziak, sufragan lwowski. Przedtem postarano się dla niego o reskrypt Stolicy Apostolskiej zezwalający na przyjęcie święceń kapłańskich po ukończeniu trzeciego (razem z filozofią czwartego) roku studiów i równocześnie o dyspensę od braku wieku kanonicznego (od 22 miesięcy). 13 wrześnija 1942 r. o godz. 10.30 O. Szczepan odprawił mszę św. prymicyjną w swoim kościele parafialnym w Muszynie, w obecności swojego ojca, który zmarł miesiąc później (20 X 1942). Po święceniach jeszcze przez rok O. Szczepan kontynuował swoje studia teologiczne we franciszkańskim seminarium we Lwowie. Zachowały się kopie świadectw O. Szczepana z lat 1939—1944, wystawione 6 XII 1945 r. przez ówczesnego rektora franciszkańskiego kolegium filozoficzno-teologicznego we Lwowie, o. Alberta Wojtczaka, dla Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Świadectwa te ukazują o. Krajewskiego, studenta filozofii i teologii we Lwowie, jako zdolnego ucznia z ogólnym wynikiem więcej niż dobrym; warto zaznaczyć, że nie ma tam ani jednej oceny dostatecznej, ok. dwie trzecie ocen brzmi — dobry, a ok. jedna trzecia — bardzo dobry. Należy dodać, że w lutym 1944 r. zaczął studiować filozofię na tajnym Uniwersytecie Lwowskim, ale warunki wojenne zmusiły go do przerwania tych studiów.

Po ukończeniu studiów seminaryjnych o. Szczepan przez ok. pół roku pełnił funkcję wikariusza w parafii Hanaczów. Po napadzie Ukraińców wyjechał z Hanaczowa do Lwowa, a stąd na odpoczynek do domu rodzinnego. Rychło jednak udał się do Krynicy, gdzie przez pewien czas był kapłanem zakonnic. Przeniesiony do Krakowa, został skierowany na studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studiował tam rok. Decyzją bowiem Rady Wydziału Teologicznego UJ z 11 III 1946 r. zaliczono mu do studiów uniwersyteckich

studia filozoficzno-teologiczne, jakie odbył u franciszkanów we Lwowie. Po zdaniu rocznych egzaminów w Krakowie (6 ocen b. dobry i 4 dobry) wzmiankowana Rada Wydziału Teologicznego UJ 11 III 1946 r. nadała mu tytuł magistra teologii na podstawie rozprawy pt. *Stosunek Tradycji kościelnej do Pisma św. i Urzędu nauczycielskiego Kościoła według Franzelina, Scheebena i Dieckmanna*. Następnie przez rok pracował w parafii Jawor (archidiecezja wrocławska) jako wikariusz i nauczyciel religii w Państwowym Gimnazjum i Liceum Humanistycznym w Jaworze, co potwierdza umowa o pracę zawarta w 1947 r. w kuratorium we Wrocławiu.

W 1947 r. został skierowany do Lublina na KUL na studia specjalistyczne w zakresie apologetyki. Przez 3 lata studiował na Wydziale Teologicznym KUL. Studia te uwieńczył doktoratem nadanym mu 23 V 1950 r. na podstawie rozprawy: *Faustyna Socyna nauka o religii objawionej*. Dodać trzeba, że w latach 1948—1950 o. Krajewski ukończył Społeczne Studium Wsi na KUL. Ponadto w 1947 r. odbył w Lublinie trzymiesięczny kurs pisania na maszynie.

b) Profesor

W 1950 r., po uzyskaniu doktoratu z teologii apologetycznej, o. Szczepan został przeniesiony do Krakowa. Rozpoczął się teraz chyba najważniejszy okres w jego życiu — długoletnia praca profesora w seminarium franciszkanów w Krakowie. Pełnił ją prawie 20 lat — przez 15 lat nieprzerwanego pobytu w Krakowie od 1950 r., a potem jeszcze przez kilka lat dojeżdżał z wykładami zleconymi z Wrocławia i Głogówka. Niewiele zachowało się danych źródłowych na temat tej jego pracy. Te fragmentaryczne zapiski, a także wspomnienia jego uczniów, mówią wiele. Wskazują, że o. Szczepan był bardzo zaangażowany w tę pracę. Ustawicznie się doksztalał, pogłębiał swoją wiedzę. Świadczą o tym choćby pozwolenia na czytanie książek i czasopism wówczas zakazanych, których na prośbę prowincjała udzielił mu w 1955 r. bp Michał Klepacz, prezes Konferencji Episkopatu, a w 1961 r. kard. Stefan Wyszyński, Prymas Polski. Obok pracy profesorskiej o. Krajewski miał szereg innych zajęć, o których nieco dalej. Ta jednak była najważniejsza. I trzeba powiedzieć wyczerpywała go. Dokładnie przygotowanie wykładów z teologii apologetycznej, religioznawstwa, wstępu do dogmatyki (te bowiem przedmioty wykładał w ciągu całego czasokresu nauczania w seminarium krakowskim), prowadzenie seminarium naukowego z apologetyki — to wszystko wiele go kosztowało. Wypada tu dodać, że wykłady prowadził na podstawie opracowanego przez siebie skryptu. Skrypt ten z teologii apologetycznej, odbity na

powielaczu, jeden z pierwszych po wojnie, był poszukiwany także i przez inne seminaria duchowne.

Już w 1957 r., po 7-iu latach nauczania, zwrócił się z prośbą do przełożonych o roczny urlop od profesury i innych obowiązków. Pragnął wyjechać z Krakowa, gdyż — jak pisał — znużony długotrwałym i monotonnym wysiłkiem umysłowym na profesurze, w bibliotece i na ambonie, pragnął pogłębić swoje wiadomości, przygotować nowy skrypt dla studentów, zapoznać się z różnymi metodami prowadzenia seminariów naukowych, pojechać do różnych uczelni i bibliotek, a także nerwowo się odprężyć. Nie ma w aktach odpowiedzi na to pismo, ale wiadomo, że o. Szczepan na taki urlop nie wyjechał. Jeszcze raz, w listopadzie 1964 r., planował wyjazd na jeden rok do Rzymu dla pogłębienia swoich studiów specjalistycznych, ale i tym razem wyjazd nie doszedł do skutku. Zresztą w następnym roku opuścił Kraków, udając się na kilkumiesięczny urlop do Raby Niżnej, a następnie do Wrocławia.

O wielkiej jego dokładności świadczy zachowany notes, w którym obok nazwisk poszczególnych studentów, zapisywał zadawane im pytania, ich odpowiedzi z jego oceną, a także ocenę z lektury zadanej jemu czy też całej grupie studentów. Niestety, notes nie obejmuje wszystkich lat pracy profesorskiej o. Krajewskiego. Uczniowie jego, wśród nich także piszący te słowa, wspominają jego wykłady jako bardzo przejrzyste, jasne, interesujące, przekazywane z dużym zaangażowaniem. Uważano go wówczas za jednego z najlepszych wykładowców w seminarium. Wobec kleryków był wymagający, w ocenie ich wiadomości raczej surowy, ale sprawiedliwy.

Z działalnością profesorską wiązała się funkcja rektora studium, którą o. Krajewski sprawował dwukrotnie: w latach 1958—1959 oraz 1962—1965. Nie był to urząd w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Był to raczej kierownik studium, w jego gestii były tylko sprawy nauczania. Natomiast cała dziedzina wychowawcza należała do wychowawcy zwanego wtedy magistrem. O. Szczepan wykazał na tym stanowisku dużo inicjatywy, jak świadczy księga sprawozdań z posiedzeń profesorów seminarium. Jeszcze w 1958 r. przygotował projekt ankiety dla kleryków na temat studiów, który prawie w całości przyjęto na posiedzeniu profesorów. Ale tylko nieco ponad jedna trzecia kleryków odpowiedziała na tę ankietę. W 1962 r. na jego wniosek wprowadzono ćwiczenia z tzw. rubrycystyki i rytuału dla alumnów VI roku studiów. W następnym zaś roku wprowadził obowiązkowe ćwiczenia w przeprowadzaniu katechez przez kleryków ostatnich kursów. Okazało się to bardzo pożyteczne już w seminarium, a zwłaszcza w późniejszej pracy duszpasterskiej młodych kapłanów. Pełniąc funkcję rektora seminarium pracował równocześnie jako wykładowca wzmiankowanych

już przedmiotów. Wykłady prowadził — choć w zmniejszonym zakresie — nawet wówczas, gdy pełnił urząd gwardiana krakowskiego.

