

# Tadeusz Alfred Zajkowski

---

"Od religijności do mistyki : zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce", cz. I, "966-1795", Karol Górski, Lublin 1962 : [recenzja]

---

Studia Theologica Varsaviensia 3/2, 573-585

---

1965

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## RECENZJE I SPRAWOZDANIA

Karol Górski: *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce Ci. I, 966 — 1795* Lublin, Tow. Nauk. Kat. Uniw. Lub. 1962.

Jest to praca pionierska, pierwsza próba, pierwszy „sondaz“, jak to autor skromnie nazwał. Wobec braku badań wstępnych, przygotowawczych, monograficznych, trudno, ba jest niemożliwym, aby była to praca wszechstronnie doskonała. Słusznie mówi autor (str. 102): „Jak długo polska literatura ascetyczna i mistyczna spoczywa w zapomnieniu, nie można się spodziewać napisania wyczerpującej historii życia wewnętrznego“. Zaś dalej (str. 132): „Badania nad dziejami duchowości jezuickiej w Polsce i dziejami powstawania polskiej szkoły mistyki maryjnej są zaledwie w powijakach“. A jednak „życie wewnętrzne stanowi serce dziejów kościelnych. Historycy Kościoła poświęcali dotąd zbyt mało miejsca tej kluczowej dziedzinie [...] Również dla historii kultury świeckiej zbadanie dziejów życia wewnętrznego posiada dużą wartość“ (str. 10). Jest to więc ze strony autora przedsięwzięcie odważne.

Skoro zaś ta pierwsza pionierska praca nie może być doskonała, nic dziwnego, że odzywa się krytyka. Jeśli rzeczowa i rozumna, to będzie czynnikiem twórczym i wyjdzie na korzyść naszej nauce. Lecz pamiętać też trzeba, że żaden z krytyków ani w ogóle nikt inny nie napisali ani nie wydali ani zapewne rychło nie wydadzą czegoś lepszego.

Gdy profesor uniwersytetu w Liverpool E. Allison Peers tłumacz i wydawca dzieł św. Teresy od Jezusa (*The Complete Works of St. Teresa of Jesus, 1—32, London 1949*), pracował w latach 1939—1943 nad swoim dziełem, postanowił całkowicie opuścić wszystkie jej listy, choć tylko chwilowo. Motywował to nadzieją, opartą na dawniejszych wypadkach, że wojna doprowadzi m. in. do wykrycia nieznanych dotąd tekstów Reformatorki Karmelu i że należy jeszcze czekać na ich ujawnienie. U nas trudno żywić podobne nadzieje dla dziejów polskiej mistyki. Wojny i jej kataklizmy zniszczyły w ciągu 10 wieków chrześcijańskiej Polski niezliczone dokumenty i przekazy w bibliotekach i archiwach. Materiał, jakim rozporządzamy również w dziedzinie ascetyki i mistyki, to jedynie szczątki, chociaż autor zbadał osobiście 28 bibliotek i archiwów, a kwerendą 4 i chociaż zebrał „plon obfity ale nie pełny“ (str. 13). Budujemy więc jednak tylko na szczątkach, więc i wyniki dotychczasowych badań muszą być fragmentaryczne. A badań tych, jak to autor słusznie podkreśla, jest u nas dotąd arcy mało.

Autor „świadomie wykluczył rozważania o istocie przeżywanych zjawisk“ mistycznych (str. 5). Wydaje się jednak że niektóre przytoczone zjawiska domagają się oceny krytycznej np. „ekstazy“ m. Teresy od Jezusa Marchoc-