Uzupełnieniem niejako pracy profesorskiej była jego opieka nad biblioteką klasztoru krakowskiego, będącą równocześnie podstawowym księgozbiorem dla seminarium. O. Krajewski pełnił urząd bibliotekarza przez kilka lat w latach 50-tych. Była to praca ogromnie czasochłonna i wymagająca fachowej wiedzy. Licząca bowiem kilkadziesiąt tysięcy tomów (w tym kilka tysięcy starodruków) biblioteka była niestety zaniedbana i wymagała uporządkowania. O. Krajewski postanowił dokonać jej uporządkowania i powiększenia jej zasobu. Do pracy zabrał się fachowo. W bibliotece uniwersyteckiej KUL odbył kurs bibliotekarski zorganizowany w lipcu 1956 r. przez Ośrodek Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych (91 godzin wykładów i ćwiczeń głównie pod kątem opracowywania starych druków). We wrześniu następnego roku przeszedł kurs bibliograficzny (72 godziny wykładów i ćwiczeń), zorganizowany przez ten sam ośrodek w bibliotece KUL. Poświadczają to zaświadczenia wydane w 1957 r. przez ówczesnego dyrektora biblioteki KUL o. Romualda Gustawa. Rzeczywiście, o. Szczepan, z pomocą kleryków, sporządził katalog dla biblioteki. Była to wielka praca, ale owoce jej nie przetrwały zbyt długo. Nowe wymogi w zakresie bibliotekarstwa narzuciły konieczność sporządzenia nowego, bardziej nowoczesnego katalogu. Nie umniejsza to jednak zasług o. Krajewskiego. Powiększania zasobów biblioteki miały sprzyjać wspomniane już wyżej pozwolenia na czytanie książek i czasopism wówczas zakazanych. Sprawa ta leżała mu na sercu. Jeszcze w 1966 r., kiedy już wyjechał z Krakowa i przebywał we Wrocławiu, prosił listownie ojców wyjeżdżających do Rzymu o przywiezienie szeregu książek i nowych wydawnictw, m. in. komentarzy do dekretów soborowych, rozpraw o życiu zakonnym i kapłańskim (tych ostatnich materiałów potrzebował do rekolekcji i konferencji dla kapłanów i sióstr zakonnych), proponował prenumeratę nowych czasopism zagranicznych.

Należy jeszcze dodać, że w latach 1959—1961 o. Szczepan prowadził wykłady z teologii fundamentalnej w wyższym seminarium duchownym diecezji katowickiej, mającym wtedy siedzibę w Krakowie.

Wspomnieć też trzeba, że dekretem generała zakonu z 19 VIII 1956 r. nadano mu chwalebny wówczas tytuł magistra zakonu, który dawał prawo do udziału w kapitułach prowincjalnych.

c) Inna działalność

W lipcu 1959 r. wybrano o. Szczepana gwardianem klasztoru w Krakowie. Urząd ten sprawował przez trzy lata. Po raz drugi wybra-

no go przełożonym klasztoru, tym razem w Głogówku, w 1968 r. Do Głogówka został przeniesiony — po dwuletnim pobycie we Wrocławiu (1965—1967) — w sierpniu 1967 r. i zamianowany administratorem parafii. Funkcję tę spełniał (od następnego roku razem z przełożeniem klasztoru) do 1971 r. A zatem zarówno w Krakowie jak i w Głogówku gwardianem był tylko przez jedną 3-letnią kadencję. Szczupłe ramy tego artykułu nie pozwalają na szersze omówienie tej odpowiedzialnej i trudnej działalności. Zaznaczam tylko, że konwent krakowski, centralny dom zakonny w całej prowincji, złożony z kilku połączonych, choć w różnym czasie budowanych, starych gmachów, stąd wymagający prawie ustawicznych remontów, mieścił i mieści w sobie dwie różne instytucje — kurie prowincjalną i wyższe seminarium. Dodajmy do tego licznie uczęszczaną przez ludzi bazylikę franciszkańską, a zatem wymagającą solidnej i bardzo zróżnicowanej obsługi duszpasterskiej, a dopiero wtedy uświadomimy sobie jak liczne są obowiązki przełożonego tej placówki i jak wielki jest stopień ich trudności. Kierowanie klasztorem i parafią w Głogówku nie stawiało przełożonemu aż tak dużych wymagań, ale i tu nie było ono łatwe, należało bowiem zapewnić dobrą obsługę duszpasterską obu kościołom (klasztornemu i parafialnemu) i kaplicy szpitalnej w mieście, a także kościołowi filialnemu w Rzepcach.

Dużo uwagi, czasu i pracy poświęcał o. Szczepan kaznodziejstwu. Wydaje się, że praca ta bardzo mu odpowiadała. Posiadał zresztą w tym kierunku duże uzdolnienia. Trochę się zacinał i — jak wspominają niektórzy jego koledzy — wyrażano przed święceniami kapłańskimi obawę, czy poradzi sobie z kazaniem czy też katechezą. Nic takiego nie dało się zauważyć. Kazania jego, wypowiedane płynnym, pięknym o barwie barytonowej głosem, były słuchane z przyjemnością i zainteresowaniem. Trzeba tu podkreślić, że zazwyczaj były to krótkie przemówienia, solidnie przygotowane, przemyślane, bez nużącej rozwlekłości. Niestety, zachowało się ich bardzo mało. Kazania najczęściej głosił w kościele klasztorным, gdzie przebywał, szczególnie w Krakowie. Prowadził także rekolekcje i misje ludowe oraz wygłaszał kazania odpustowe we franciszkańskich placówkach duszpasterskich. Prowadził tzw. rekolekcje dla księży diecezjalnych (np. w 1966 r. 2 serie dla księży warszawskich), dla bernardynów, a najczęściej dla siostr zakonnych (nazaretanki, sercanki i klaryski w Krakowie, nazaretanki w Komańczy). W 1967 r. podjął się opracowania rekolekcji dla osób zakonnych w duchu wytycznych Soboru Watykańskiego II. Trzeba tu jeszcze dodać, że o. Krajewski wygłaszał również konferencje ascetyczne w dniach skupienia, urządzanych u siostr zakonnych. Szkoda, że w aktach zachowały się tylko nieliczne wzmianki na temat tej jego pięknej działalności.

Przez wiele lat o. Szczepan pełnił także obowiązki spowiednika sióstr zakonnych. Od 1967 do 1971 r. był spowiednikiem zwyczajnym (wg ówczesnego nazewnictwa) elżbietanek w Głogówku. Pracę spowiednika nadzwyczajnego spełniał: u sercanek w Krakowie (1961—65), franciszekanek Marii Nieustającej Pomocy we Wrocławiu (1966—67), boromeuszek w Głogówku i w Mochowie (1967—70) oraz sióstr ze zgromadzenia de Notre Dame w Głubczycach (1968—71). Świadczą o tym zachowane dekrety nominacyjne wystawione przez biskupa, w którego diecezji dany dom zakonny się znajdował.

W 1971 r. o. Szczepan został przeniesiony do Radomska z Głogówka, gdzie wybrano nowego przełożonego. Uważał takie rozwiązanie sprawy za przedwczesne i był wyraźnie rozgoryczony. Od razu też zaczął planować wyjazd za granicę i podjęcie tam pracy, np. w redakcji *Rycerza Niepokalanej* we Włoszech. Ostatecznie podjął myśl o. Angelo Rucci, sekretarza generalnego misji, wyjazdu do Australii, do pracy wśród tamtejszej Polonii. W czerwcu 1972 r. wyjechał do Rzymu i tam przez pół roku załatwiano formalności wizowe. Dopiero w grudniu 1972 r. mógł udać się wreszcie do Australii. Półroczny pobyt w Rzymie wykorzystał m. in. na pielgrzymkę do Ziemi Świętej i do Francji (Paryż, Lisieux, Lourdes). W Australii przejął prawa i obowiązki w zakonnej kustodii założonej i składającej się głównie z franciszkanów z Malty. Zamianowano go wikariuszem w wielonarodowej parafii w Adelaide. Pracował wśród Polaków nie tylko w tej parafii, ale także rozrzuconych po różnych odległych miejscowościach Australii. Udał się nawet na miesiąc do Polonii w Nowej Zelandii. Z zachowanych, nielicznych zresztą, jego listów do swoich kolegów wynika, że czuł się dobrze i że ta praca mu odpowiadała. Była ona zupełnie inna niż w Polsce. Tam z wiernymi, dziećmi i młodzieżą mógł się spotykać właściwie tylko w soboty — nie było wtedy nauki w szkołach. Dobrze wykorzystywał te spotkania. Uczył historii Kościoła w Polsce, katechizował i oczywiście odprawiał msze św. i nabożeństwa. Prosił, aby mu przysłać katechizmy, przeżroczka, książki religijne, nowe teksty liturgiczne wydawane w Polsce, gdyż tam ich nie było. Prowadził również pewnego rodzaju duszpasterstwo czasowe. Brał udział w całodziennych wycieczkach, organizowanych przez grupy Polaków i w lesie, pod gołym niebem, odprawiał dla nich mszę św. Głosił również rekolekcje. Z Polakami — jak pisał — miał rozległe i pracowite kontakty duszpasterskie i towarzyskie.