kiej, karmelitanki bosej (+1652), które autor przyjmuje jako autentyczne (str. 115). Założymy, że spisywała je ona jak najszczerzej. Opisuje drętwienie, odchodzenie od zmysłów, brak tchu „oko wysiadło i zaczerniało, febra trzęsła“. Owe stany zdarzały się u niej nieregularnie, lecz dość często, bo do 30 razy w ciągu jednego roku. Czy należą one istotnie do autentycznej ekstazy? Dreszcze, drętwienie, duszności, zwłaszcza owo wysiadanie i zaczernienie oka (chyba wylew krwi, nie wiemy czy przejściowy czy stały). Może m. Marchocka padała, a padając uszkodziła sobie oko. O autentyczności tych ekstaz powątpiewało już jej otoczenie, nawet lekarz i spowiednik, uważając je za epilepsję. Jeżeli w tym stanie przeżywała coś radosnego, to następowały „skoki, latania etc.“, gdy coś smutnego, bolesnego, to „ryki, wysadzania, że nabiegło czasem jak bułka chleba“ (więc jakieś obrzmienia). Nawiasem mówiąc, niektóre z tych fenomenów, a przynajmniej podobne, znane już były np. u Anieli z Foligno. Wreszcie pod koniec życia m. Marchockiej wystąpiły rzekome stygmaty, lecz rany te znajdowały się powyżej kolan i łokci. Nie wiemy też czy były one trwałe, czy wnet zagojone, czy po prostu skaleczenia. Na to wszystko brak tu kryteriów. Sam autor zauważa, że opisy te wymagają badań specjalistycznych. Przypomnieć jednak warto, że wielka Teresa z Awili wyleczyła radykalnie jedną ze swych zakonnice z częstych kilkugodzinnych „ekstaz“, uważanych za autentyczne zarówno przez samą ekstatyczkę jak przez jej otoczenie zakonne. Mianowicie nakazała jej lepiej się odżywiać i dłużej sypiać. Ekstazy ustały i więcej się nie ponowiły.

Stwierdzenie istnienia, rodzaju, poziomu życia wewnętrznego jest zwłaszcza trudne dla pierwszego okresu chrześcijaństwa w Polsce, bo z tych czasów wczesnych posiadamy w ogóle tylko skąpe fragmenty źródeł. Jednak nie można głośnie zaprzeczyć istnieniu wówczas dusz o głębokim życiu wewnętrznym. Ale też nie wolno dopatrywać się go łatwo w zewnętrznych aktach kultu, w dbałości o religię i o wykonywanie jej przepisów. Do stwierdzenia tam mistyki jest daleko. To samo da się powiedzieć z braku przekazów o rzeszach nie wykształconych, niepiśmiennych wieśniaków, nie tylko wówczas, ale aż do naszych czasów najnowszych, ludzi którzy by nawet nie potrafili wypowiedzieć się ściśle o swym życiu wewnętrznym. Tym mniej, że przeżycia suprakonceptualne już ze swej natury nie mogą znaleźć w naszym słownictwie wyrażań jednoznacznych. Więc i z tych przyczyn nie może być praca autora sondażem wyczerpującym temat, lecz nie z jego winy.

Autor nie jest w stanie w tej pracy rozgraniczyć religijność i mistykę, wszak nie bada przytoczonych zjawisk. Przyjmując bowiem słusznie określenie ogólne, że mistyka jest „przeżyciem osobistego stosunku do Boga“ (str. 9), a dodajmy: w ściślejszym, chrześcijańskim ujęciu „wewnętrznym jednoczącym zetknięciem się człowieka z nieskończonością Boga“, nie może autor w każdym poszczególnym wypadku stwierdzić, że wykracza ona poza prostą religijność, a należy już do mistyki. Autor prawie nigdzie nie bada, czy jest to mistyka zdrowa, lecz ją przyjmuje jako taką. Tym mniej zajmuje się pytaniem, czy u danej osobistości zachodzi już kontemplacja, tj. proste i intuicyjne patrze-

nie na Boga i na rzeczy boże, pochodzące z miłości i prowadzące do niej, lub krócej: miłosna, prosta i stała uwaga umysłu zwróconego na rzeczy boże. Ani też nie wchodzi w dalsze krytyczne pytanie, czy jest to istotna kontemplacja, czy bujanie wyobraźni, której człowiek nawet głęboko religijny tak łatwo ulegać może.

Tytuł i podział pracy autora mogą nasuwać rozumienie mylne, że mianowicie w X wieku była tylko religijność, a rozwijała się i pogłębiała do mistyki aż do wieku XVIII. Proponowałbym raczej tytuł: Religijność i mistyka. Podział dał autor chronologiczny, w 3 rozdziałach, które posiadają wnikliwe i interesujące podziały, warto je tu przytoczyć: I. Religijność benedyktyńska w Polsce XI w.; Cystersi, premonstratensi, kanonicy regularni (może lepiej dodać by: inni kanonicy regularni, wszak do tej grupy należą też premonstratensi); Religijność XIII w. Zakony żebracze; Pobożność średniowiecza; Mistyka u schyłku średniowiecza; U progu reformacji. — II. Charakterystyka; Benedyktyni; Szkoła karmelitańska; Szkoła ignacjańska; Cystersi i norbertanki; Inne zakony; Mistyka niekatolicka; Obyczaje i religijność okresu potrydenckiego; Model obyczajowy; Stosunek do chłopów; Religijność ludzi świeckich. — III. Nowe kierunki życia wewnętrznego, Oddziaływanie społeczne katolicyzmu; Czynniki społeczny w życiu zakonów; Czasy saskie; Dwie tendencje życia wewnętrznego; Ewolucja pojęcia świętości; Działalność misyjna; Czasy Stanisława Augusta.

Nęcącym byłby podział inny, nie chronologiczny lecz rzeczowy, osobno religijność, osobno udokumentowane przejawy mistyki. Plan oczywiście znacznie trudniejszy do przeprowadzenia, a wykluczony zasadą autora nie wchodzenia w istotę przytaczanych zjawisk. Nie widzę powodu odrzucenia podziału jaki dał autor, bo budował go na założeniach, które uważa za słuszne. Powtarzam, tymczasem dotąd nikt nie dał niczego lepszego. Kończąc ten podział na r. 1795, autor podkreśla, że to jest data umowna, mianowicie zgon ostatniej polskiej mistyczki Tekli Raczyńskiej (+1790), należącej do jednej z ostatnich szkół, a równocześnie rozpoczynające się kasaty klasztorów, które „zadają cios dawnym formom mistyki“ (str. 10). Naturalną jest rzeczą, że okresy późniejsze są znacznie szerzej traktowane, bo materiału źródłowego było więcej. Szczególnie postacie XVII w. (ksieni Mortęska, m. Marchocka), którymi się autor zajmował od dawna, a które są przykładem, że „religijność potrydencka w Polsce odradza się wprawdzie przez kobiety“ (str. 69).

Autor motywuje (str. 9), dlaczego nie zajmuje się historią ascezy; że byłoby to „zestawienie faktów umartwienia, dość mało zróżniczkowanych, bez podania celu, do którego zmierzają“. Jest to z pewnością niejako uzasadnienie, że „historia postów należy raczej do dziejów duszpasterstwa i prawa“. Owszem; jednak posty dobrowolne, nie obowiązkowe są nie tylko jednym ze środków ascezy prowadzących do miłowania Boga, lecz bywają już wynikiem tego miłowania, owocem mistyki. A na takie posty dobrowolne, płynące z wiary i miłości, mamy przekazanych przykładów sporo, także w średniowieczu. I te należą do rzeczy. Weźmy tylko kilka przykładów: dobrowolne kilku-

dniowe posty zachowują w ciągu tygodnia Kinga, Jadwiga, Jacek. Kinga wyraźnie *ex devotione* je zachowywała i zachęcała do nich inne siostry. Istniały popularne wotywnne posty ku czci różnych patronów, np. św. Apolonii, św. Walentego. Jagiello suszył w piątki o chlebie i wodzie. Synody XV w. zachęcają duchownych, by się przyczynili do rozpowszechniania wśród wiernych postów w wigilie sześciu świąt M. Bożej. Synod wrocławski z r. 1402 nie tylko podaje posty ogólnie obowiązujące, lecz uchwała, że lud „ad alia jejunia potest hortari pie“ (A. Kraśnicki, *Posty w dawnej Polsce*, art. w *Collect. Theolog.* XII, r. 1931).