Niestety, tę jego owocną pracę przerwała rychła śmierć. W lutym 1974 r. poddał się operacji woreczka żółciowego. W listopadzie tegoż roku pojawiła się żółtaczka. Badania lekarskie ujawniły raka trzustki niezbyt jeszcze rozwiniętego, powiadomiono go o wszystkim, rokując możliwości zahamowania jego rozwoju. W lutym 1975 r. wyje-

chał do RFN, gdzie w prywatnej klinice w Hannoverze poddał się operacji. Koszta podróży i leczenia w RFN pokryła Polonia australijska. Po operacji raka trzustki wrócił do Australii i tam kontynuował swoją pracę duszpasterską, będąc jednak pod stałą kontrolą lekarską. Choroba jednak drążyła go coraz bardziej. Zmarł 4 maja 1975 r. w Adelaide.

Wspomnieć jeszcze należy o jego działalności pisarskiej. Drukiem ogłosił 9 kazań, artykuł o św. Maksymilianie oraz kilka artykułów religijnych w polonijnym czasopiśmie w Australii. Wykaz jego pozycji drukowanych zob. Bar Joachim, *Krajewski Szczepan Józef (1919—1975)*. W: Słownik polskich pisarzy franciszkańskich. Warszawa 1981, s. 247—248. Ponadto zob. Józef K r a j e w s k i, *Antytrynitaryzm*. W: Enc. Katol. T. 1 Lublin 1973 kol. 732.

d) Próba charakterystyki

Pod względem fizycznym o. Szczepan prezentował się dobrze. Tak się przynajmniej wydawało patrzącym na niego niejako z boku. Średniego wzrostu, dobrze zbudowany, robił wrażenie zdrowego człowieka. W rzeczywistości jednak był chorowity, anemiczny i to od najmłodszych lat. Jeszcze w czasie pobytu w niższym seminarium w Niepokalanowie ujawniła się u niego choroba naczyń limfatycznych, która dokuczała mu szczególnie w czasie pobytu we Lwowie, ciągle bowiem otwierały mu się na szyi nowe rany. Ze względu na słabe zdrowie oszczędzano go w pracy fizycznej, podczas gdy inni klerycy pracowali w ogrodzie w Kozielnikach koło Lwowa. W 1944 r. zapadł na tyfus plamisty i z tego powodu przez miesiąc (od 13. 03.—8. 04.) przebywał w klinice zakaźnej we Lwowie. Pod koniec 1971 r., będąc w Radomsku, bardzo poważnie zachorował na zapalenie płuc. Przebywał wtedy długo w szpitalu. Ledwo go uratowano. Jeszcze w marcu 1972 r. pisał do prowincjała, że lekarz zalecił mu dalsze leczenie po zapaleniu płuc, a także troskę o wzmocnienie serca. Wspomniano już, że w Australii przeszedł operację woreczka żółciowego, a w końcu uśmiercił go nowotwór trzustki. Przechodził zatem w życiu różne choroby.

Mimo tych chorób był to człowiek cierpliwy. Nawet kolegom nie zwierzał się ze wszystkich swoich cierpień. Cechowała go przy tym trzeźwa ocena i odwaga. Jeszcze 29 stycznia 1975 r., kiedy już wiedział, że ma raka trzustki, pisał do prowincjała że to wszystko wcale go nie przeraża, próbuje ratować siły, gdyż otoczenie uważa to za celowe.

Środowisko, warunki życia, choroby i stresy mają niewątpliwie wpływ na postawę człowieka i często kształtują jego zachowanie.

Wspomniano już wyżej o pobycie o. Krajewskiego w domu dziecka, o jego chorobach. Dodać do tego trzeba wielkie i wyczerpujące przeżycia w czasie wojny, rewizje w klasztorze lwowskim, napad Ukraińców w 1944 r. na Hanaczów, kiedy to na jego oczach wymordowano kilkadziesiąt osób. On zachował się wtedy bardzo odważnie. I ta odwaga była jakąś cechą jego życia. Odwaga w podejmowaniu trudnych, czasem nawet kontrowersyjnych decyzji. Wszystkie te wielkie przeżycia, poczynwszy od lat dziecięcych, wyrobiły także w nim — jak się wydaje — pewną rezerwę wobec ludzi, nawet wobec zakonników, z którymi przyszło mu razem pracować. Lubił niezależność. W 1972 r., przed planowanym wyjazdem o. Szczepana do Australii, prowincjał wystawił dla niego odpowiednie świadectwo, które ukazuje go w dobrym świetle. Prowincjał pisał tam m. in., że o. Szczepan bywa czasem ostry w mowie, szybki w działaniu, ale konsekwentnie i szlachetną drogą zmierza do wyznaczonego celu, nawet trudnego. Podkreślał prowincjał również jego inteligencję, dobrą znajomość teologii i obcych języków, a także jego doświadczenie życiowe i zdolności administracyjne. Z perspektywy kilkunastu lat, jakie upłynęły od jego śmierci, ocena ta wydaje się trafna. Taki jego obraz pozostał w pamięci jego kolegów i współbraci w zakonie.

Arch. Prow. Franc. w Kr.: Teka akt personalnych, sygn. C. II; *Kronika klasztoru lwowskiego OO. Franciszkanów 1939—1944*, sygn. Lwów-53, s. 12, 45, 73, 77, 78, 80, 113, 116, 119, 124, 125, 126, 158, 162; *Seminarium Teologiczne OO. Franciszkanów w Krakowie. Księga sprawozdań z posiedzeń grona profesorskiego*, sygn. B-VIIc-20, s. 35, 37, 39, 41, 43, 45, 48, 51, 67, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 124, 121, 134, 136, 149, 150; — Bar Joachim, *Krajewski Szczepan Józef (1919—1975)*. W: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*. Warszawa 1981, s. 247—248; *Comment. Ord. F.M.Conv.* R. 72: 1975 s. 185—186; Zwiercan Antoni, *Działalność franciszkanów wśród Polonii 1772—1976*, *Studia Polonijne*, T. 3 Lublin 1979 s. 183—184; Dembska Zofia, *Adelaide w żałobie*, *Przegląd Katolicki, Organ Duszpasterstwa Po'skiego w Australii i Nowej Zelandii*. R. 1975 nr 6 s. 4—5; Pajdak Z., *O. Szczepan Krajewski nie żyje*. *Przegląd Katolicki*. R. 1975 nr 6 s. 6.

INFORMACJA O LITERATURZE FRANCISZKAŃSKIEJ W JĘZYKU POLSKIM OD 1976 R.

Treść: I. Źródła, II. Opracowania ogólne, III. Rodziny I, II, III Zakonu. IV. Osoby, V. Klasztory, VI. Duchowość, materiały duszpasterskie.

Wstęp

Nie mam zamiaru podawać pełnej bibliografii franciszkańskiej, ale tylko ogólną informację dla zrozumienia jakie były w Polsce zainteresowania tematyką franciszkańską od 1976 r. do końca czerwca 1989 r. Trzeba pamiętać, że był to okres kilku jubileuszów franciszkańskich, jak św. Franciszka, św. Antoniego, św. Elżbiety, przybycia do Polski duchowych synów św. Franciszka. W 1978 r. został zatwierdzony nowy tekst reguły dla zakonu franciszkańskiego świeckich (trzeciego zakonu), a w 1982 r. dla trzeciego zakonu franciszkańskiego regularnego itd. Także prowadzone procesy beatyfikacyjne i kanonizacyjne osób z zakonów św. Franciszka pobudziły akcję wydawniczą.

Ukazało się wiele artykułów i pewna ilość druków zwartych czyli samoistnych. W informacji uwzględnię zasadniczo druki zwarte, jedynie rozpisałem materiał z serii *Polscy święci* i z serii *Chrześcijanie*. Informację podzieliłem według treści na kilka działów, mianowicie: I. Źródła; II. Opracowania ogólne i zbiorowe; III. Poszczególne rodziny zakonu I, II i III; IV. Osoby; V. Klasztory; VI. Duchowość, materiały duszpasterskie.

Przy opisach bibliograficznych podaję tylko podstawowe elementy, a przy niektórych pozycjach zwięzłą informację o treści druku.

I. Źródła

1. *Wczesne źródła franciszkańskie*, zebrał i zredagował o. Salezy Kafel, przetł. zespół, t. I—II, Warszawa 1981.

— źródła biograficzne urzędowe i nieurzędowe o św. Franciszku i św. Klarze.

2. *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, (przetł. o. Kajetan Ambrożkiewicz), Warszawa 1976; toż. wyd. 2 Warszawa 1982.

3. L. Hardick, J. Terschlüsen, K. Esser, *Franciszkańska reguła życia*, przełożył K. Ponurek, Niepokalanów 1988. Biblioteka Instytutu Franciszk. 2.

4. *Reguła franciszkańskiego zakonu świeckich. Zasady życia młodzieży franciszkańskiej. Ceremoniał*, Asyż 1980.

Zob. Jeszcze nr 164, 166, 167, 168.

5. *Antologia mistyków franciszkańskich* (zebrał i zredagował o. Salezy Kafel), t. I Warszawa 1985, t. II Warsz. 1986, t. III Warsz. 1987. — teksty wielu autorów, przeważnie fragmenty większych całości.

6. Św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warsz. 1984. — 19 pism św. Bonaw., tekst bez komentarza teologicznego.