W całości dzieła nasuwają się nieliczne dezyderaty akribii w niektórych określeniach. np. sądzę, że nie jest ortodoksyjnym wyrażenie „nadużycia Kościoła (str. 26)“, „Kościół przemilczał“ (str. 41), „załamanie się Kościoła“ (str. 50), „upadek Kościoła“ (str. 207). Nie Kościół nadużywał, załamał się, upadał, lecz tacy czy inni katolicy w łonie Kościoła, zarówno świeccy jak duchowni na różnych stopniach hierarchii, w różnej liczbie, w różnych krajach. Inna drobniejsza nieścisłość to konsekwentny brak rozróżnienia pomiędzy zakonami a zgromadzeniami zakonnymi (n. p. str. 68, 92 i i.).

Przechodząc do szczegółów, wydaje się przynajmniej nieścisłym twierdzenie, że „modlitwy myślnie średniowiecze nie zna“ (str. 17), że istnieje wówczas jedynie medytacja, która polegała na „powolnym wymawianiu słów modlitwy i zastanawianiu się nad ich sensem“. Tak twierdzi znany P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris 1926. Jednak, zdaniem np. o. Benedykta Szanieckiego O. S. B. jest to twierdzenie powierzchowne, a zatem nieścisłe. Modlitwa istniała. Owszem, modlitwa wspólna, liturgiczna, chórowa, również była źródłem modlitwy myślnie, lecz drugorzędny. Suponuje już ona u mniichów życie wewnętrzne, a jest zbiorową modlitwą Kościoła, rodzinną. Natomiast modlitwa myślna oparta była i jest na czytaniu, dziś zwanym czytaniem duchownym. Mówi o tym wyraźnie kartuz Guigo II (+1190), który rozróżnia kolejno: czytanie, rozważanie, prośbę, kontemplację (*Scala paradisii*, tłumaczył o. Ludwik Zmaczyński O. P., maszynopis). Inny traktat kartuzki, bodaj z XIV w., a pochodzący chyba z Witham, pt. *The Fourfold River of Eden* (druk: Parkminster b. r.), zna 4 „rzeki Edenu“: czytanie, rozmyślanie, modlitwa, praca fizyczna, jako ciąg dalszy modlitwy myślnie. Na prywatne czytanie duchowne mieli benedyktyni 2—4 godzinny dziennie, z czego jako naturalna konsekwencja płynęła modlitwa myślna. Połączeniem obu tych rodzajów modlitwy było i jest głośne czytanie wspólne. Nie było osobnego czasu wyznaczonego na rozmyślanie czy kontemplację, lecz istniały one i to obficie, ale ukryte. Dodajmy że psalterz był nie tylko modlitewnikiem, wspólnym czy prywatnym, ale i czytaniem, nawet abecadłem dla analfabetów, a wiele klasztorów wymagało od nowicjuszków wyuczenia się psalterza na pamięć. Więc rozmyślanie nie ograniczało się do rozbiur tekstów modlitwy.

Nie ma podstawy do przypuszczenia, że wykaz przewinień w modlitewniku Gertrudy, to wszystko jej osobiste grzechy (str. 24). Jest to po prostu jeden

z licznych wariantów znanych rachunków sumienia, w formie wyznania i oskarżenia siebie, lub raczej formuł spowiedzi powszechnej, jakie spotykamy począwszy od IX w. Korzystający z nich jako z przygotowania do sakramentu Pokuty, wybierał z nich to co się odnosiło do niego. Taki „Beichtspiegel“ ogłosił np. Migne Lat. 138, 999.

Tajemnica spowiedzi nie została „zawarowana“ dopiero przez Sobór Laterański IV (str. 39), lecz usankcjonowana. Obowiązek tajemnicy spowiedzi podkreślają już ojcowie Kościoła, jak Afraates, Ambroży, Sozomenos, Augustyn, a wyraźnie jako wiążący obowiązek podaje go *Capitulare Caroli Magni* z r. 813. Penitent nie był też obowiązany do publicznego wyjawiania swych przewinień, nawet jeżeli biskup wyznaczał mu pokutę publiczną.

Utopienie ks. Baryczki było oczywiście bezprawiem (str. 41). Wprawdzie nosi ono cechy wykonania pozasądowego wyroku władcy — w zasadzie prawomocnego i legalnego, a w Polsce chyba ostatniego znanego — lecz wyrok taki nie przysługiwał monarsze w stosunku do duchownego.