Zob. jeszcze nr 24, 62, 64—66, 76, 88—90, 109, 110, 117, 123, 136, 138, 166, 167.

II. Opracowania ogólne i zbiorowe

7. *Studia franciszkańskie*, t. I Poznań 1984, t. II Pozn. 1987, t. III Pozn. 1988, redaguje o. Salezy Bogumił Tomczak.

8. *W nurcie franciszkańskim* (dzieło zbior.), Kraków 1987.

— tom studiów i materiałów duszpast. staraniem krakowskich franciszkanów na jubileusz przybycia franc. do Polski.

9. *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku*, pod red. bpa B. Pylaka i ks. Cz. Krakowiaka, Lublin 1988 (Księga pam. V Ogólnopolskiego Kongresu Mariologicznego i Maryjnego 1986), Lublin 1988.

— wiele materiału o kulcie N.M.P. w zakonach franciszk.

III. Rodziny I, II i III zakonu

10. *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, część 1. Franciszkanie na ziemiach polskich, (praca zbior., redaktor J. Kłoczowski), Kraków 1983.

— tom studiów histor., dotyczy ruchu franciszk. w Europie średniowiecznej.

11. *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772—1970*, praca zbior., redaktor J. R. Bar, część 1—3, Warszawa 1978.

12. Zuzanna Kazanowska, *Działalność społeczna bernardynów w XVIII—XIX w.*, Kraków 1981.

13. W. Di Fonzo, J. Odoardi, A. Pompei, *Bracia mniejsi konwentualni, historia i życie (1209—1976)*, tłum. P. Anzulewicz, Niepokalanów 1988. Biblioteka Instytutu Franciszk. 1.

14. O. Ryszard Modelski, *Wędrowki misyjne wśród wulkanów Gwatemali*, Rzym 1981.

15. O. Zenon Pięta, *Polskie klaryski pod zaborami i w Księstwie Warszawskim 1772—1815*, Warszawa Rzym 1981.

16. Maria Wójcik, *Zgromadzenie sióstr służek NMP Niepokalanej*, T. I Powstanie, rozwój i działalność w latach 1878—1918, Poznań 1978.

Zob. jeszcze nr 4, 17—143, 164, 166, 167.

IV. Osoby

17. *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich* (bernardyni i franciszkanie ślascy, franciszkanie konwent., klaryski oraz zgromadzenia III Reguły), pod redakcją H. E. Wyczawskiego, Warszawa 1981.

18. O. Jan Ludwik Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. I—II, Wrocław 1985—1986.

19. O. Edilbert Lindner, *Święci zakonu oo. kapucynów*, przetł. o. Czesław Bąk, Gdańsk 1984.

Zob. jeszcze nr 173.

(św. Albert Chmielowski)

20. Ks. Konstanty Michalski, *Brat Albert*, Poznań 1978.

— toż, wyd. 4 poprawione, Kraków 1986.

21. *Brat Albert, życie i dzieło* (dzieło zbior.), Warszawa 1978.

— toż, wyd. 2, Warsz. 1983.

22. O. Władysław Kluz, *Adam Chmielowski, Brat Albert*, wyd. 3 Kraków 1982.

23. O. Władysław Kluz, *Dobry jak chleb ... Brat Albert Adam Chmielowski*, Kraków 1983.

— toż, wyd. 2, Kraków 1985.

24. S. Magdalena Kaczmarzyk, *Błogosławiony Albert Adam Chmielowski*. W: *Polscy święci*, t. V Warsz. 1985 s. 249—306.

— na s. 307—362 tomu V „*Polscy święci*” jest wydrukowany *Wybór pism bł. Brata Alberta*.

— Toż, wydanie uzupełnione pt. *Trudne drogi miłości*, Kraków 1986.

25. Ks. Henryk Weryński, *Barwny Brat*, Kraków 1981.

26. Karol kard. Wojtyła, *Świadectwo oddania bez reszty. Przemówienia, homilie i utwory ... o Bracie Albercie Adamie Chmielowskim*, Kraków 1984.

27. *Nasza Przyszłość* t. 67 (1987), Kraków 1987.

(św. Antoni Padewski)

28. Wilhelm Hünermann, *Herold Boży święty Antoni z Padwy*, przeł. s. Emilia Lucht, Niepokalanów 1982.

29. *Ptaki śpiewają, ryby słuchają*, Warszawa 1987.
— życiorys w formie powieściowej.
30. O. Cecylian Niezgoda, *Św. Antoni Padewski, życie i nauczanie*, Warszawa 1984.
31. *Nauczyciel Ewangelii św. Antoni z Padwy*, (dzieło zbior.), Kraków — Asyż 1988. Biblioteka Franciszk. 4.
— 3 życior. św. Ant.; przemówienia pap. Jana Pawła II; św. Ant. w literaturze polskiej.
(św. Bonawentura)
32. *Św. Bonawentura, życie i myśl*, pod red. o. St. Cel. Napiórkowskiego i o. Edw. Iwona Zielińskiego, Niepokalanów—Warsz. 1976.
Zob. jeszcze nr 6.
(Eliza Cejzik)
33. *Apostołka Najświętszego Oblicza Pana Jezusa Eliza Cejzik*, dzieło zbior., zredagował o. J. R. Bar, Kraków 1986.
— rys życia E. Cejzik, duchowa biografia Elizy, myśli ascet., modlitwy i pieśni o Najśw. Obliczu.
(Rafał Chyliński sługa Boży)
34. O. Ludomir Jan Bernatek, *Czcigodny sługa Boży Rafał Chyliński*, Łódź-Łagiewniki 1982.
35. O. Ludomir Jan Bernatek, *Czcigodny sługa Boży Rafał Chyliński*. W: *Polscy święci*, t. II Warsz. 1983 s. 149—200.
(Elżbieta Czacka służebnica Boża)
36. S. Jadwiga Stabińska, *Matka Elżbieta Czacka*, Poznań 1981.
(św. Elżbieta)
37. Bp Wincenty Urban, *Na tropach św. Elżbiety*, Wrocław 1978.
— kazania, jako przygotowanie do jubileuszu śmierci św. Elżb.
38. Bp Wincenty Urban, *Pokłosie jubileuszu 750-lecia śmierci świętej Elżbiety*, Wrocław 1984.
— kronika jubil. i kazania.
(św. Franciszek)
39. G. K. Chesterton, *Święty Franciszek z Asyżu*, przełożył Artur Chojnacki, (wyd. 4) Warszawa 1976.
40. Omer Englebert, *Życie św. Franciszka z Asyżu*, wyd. 2 uzup., Niepokalanów 1980.
41. N. G. M. van Doornik, *Franciszek z Asyżu prorok naszych czasów*, Warszawa 1981.
42. O. Stanisław Kiełtyka, *Św. Franciszek z Asyżu*, Kraków 1983.
43. Anacleto Jacovelli, *Życie św. Franciszka z Asyżu*, tłum. o. Klemens Śliwiński, Asyż 1985.
44. Joseph Quadflieg, *Biedaczyna z Asyżu*, spolszczył Paweł Robuski, ilustrowała Ewa Bujak, Kalwaria Zebrzydowska 1985.

45. O. Sylwester Niewiadomy, *Obrazki z życia św. Franciszka z Asyżu*, Kalwaria Zebrzydowska 1986.

— Toż, tamże 1989.

46. Julien Green, *Brat Franciszek*, przełożyła B. Durbajło, Warszawa 1987.

47. *Kwiatki świętego Franciszka z Asyżu* w przekładzie i ze wstępem Leopolda Staffa, (wyd. 3) Warszawa 1978.

48. Roman Brandstaetter, *Kroniki Asyżu*, (wyd. 4), Warsz. 1976.

49. Roman Brandstaetter, *Inne kwiatki św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1976.

50. Roman Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański. Kroniki Asyżu. Inne kwiatki św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1981.

51. O. Apoloniusz Żynel, *Święty Franciszek z Asyżu*, Warsz. 1978.

52. Joseph Lortz, Walter Nigg, *Święty z Asyżu*, Warszawa 1979.

53. Luise Rinser, *Brat ogień*, tłum. Z. Lichniak, Warsz. 1978.

54. Carlo Carretto, *Ja, Franciszek*, przełożyła Maria Kosiarska, Niepokalanów 1987.

— życie św. Franc. w formie powieści autobiogr.

55. Władysław Smólski, *Franciszek rozdał słońce*, Warsz. 1987.

— opowiadania.

56. Armando Moore, *Brat wilk i siostrzyczka cykada*, tłum. B. Durbajło, Warszawa 1988.

— opowiadania dla dzieci.

57. Antoni Bednarek, *Franciszek z Asyżu wśród humanistów* (z dziejów recepcji postaci w XIX i XX wieku), Kalwaria Zebrz. 1986.
— fragmenty tekstów humanistów.

58. *Brat słońca. Antologia poezji polskiej o świętym Franciszku z Asyżu*, oprac. o. Wacław Marian Michalczyk, Asyż 1976.