Długo tolerowanie przez duchowieństwo zwyczaju stawiania pokarmów na grobach (str. 41) przyniosło w dalszej ewolucji aż do czasów najnowszych inny zwyczaj regionalny. Mianowicie u Rusinów unitów, a bodaj również u prawosławnych, istniał do niedawna zwyczaj święcenia na Wielkanoc pokarmów nie w cerkwi czy w jej otoczeniu, więc na cmentarzu cerkiewnym, lecz na cmentarzu nawet znacznie oddalonym od cerkwi.

Spoufalenie z Kościołem (str. 43) istnieje nadal w różnych formach, w różnym nasileniu aż do czasów naszych, a także na różnym podłożu. Raz to wierni czują się w kościele jak w domu ojca, jak np. w Italii, gdzie w czasie długich celebr wierni posilają się całkiem zasadniczo, gdzie dzieci również w czasie ceremonii liturgicznych bawią się w łapankę. W Polsce musiał w XVIII w. bp Sierakowski zakazywać kanonikom przemyskim czytania w stallach gazet. Ale wchodzą tu w grę także inne czynniki: ignorancja, prostactwo, wreszcie obojętność religijna, bezmyślność. Wszak za ks. Stolarczyka przychodzili w Zakopanem górale do kościoła, aby zapalać fajkę od wiecznej lampki. Jednak o ile poprzednich przykładów nie można generalizować, to nągninnie gorszącym jest u wielu naszych katolików ich zachowanie się wobec wystawionego Najśw. Sakramentu. Jest ono zaprzeczeniem wiary i postulatu adoracji.

Gołąb eucharystyczny bynajmniej nie był regułą w rezerwacji Eucharystii (str. 44), a w Polsce w ogóle nie da się udokumentować. Przeciwnie, wydaje się że należał raczej do rzadkości (por J. Braun, *Der christliche Altar*). Przytoczony przez autora artykuł w *Ruchu Bibl. i Liturg. X* (1957), zawiera jedynie głosłowne twierdzenie, i nie daje żadnej dokumentacji. Zachowane dotąd średniowieczne gołębie eucharystyczne są zupełnie nieliczne, a bodaj wszystkie pochodzą wyłącznie z manufaktury w Limoges. Regułą były naczynia-puszki zawieszane nad ołtarzem, lub też skrzynki ustawiane dość dowolnie obok ołtarza, zwane propitiatorium, arca lub scrinium. Obrzęd poświęcenia takiej skrzynki — także rzadkość — znany był w Krakowie w XI—XII w.

Średniowiecze dało mszalnej liturgii znacznie więcej hymnów niż *Stabat Mater*, *Lauda Sion*, *Dies Irae* (str. 45). Sekwencje mszalne mnożyły się nadmiernie, powstało ich do pięciu tysięcy znanych! Przed reformą mszału Piusa V (1570) było ich w użyciu jeszcze 150, w dzisiejszym mszale rzymskim jest zaledwie pięć.

Do potępianej słusznie, lecz często jednostronnie kumulacji beneficjów zauważyć jednak należy (str. 56), że nie zawsze była dyktowana chciwością. Często była wynikiem kurczenia się dochodów prebendy, która już nie wystarczała na utrzymanie beneficjanta, a w ówczesnej mentalności się nie mieściło skasowanie jej lub złączenie z inną. Nie była też dyktowana chciwością, gdy musiała pokrywać znaczne nieraz koszty służby państwowej beneficjantów, zwłaszcza wyższych hierarchów, którzy z natury swego stanowiska byli równocześnie dygnitarzami państwowymi, a nierzadko odbywali kosztowne poselstwa z obowiązkiem kosztownej reprezentacji. W tym też, szukać trzeba jednej z przyczyn przenoszenia się biskupów na coraz to lepiej uposażone biskupstwa.

Apokryfy istniały jako tolerowane w sztuce kościelnej, zwłaszcza prowincjonalnej istotnie długo (str. 58), nie brak ich nawet jeszcze pod koniec XIX w.