59. Sergiusz Riabinin, Zbigniew Józwick, *Święty Franciszku, wiersze, notatki*, Warszawa-Rzym-Lublin 1978.

60. Sergiusz Riabinin, Zbigniew Józwick, *Prowadź święty Franciszku*, Niepokalanów 1987.

Zob. jeszcze nr 1—4, 67, 146—148, 158—168.

(Aniela Godecka)

61. O. Władysław Kluz, *Aniela Godecka założycielka zakonnego zgromadzenia robotniczego (1861—1937)*. W: *Chrześcijananie*, t. III Warszawa 1987 s. 131—210.

(Kazimiera Gruszczyńska)

62. *Wybór pism Zofii Pauli Tajber i Kazimierzy Gruszczyńskiej*,

przygotował do wydania o. J. R. Bar, Polskie teksty ascetyczne tom II Warszawa 1981 s. 221—383.

— na s. 227—282 życior. K. Gruszczyńskiej.

(Józefa Hałacińska)

63. S. Jadwiga Beniamina Kulazińska, *Matka Józefa Hałacińska założycielka zgromadzenia sióstr pasjonistek (1867—1946)*. W: Chrzęścianie, t. VI Warszawa 1981 s. 294—312.

(bł. Honorat Koźmiński)

64. *Wybór pism o. Honorata Koźmińskiego*, część I. Przemówienia o życiu zakonnym. Środki do leczenia chorób duszy, przygotowali do wydania o. J. R. Bar i o. G. Bartoszewski, Warszawa 1981. Polskie teksty ascet. t. IV.

— Toż, część II. Rady i wskazówki duchowne w korespondencji, przygotowali do wyd. o. J. R. Bar i o. G. Bartoszewski, Warsz. 1983. Pol. teksty ascet. t. V.

— Toż, część III. Św. Franciszek z Asyżu i jego duch, przygotował do wyd. o. G. Bartoszewski, Warsz. 1987. Pol. teksty ascet. t. IX.

— Toż, część IV. Nauki o św. Franciszku z Asyżu, przygotował do wyd. o. G. Bartoszewski, Warsz. 1988. Pol. teksty ascet. t. X.

65. O. Honorat Koźmiński, *Listy okólne do sióstr felicjanek (1863—1907)*, Rzym 1980.

66. *Mądrość budowania*, myśli, wybrał i wstępem opatrzył Kazimierz Wójtowicz, Wrocław 1988.

67. *Zagadnienia duchowości zakonnej w aspekcie franciszkańskim*. W: Ku doskonałości zakonnej, dzieło zbior. pod red. o. J. R. Bara, Warsz. 1979 s. 99—221.

68. Paulina Brzozowska, *Ojciec licznych rodzin zakonnych Honorat Koźmiński kapucyn*. Warsz. 1977.

69. Ewa Jabłońska-Deptuła, *Honorat Koźmiński kapucyn 1829—1916*, Warsz. 1986.

70. Ewa Jabłońska-Deptuła, *Śługa Boży Honorat Koźmiński*. W: Polscy święci, t. X Warsz. 1987 s. 82—155.

71. O. Władysław Kluź, *Ziarnko gorczycy, O. Honorat Koźmiński 1829—1916*, Warsz. 1987.

72. O. Pacyfik Dydyć, *Z podlaskiej ziemi wezwany ... Bł. Honorat Koźmiński kapucyn (1829—1916)*, Roma 1988.

73. *Ateneum Kapłańskie* zeszyt 2—3 (477—478) tomu 111 z 1988 roku (wrzesień—grudzień).

— życie i różne aspekty działalności, a na s. 281—288 bibliogr.

(Bernardyna Jabłońska służebnica Boża)

74. S. Ambrozja Stelmach, *Siostra Bernardyna Jabłońska (1878—1940)*, Kraków 1983.

— nowe wyd. odbitki z *Nasza Przeszłość* t. 10 (1959).

75. O. Władysław Kluz, *Służebnica Boża Bernardyna Jabłońska*. W: *Polscy święci*, t. XI Warsz. 1987 s. 212—243.
— Toż, wyd. uzupełnione pt. *Obraz Boga, Siostra Bernardyna Maria Jabłońska*, Kraków 1985.
76. S. Bernardyna Maria Jabłońska, *Wybór pism*, do druku przygot. o. J. R. Bar, Kraków 1988.
(bł. Jakub Strzemię)
77. O. Antoni Zwiercan, *Błogosławiony Jakub Strzemię*. W: *Polscy święci*, t. VIII Warsz. 1987 s. 123—142.
(bł. Jan z Dukli)
78. O. Hieronim Eug. Wyczawski, *Błogosławiony Jan z Dukli*. W: *Polscy święci*, t. III Warsz. 1984 s. 133—184.
(bł. Jolanta)
79. Witold Sawicki, *Błogosławiona Jolanta, życie i dzieje kultu*, Gniezno-Niepokalanów 1980.
80. Witold Sawicki, *Błogosławiona Jolanta*. W: *Polscy święci*, t. III Warsz. 1984 s. 18—71.
(Wenanty Katarzyniec sługa Boży)
81. O. Albert Wojtczak, *O. Wenanty Katarzyniec (1889—1921)*. W: *Chrześcijanin*, t. IV Warszawa 1980 s. 35—151.
82. O. Albert Wojtczak, *O. Wenanty Katarzyniec (1889—1921) franciszkanin*, Kraków 1980.
Zob. jeszcze nr 112.
(bł. Kinga)
83. *Błogosławiona Kinga, życiorys, zbiór modlitw* (materiały zebrał i przygotował do wydania o. J. R. Bar), Warsz. 1985.
— Toż, wyd. 2, Warsz. 1989.
84. Ks. Kazimierz Szwarga, *Błogosławiona Kinga*. W: *Polscy święci*, t. XI Warsz. 1987 s. 75—100.
85. Kornelia Dobkiewiczowa, *Drogocenne wiano, zbiór legend o błogosławionej Kindze*, Katowice 1988.
(św. Klara)
86. Rene-Charles Dhant, *Klara wśród swoich siostr*, przeł. Jadwiga Szpakowska, Niepokalanów 1988.
Zob. jeszcze nr 1.
(Alojzy Kosiba sługa Boży)
87. O. Bogdan Brzuszek, *Patron maluczkich, Brat Alojzy Kosiba*, Kraków — Asyż 1983.
(św. Maksymilian Kolbe)
88. *Konferencje ascetyczne, notatki słuchaczy z przemówień Ojca Maksymiliana Kolbego*, Niepokalanów 1976.
— Toż, wyd. 2 pt. *Konferencje świętego Maksymiliana Kolbego*, Niepokalanów 1983.

89. *Św. Maksymilian Maria Kolbe, myśli i rozważania*, wybór, układ i opracowanie Amelia Szafrńska, Warsz. 1982.
90. O. Leon Dyczewski, *Ten, który rozdał życie, wstęp, biografia św. Maksymiliana i wybór tekstów*, Warszawa 1983.
91. Maria Kączkowska, *Ojciec Kolbe*, Niepokalanów 1975.
— Toż, Niepokalanów 1980.
92. O. Ludomir Jan Bernatek, *Żywy święty Maksymilian Kolbe*, Niepokalanów 1982.
93. O. Albert Wojtczak, *Ojciec Maksymilian Maria Kolbe*, t. I—II, Niepokalanów 1982.
94. S. Kinga Strzelecka, *Maksymilian Maria Kolbe*, Kraków 1982.
95. O. Władysław Kluz, *Człowiek XX wieku, święty Maksymilian Maria Kolbe*, cz. 1—2, Niepokalanów 1982.
96. O. Leon Benigny Dyczewski, *Święty Maksymilian Maria Kolbe*. W: *Polscy święci*, t. III Warsz. 1984 s. 238—307.
97. O. Leon Benigny Dyczewski, *Święty Maksymilian Maria Kolbe*, Warszawa 1984.
98. O. Władysław Kluz, *47 lat życia*, wyd. 2, Kraków 1980.
99. Ks. Mieczysław Maliński, *Święty z Niepokalanowa*, Niepokalanów 1983.
100. Br. Juwentyn Młodożeniec, *Znałem o. Maksymiliana Kolbe*, Rzym 1977.
101. Br. Juwentyn Młodożeniec, *Znałem błogosławionego Maksymiliana Kolbego*, Poznań 1981.
102. Br. Juwentyn Młodożeniec, *Znałem Ojca Maksymiliana Kolbego*, Niepokalanów 1987.
103. O. Leon Benigny Dyczewski, *Środowisko rodzinne bł. Maksymiliana Kolbego*, Santa Severa (Rzym) 1979.
104. O. Franciszek Apoloniusz Żynel, *Błogosławiony Maksymilian Kolbe (1894—1941)*. W: *Chrześcijananie*, t. I Warsz. 1974 s. 261—284.
105. Jean-Francois Villepelée, *Śladami Ojca Kolbego*, przetł. o. J. L. Bernatek, Niepokalanów 1979.
106. Jean-Francois Villepelée, *Misja Niepokalanej Ojca Kolbego*, przełożył o. J. L. Bernatek, Niepokalanów 1981.
— mowa o Rycerstwie Niepok. (M.I.).
107. O. Florian Franciszek Szczęch, *Działalność misyjna bł. Maksymiliana Marii Kolbego w Japonii*, studium socjologiczne, Niepokalanów 1980.
108. O. Jerzy Domański, *Św. Maksymilian wobec Eucharystii*, Niepokalanów 1987.
109. *Święty Maksymilian w pieśni*, zebrał i oprac. o. Ryszard Parol, Niepokalanów 1982.

110. *Święty naszych czasów. Beatyfikacja i kanonizacja Ojca Maksymiliana Kolbego*, wybór, układ i opracowanie Amelia Szafrńska, Warszawa 1983.

— zbiór dokumentów, przemówień, artykułów.

111. *Studia o błogosławionym Maksymilianie Kolbem*, t. II, praca zbior. pod red. o. J. A. Książka, Niepokalanów 1981.

— głównie o Niepokalanowie w Polsce i w Japonii.

112. *Franciszkowi rycerze. Ojciec Kolbe i jego współpracownicy*, praca zbior. pod red. o. J. L. Bernatka, Niepokalanów 1981.

— rys życia bł. Maksymiliana, o. Alfonsa Kolbego, br. Alberta Olszawskiego, o. Melchiora Fordona, o. Wenantego Katarzyńca.

Zob. jeszcze nr 154—156.

(Celestyn Moszyński)

113. Alicja Okońska, *Brat Celestyn Moszyński współpracownik ojca Maksymiliana Kolbego 1909—1945*. W: *Chrześcijanie*, t. III Warszawa 1978 s. 258—312.

(Zygmunt Nestorowski)

114. Piotr Woźniak, *Michał Zygmunt Nestorowski kapłan z zakonu braci mniejszych kapucynów (1915—1966)*, Rzym-Bytom 1986.

(Hadrian Osmołowski sługa Boży)

115. O. Kajetan Grudziński, *Sługa Boży Hadrian Osmołowski*. W: *Polscy święci*, t. II Warszawa 1983 s. 201—225.

(Pio Forgione sługa Boży)

116. O. Gracjan Majka, *Padre Pio*, Kraków 1980.

117. O. Gracjan Majka, *Na drodze do Boga, życie i pisma wybrane Ojca Pio kapucyna stygmatyka*, Kraków 1984.

— Toż, wyd. 2, Poznań 1986.

118. O. Gracjan Majka, *Ukrzyżowany dla Jezusa i braci (życie o. Pio Forgione)*, Kraków 1987.

119. Dante Alimenti, *Ojciec Pio*, Wydawn. Velar (Italia) 1988.

120. Gerardo Di Flumeri, *W hołdzie Ojcu Pio*, San Giovanni Rotondo 1986.

— myśli ojca Pio.

(bł. Rafał z Proszowic)

121. O. Kajetan Grudziński, *Rafał z Proszowic zwany błogosławionym*. W: *Polscy święci*, t. X Warsz. 1987 s. 55—81.

(Aniela Salawa służebnica Boża)

122. O. Albert Wojtczak, *Służebnica Boża Aniela Salawa*. W: *Polscy święci*, t. I Warszawa 1983 s. 147—355.

123. O. Albert Wojtczak, *Aniela Salawa*, Warsz. 1983.

— życiorys, w dodatku tekst *Dziennika* Anieli S.

124. O. Izydor Borkiewicz, *Aniela Salawa, opowiadania o życiu*, Warszawa 1987.

125. S. Jadwiga Stabińska, *Charyzmat służby, życie Anieli Salawy*, Warszawa 1988.

126. O. Andrzej J. Pitlok, *Duchowy rozwój służebnicy Bożej Anieli Salawy*, Rzym 1983.

127. S. Jadwiga Stabińska, *Z nadmiaru miłości, życie wewnętrzne Anieli Salawy*, Warszawa 1987.

128. Eugenia Twardosz, *Aniela Salawa wzór życia chrześcijańskiego*, Kraków 1984.

129. Zofia Starowieyska-Morstinowa, *Aniela Salawa (1881—1922)*, W: *Chrześcijanizm*, t. I Warsz. 1974 s. 171—211.

— eseje o życiu i cnotach.

129 a. *Wypowiedzi służebnicy Bożej Anieli Salawy*, (zebrał i przygotował do wyd. o. J. R. Bar), Kraków 1988.

(bł. Salomea)

130. O. Cecylian Niezgoda, *Błogosławiona Salomea*, Jasło 1981.

131. *Błogosławiona Salomea, życiorys, modlitwy, pieśni* (materiały zebrał i przygotował do wyd. o. J. R. Bar), Warszawa 1985.

132. O. Marian Kanior, *Błogosławiona Salomea*. W: *Polscy święci*, t. XI Warsz. 1987 s. 35—74.

(Sancja Szymkowiak służebnica Boża)

133. S. Savia Irena Jabłońska, *Służebnica Boża Sancja Janina Szymkowiak*. W: *Polscy święci*, t. III Warsz. 1984 s. 308—339.

134. S. Idalia Stefania Wrona, *Siostra Sancja* (Życie Sł. Bożej Sancji Janiny Szymkowiak), Kraków 1987.

(bł. Szymon z Lipnicy)

135. O. Romuald Gustaw, o. Kajetan Grudziński, *Błogosławiony Szymon z Lipnicy*. W: *Polscy święci*, t. I Warsz. 1983 s. 65—146.

— Toż, wyd. z drobnymi uzupełn., Kalwaria Zebrz. 1988.

(Angela Truszkowska służebnica Boża)

136. Maria Angela Truszkowska, *Wybór pism*, t. I—III, Rzym 1977—1982.

137. S. Elżbieta Cherubina Frankowska, *Czcigodna służebnica Boża Angela Truszkowska*. W: *Polscy święci*, t. VII Warsz. 1985 s. 83—123.

(św. Weronika)

138. Św. Weronika Giuliani, *Czyścić miłości*, przetł. Hier Warachim, Città di Castello 1987.

(A. Wędrowski)

139. Br. Arnold Maria Wędrowski, *Zadumy mnicha-włóczęgi*, Warszawa 1987.

(Franciszka Wierzbicka)

140. Ks. Mirosław Paciuszkiewicz, *Matka Franciszka Wierzbicka zakonnica, malarz, dobry człowiek*. W: *Chrześcijanie*, t. II Warsz. 1976 s. 187—208.

(bł. Władysław z Gielniowa)

141. O. Kajetan Grudziński, *Błogosławiony Władysław z Gielniowa*. W: *Polscy święci*, t. VI Warsz. 1986 s. 51—107.

(Kasjan Wolak)

142. O. Albin Janocha, *O. Kasjan Wolak z zakonu kapucynów 1913—1973*, Kraków 1981.

(Zenon Żebrowski)

143. O. Ludomir Jan Bernatek, *Opowieść o bracie Zenonie Żebrowskim*, Niepokalanów 1985.

V. Klasztory

144. Théophile Desbonnets, *Na szlakach św. Franciszka z Asyżu, przewodnik po sanktuariach franciszkańskich*, Kraków-Asyż 1981. Biblioteka franciszcz., nowa seria, nr 1.

145. *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, dzieło zbior., red. H. E. Wyczawski, Kalwaria Zebrz. 1985.

146. Constantino Troiano, Alfonso Pompei, *Rodzinne miasto św. Franciszka*, tłum. o. Mateusz Korczak, Assisi (1983).

— przewodnik po bazylice św. Franc. i Asyżu.

147. Stanisław Markowski, *Drogami świętego Franciszka z Asyżu*, tekst Tadeusz Szyma, Kraków-Asyż 1987.

— album.

148. Czesław Ryszk a, *Pisane w Asyżu*, Niepokalanów 1985.

— wędrówki śladami św. Franc.

149. O. Jan Pasiecznik, *Kościół i klasztor franciszkanów-reformatów w Bieczu, (1624—1982)*, Kraków 1984.

150. O. Józef Symeon Barcik, *Kalwaria Paclawska* (i cz. II modlitewnik kalwaryjski, zebrał o. I. Żołnierczyk), Warsz. 1985.

Zob. jeszcze nr 169.

151. O. Hieronim Eug. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska, historia klasztoru i drózek kalwaryjskich*, Kalwaria Zebrz. 1987.

Zob. jeszcze nr 170—172.

152. O. Jan Pasiecznik, *Działalność klasztoru franciszkanów-reformatów w Krakowie, 1626—1978*, Kraków 1980.

153. *Przewodnik po bazylice OO. Franciszkanów w Krakowie*, Kraków 1987.

154. O. Witalis Jaśkiewicz, *Pięćdziesiąt lat Niepokalonowa, 1927—1977*, Niepokalanów 1979.

155. Br. Juwentyn Młodożeniec, *Niepokalanów wczoraj i dziś*, Santa Severa (Rzym) 1981.

156. *Niepokalanów, przewodnik pielgrzymkowo-turystyczny*, Niepokalanów 1985.

Zob. jeszcze nr 88—113.

157. Tadeusz Pulcyn, *50-lecie powrotu kapucynów do Zakroczy-
mia, 1932—1982*, Zakroczym 1982.

VI. Duchowość, materiały duszpasterskie

158. O. Sylwester Niewiadomy, *Franciszkańska liturgia Słowa. Pielgrzymki w drodze do Ojca*, Rzym 1976.

159. O. Sylwester Niewiadomy, *Franciszkańska liturgia Słowa. Franciszkań-ka metanoia*, Rzym 1976.

160. O. Sylwester Niewiadomy, *Św. Franciszek pomaga odczy-
tać Ewangelię*, Rzym 1977.

161. O. Sylwester Niewiadomy, *Na modlitwie ze św. Francisz-
kiem*, Rzym 1978.

162. O. Kwiryn Sas, *Śladami św. Franciszka, 31 rozważań*, War-
szawa 1977.

163. *Franciszkową drogą, duszpasterskie i ascetyczne materiały o
św. Franciszku z Asyżu*, zebrał i przygotował do wydania o. J. R. Bar,
Warszawa 1982.

— materiały mogą służyć jako pomoc do kazań, rekolekcji, uroczysto-
ści franciszk.

Zob. jeszcze nr 8.

164. *Kazania franciszkańskie*, zebrał i wstępem opatrzył o. Sylwe-
ster Niewiadomy, Kalwaria Zebrz. 1986.

165. *Jego śladami. Kazania o św. Franciszku z Asyżu*, zebrał i przy-
gotował do wydania o. Joachim R. Bar, Warsz. 1988.

166. *Podręcznik trzeciego zakonu świętego Franciszka z Asyżu*,
Rzym 1978.

167. O. Wincenty Frezza, *Ewangeliczna forma życia, refleksje nad
regulą franciszkańskiego zakonu świeckich*, Warsz. 1985.

168. *Modlitewnik franciszkański*, Niepokalanów 1977.

169. O. Damian Synowiec, *Na dróżkach Kalwarii Pałacowskiej*,
Kalwaria Pałacowska 1983.

— modlitewnik.

Zob. jeszcze nr 150.

170. O. Florentyn Piwosz, *Nie ustawajcie w modlitwie, rozmyślanie i modlitwy kalwaryjskie*, Kalwaria Zebrz. 1983.

171. O. Augustyn Chada m, *Śpiewnik kalwaryjski*, Kalwaria Zebrz. 1984.

172. Marek Skwarnicki, *Wśród kalwaryjskich tajemnic. Hymny, pieśni, rozmyślanie*, Kalwaria Zebrz. 1987.

173. O. Józef Rosłon, *Rozważania o świętych zakonu franciszkańskiego na podstawie mszału serafickiego*, Warsz. 1981.

— o każdym świętym dane histor., teksty liturg., objaśnienie czytań mszalnych, zastosowanie praktyczne.

Zob. jeszcze nr 37, 38, 67.

TABLE OF CONTENTS

Bonawentura Julian Urban O.F.M.Conv.	
Introduction	5
Juliusz Stanisław Synowiec OFMConv.	
Old Testament Professions of Faith	11
1. Historical professions of faith	12
2. Professions of faith to the Lordship of Yahveh	17
3. Monotheistic professions of faith	22
Marian Piotr Lisowski O.F.M.Conv.	
The Virtue of Sobriety and the Pastoral Formation towards Sobriety	31
I. The structure of the virtue of sobriety	32
Worldview and sobriety	32
Biblical concept of sobriety	36
Definition of sobriety	36
Norms of sobriety	38
Types of sobriety	40
Sobriety as a high and essential expression of temperance	42
The cohesiveness of sobriety and asceticism	45
II. Pastoral formation towards sobriety	47
Educating subject	47
Subject of formation	49
Realities of alcoholism	51
Sobriety and pseudo-religions	56
Emil Kołodziej O.F.M.Conv.	
C. D. Broad's Syneidesiology	61
1. The ethical subject matter of C. D. Broad	61
2. The broad meaning of conscience	63
3. The narrow meaning of conscience	68
4. The action of conscience	71
5. Typology of the acts of conscience	75
6. Evaluation of Broad's syneidesiology	78
Bonawentura Julian Urban O.F.M.Conv.	
The Phenomenon of the Theology of Preaching in the Franciscan Circle in Poland on the Turn of the 18th Century	81
I. History of the theology of preaching in Western Christianity	83
II. "Catholic enlightenment" in Poland at the roots of the Franciscan theology of preaching on the turn of the 18th c.	89

III. The phenomenon of the theology of preaching in the Franciscan circle in Poland on the turn of the 18th century	96
1. Representatives of the theology of preaching	97
2. Their theological views on the Church and priesthood in the Church	98
3. Theology of preaching on the turn of the 18th century	101
Conclusion	109
Kazimierz Malinowski O.F.M.Conv.	
"Integral Catholicism" as a Way of Renewal of Polish Society in the Pastoral Vision of Fr. Bonawentura Podhorodecki, a Franciscan	113
Introduction	113
1. Critical analysis of the evolution of religious situation in Europe and Poland	113
2. Ways to overcome the weaknesses of Polish Catholicism	117
Brother John Rigauld	
The Life of St. Anthony of the Order of Friars Minor	125
Introduction (by C. Niezgoda O.F.M.Conv.)	125
Prologue	126
I. About his way of life, his years as a layman	127
II. About his life and progress in his studies at the seminary of Canons Regular	128
III. About the reason and cause of his entering the Order of Friars Minor	129
IV. About the change of his name and how he went to the country of unfaithful heathens	131
V. About his humility which has been admired and how he was esteemed	133
VI. About his great poverty and miraculous provisions for the needy	137
VII. About his lofty prayer and God's answers according to his petitions	139
VIII. About his famous prophesying and the gift of healing	142
IX. About his blissful death and the writing of his name in the book of saints	148
X. About the miracles which occurred after the death of Blessed Anthony	153
Joachim Roman Bar O.F.M.Conv.	
Letters of the Servant of God, Wenanty Katarzyniec, to St. Maximilian Kolbe	163
I. Introduction	163
II. The texts of the letters	164
Damian Synowiec O.F.M.Conv.	
The Catholic Ukrainian Uniat Church in Brazil	173
1. The Vistula, Barwinok and the echo of the steppes	175
2. How do you like Brazil?	179
3. The Greek Catholic Church	185
4. The New Orthodox Church	187
5. The funeral of Nicholas	188
6. Sanctuaries	190
7. Prayer	196
8. Pastoral work	199
9. Servants of the Virgin Mary of the Immaculate Conception	203
10. Sisters of St. Joseph	211

11. Other communities of consecrated life	213
12. in cooperation with the Roman Catholic Church	213
13. Conclusion	217
Bibliography	217

Symeon Barcik O.F.M.Conv.

Life-sketches of the Franciscan Seminary Professors in Cracow	219
1. Fr. Aleksander Stanisław Glinka (1908—1987)	219
2. Fr. Antoni Stanisław Zwiercan (1912—1986)	227
3. Fr. Szczepan Józef Krajewski (1919—1975)	236

Joachim Roman Bar O.F.M.Conv.

Information on Franciscan Literature in Polish since 1976	245
Introduction	245
I. Sources	245
II. General bibliography	246
III. Families of the First, Second and Third Order	246
IV. Persons	247
V. Monasteries	255
VI. Spirituality, pastoral materials	256
Table of Contents in English	259
Table of Contents in Italian	262
Table of Contents in Polish	265

INDICE

Bonawentura Julian Urban OFMConv.	
Introduzione	5
Juliusz Stanisław Synowiec OFMConv.	
Le confessioni di fede dell'Antico Testamento	11
1. Le storiche confessioni di fede	12
2. Le confessioni della fede nella dominazione di Jahweh	17
3. Le monoteistiche confessioni di fede	22
Marian Piotr Lisowski OFMConv.	
La virtù della sobrietà e la formazione pastorale alla sobrietà	31
I. La struttura della virtù della sobrietà	32
La concezione del mondo e la sobrietà	32
Il concetto biblico della sobrietà	36
La definizione della sobrietà	36
Le norme della sobrietà	38
I generi della virtù della sobrietà	40
La sobrietà come un molto essenziale sintomo della moderatezza	42
La coerenza tra la sobrietà e l'ascesi	45
II. La formazione pastorale alla sobrietà	47
Il soggetto educativo	47
L'oggetto educativo	48
Le realtà alcoliche	51
La sobrietà e le pseudoreligioni	56
Emil Kołodziej OFMConv.	
La sineidesiologia di C. D. Broad	61
1. La tematica etica di Broad	61
2. La coscienza nel significato largo	63
3. La coscienza nel significato stretto	68
4. Il funzionamento della coscienza	71
5. La tipologia degli atti della coscienza	75
6. La valutazione della sineidesiologia di Broad	78
Bonawentura Julian Urban OFMConv.	
Il fenomeno della teologia della predica nell'ambiente francescano in Polonia dall'Ottocento al Novecento	81
I. La storia della teologia della predica nella cristianità occidentale	83
II. „L'illuminismo cattolico" in Polonia alle radici del fenomeno della teologia della predica dall'Ottocento al Novecento	89

III. Il fenomeno della predica nell'ambiente francescano dall'Ottocento al Novecento	96
1. I rappresentanti della teologia della predica	97
2. Lo sguardo teologico sulla Chiesa e sul sacerdozio nelle loro prediche	98
3. La teologia della predica dall'Ottocento al Novecento	101
Riassunto	109

Kazimierz Malinowski OFMConv.

„Il cattolicesimo integrale" come una via del rinascimento della società polacca nella concezione pastorale del P. Bonawentura Podchorodecki OFMConv.	113
Introduzione	113
1. L'analisi critica dell'evoluzione della situazione religiosa in Europa e in Polonia	113
2. Le vie di superare la debolezza del cattolicesimo polacco	117

Fr. Jean Rigauld

La vita di S. Antonio dell'Ordine dei Frati Minori	125
Introduzione (Cecylian Niezgoda OFMConv.)	125
Prologo	126
I. Il suo modo di vivere finché era nello stato laico	127
II. La sua vita e il suo progresso nella dottrina presso i canonici regolari	128
III. La causa e il motivo che l'avevano spinto ad entrare nell'Ordine dei Frati Minori	129
IV. Il cambio del nome e come si recò nel paese dei pagani infedeli	131
V. La sua ammirevole umiltà e il riconoscimento, del quale godette	133
VI. La sua grande povertà e il meraviglioso ragguagliamento delle mancanze	137
VII. La sua sublime preghiera e l'esaudimento dei suoi desideri	139
VIII. La sua celebre predicazione e la sua grazia di guarire	142
IX. La sua felice morte e l'iscrizione nel catalogo dei santi	148
X. I miracoli fatti dopo la morte del beato Antonio	153

Joachim Roman Bar OFMConv.

Lettere del Servo di Dio Wenanty Katarzyniec al S. Massimiliano Kolbe	163
I. Introduzione	163
II. I testi delle lettere	164

Damian Synowiec OFMConv.

La Chiesa cattolica ukraina nel Brasile	173
1. La Vistola, Barvinok e „L'Eco delle Steppe"	173
2. Come vi piace il Brasile?	179
3. La Chiesa greco-cattolica	185
4. Una nuova chiesa	187
5. Il funerale del Nicolao	188
6. I santuari	190
7. La preghiera	196
8. La cura delle anime	199
9. Le Suore Ancelle dell'Immacolata Vergine Maria	203
10. La Congregazione delle Suore di S. Giuseppe	211
11. Altre comunità della vita consacrata	213

12. La collaborazione con la Chiesa romano — cattolica	213
13. Conclusione	217

Symeon Barcik OFMConv.

Profili di professori del Seminario dei Frati Minori Conventuali a Cracovia	219
1. P. Aleksander Stanisław Glinka (1908—1987)	219
2. P. Antoni Stanisław Zwiercan (1912—1986)	227
3. P. Szczepan Józef Krajewski (1919—1975)	236

Joachim Roman Bar OFMConv.

L'informazione sulla letteratura francescana nella lingua polacca dal 1976 .	245
Introduzione	245
I. Le fonti	245
II. I lavori generali	246
III. Le famiglie del I, II e III Ordine	246
IV. Persone	247
V. Conventi	255
VI. La spiritualità, materiali pastorali	256
Indice in inglese	259
Indice in italiano	262
Indice in pollacco	265

SPIS TREŚCI

Bonawentura Julian Urban OFMConv.	
Wprowadzenie	5
Juliusz Stanisław Synowiec OFMConv.	
Starotestamentowe wyznania wiary	11
1. Historyczne wyznania wiary	10
2. Wyznania wiary w panowanie Jahwe	17
3. Monoteistyczne wyznania wiary	22
Marian Piotr Lisowski OFMConv.	
Cnota trzeźwości i trzeźwościowa formacja pastoralna	31
I. Struktura cnoty trzeźwości	32
Światopogląd a trzeźwość	32
Biblijne pojęcie trzeźwości	36
Definicja tej cnoty	36
Normy trzeźwości	38
Rodzaje cnoty trzeźwości	40
Trzeźwość wysoce istotnym przejawem umiarkowania	42
Spójność trzeźwości z ascezą	45
II. Pastoralna formacja trzeźwościowa	47
Podmiot wychowujący	47
Przedmiot formacji	48
Alkoholowe realia	51
Trzeźwość a pseudoreligie	66
Emil Kołodziej OFMConv.	
Synejdezjologia C. D. Broada	61
1. Tematyka etyczna Broada	61
2. Sumienie w szerokim znaczeniu	63
3. Sumienie w węższym znaczeniu	68
4. Działanie sumienia	71
5. Typologia aktów sumienia	75
6. Ocena synejdezjologii Broada	78
Bonawentura Julian Urban OFMConv.	
Zjawisko teologii kazania w środowisku franciszkańskim na ziemiach polskich przełomu XVIII i XIX wieku?	81
I. Historia teologii kazania w chrześcijaństwie zachodnim	83
II. „Oświecenie katolickie” w Polsce u korzeni franciszkańskiego zjawiska teologii kazania na ziemiach polskich przełomu XVIII i XIX wieku	89

III. Zjawisko teologii kazania w środowisku franciszkańskim na ziemiach polskich przełomu XVIII i XIX wieku	96
1. Reprezentanci teologii kazania	97
2. Widoczne w ich kazaniach teologiczne spojrzenie na Kościół i na kapłaństwo w Kościele	98
3. Teologia kazania przełomu XVIII i XIX wieku	101
Podsumowanie	109
Kazimierz Malinowski OFMConv.	
„Katolicyzm integralny” jako droga odrodzenia społeczeństwa polskiego w koncepcji duszpasterskiej O. Bonawentury Podchorodeckiego, franciszkanina	113
Wstęp	113
1. Krytyczna analiza ewolucji sytuacji religijnej w Europie i Polsce	113
2. Drogi przezwyciężenia słabości katolicyzmu polskiego	117
Br. Jan Rigauld	
Zywoť św. Antoniego z Zakonu Braci Mniejszych	125
Wprowadzenie (C. Niezgoda OFMConv.)	125
Prolog	126
I. O jego sposobie życia, jak długo był w stanie świeckim	127
II. O jego życiu i postępie w nauce u kanoników regularnych	128
III. O przyczynie i racji, które go skłoniły do wstąpienia do Zakonu Braci Mniejszych	129
IV. O zmianie imienia i jak udał się do kraju niewiernych pogan	131
V. O jego godnej podziwu pokorze i uznaniu jakiego doznał	133
VI. O jego wielkim ubóstwie i o cudownym uzupełnieniu braków	137
VII. O jego wzniosłej modlitwie i o wysłuchaniu według życzenia	139
VIII. O jego sławnym przepowiadaniu i o łasce uzdrawiania	142
IX. O jego szczęsnej śmierci i wpisaniu do katalogu świętych	148
X. O cudach okazanych po śmierci błogosławionego Antoniego	153
Joachim Roman Bar OFMConv.	
Listy sługi Bożego Wenantego Katarzyńca do św. Maksymiliana Kolbego	163
I. Wprowadzenie	163
II. Teksty listów	164
Damian Synowiec OFMConv.	
Katolicka Cerkiew Ukraińska w Brazylii	173
1. Wisła, Barvinok i „Echo Stepów”	175
2. Jak wam się podoba Brazylia?	179
3. Cerkiew grecko-katolicka	185
4. Nowa cerkiew	187
5. Pogrzeb śp. Mikołaja	188
6. Świątynie	193
7. Modlitwa	196
8. Duszpasterstwo	199
9. Siostry Służebnice Niepokalanej Dziewicy Maryi	203
10. Zgromadzenie Sióstr św. Józefa	211
11. Inne wspólnoty życia konsekrowanego	213
12. We współpracy z Kościołem rzymsko-katolickim	213
Zakończenie	217
Bibliografia	217

Symeon Barcik OFMConv.

Sylwetki profesorów seminarium franciszkanów w Krakowie	219
1. O. Aleksander Stanisław Glinka (1908—1987)	213
2. O. Antoni Stanisław Zwiercan (1912—1986)	227
3. O. Szczepan Józef Krajewski (1919—1975)	236

Joachim Roman Bar OFMConv.

Informacja o literaturze franciszkańskiej w języku polskim od 1976 roku .	~~245~~
---	----------------

Wstęp	243
I. Źródła	245
II. Opracowania ogólne	246
III. Rodziny I, II i III Zakonu	246
IV. Osoby	247
V. Klasztory	255
VI. Duchowość, materiały duszpasterskie	256
Spis treści w j. angielskim	259
Spis treści w j. włoskim	~~262~~
Spis treści w j. polskim	~~263~~

Drukarnia Narodowa Z-3, Kraków, ul. Berka Joselewicza 24
Zam. 465/89. Nakład 900 egz.