Wydaje się niesprawiedliwym ogólnikowe twierdzenie, że w XVI w. „stare zakony kontemplacyjne znajdowały się w upadku“ (str. 65). np. nie można tego twierdzić o kartuzach in genere. Oczywiście były poszczególne wypadki i jednostki, lecz nie zostało przekreślone stare adagium: „*Carthusia numquam reformata quia numquam deformata*“. Rozumie się jednak, że zgodnie ze swą regułą pustelniczą nie mogli czynnie działać na zewnątrz. Nawiasem mówiąc, kartuzi nie posiadają opatów (str. 210, przyp. 240).

Ksienia Mortęska musiała mieć słuszne powody do zakazywania swym mniszkom trzymania w celach psów, kotów czy ptaszków (str. 86). Jednakoż istniały, wzgl. istnieją właśnie przeciwne i wystarczająco umotywowane zwyczaje, np. w tyrolskim opactwie benedyktynów w Fiecht (z XI w.), mieli bracia zalecone trzymanie u siebie w celach ptaszków czy drobnych ssaków, a to, aby stale musieli pamiętać o potrzebach otoczenia a nie tylko swoich własnych, aby nie tracili pewnej zdrowej bratniej życzliwości do stworzeń.

M. Marcelina Darowska istotnie „stała na stanowisku, że ona jest kierowniczką życia duchownego siostrzyniepokalanek“ (ale „zgrupowania“, nie „zakonu“) (str. 92). I to wbrew O. Semenence, który usiłował doprowadzić ją do ślubu posłuszeństwa sobie, aby poprzez nią podporządkować sobie niepokalanek. Nie można jednak mówić, że jej „nie chodziło jedynie o ambicję“. Wogóle bowiem nie chodziło o ambicję, lecz o ciężki obowiązek, za którego wierne spełnianie wycierpiała dużo, a jej sława cierpi dotąd. Marna by to była organizatorka wewnętrznego życia, gdyby się kierowała „również“ ambicją. Postępowała tak, bo odrębnie widziała wolę bożą i wymaganą przez nią duchowość niepokalanek. Podkreślić jednak trzeba wyraźnie, że się nigdy nie narzucała siostrzyniepokalanek jako kierowniczka ich sumień.

✠ Autor słusznie określa (str. 112) stany nocy zmysłów i nocy ducha (umysłu) u m. Teresy Marchockiej i normalnie wówczas występujące okresy oschłości.

Dodałbym, że oschłość może być również spowodowana przyczyną fizyczną, nie tylko chorobą, lecz zmianą, klimatu, pogody, rodzaju pożywienia. Wydaje się, że drugi przytoczony u m. Marchockiej rodzaj oschłości należy już do nocy ducha.

Do duchowości mnichów greckich na górze Athos (str. 149) podał szereg szczegółów z autopsji jezuita o. Marcin Czermiński; proponowano mu tam nawet, pobożnie i bardzo naiwnie, aby zechciał u nich pozostać w charakterze spowiednika (por. jego: *Na górze Athos*, Kraków 1908).

Formuła ślubowania Jana Kazimierza (str. 168 i 169) jest może wzorowana na wspomnianej u autora modlitwie drukowanej w Wilnie w r. 1582, a jest to skrócona formuła ślubowania sodalisów mariańskich lub świętego niewolnictwa, szerzonego też przez karmelitów. Nie jest ścisłym, że dopiero w r. 1920 Stolica Apostolska uznała tytuł Królowej Polski w liturgii. Mianowicie już 25 XI 1908 ustanowił Pius X na prośbę abpa Bilczewskiego dla jego diecezji uroczystość M. B. Królowej Polski początkowo na pierwszą niedzielę maja, następnie na dzień 2 maja i zatwierdził osobny formularz mszalny i brewiarzowy. W r. 1920 została ta uroczystość rozszerzona na całą Polskę i to na dzień 3 maja.

Relacje polskich potrydenckich biskupów do Rzymu (str. 151 i 153), a także ich dekrety reformacyjne, wymagają pewnych komentarzy. Nie podają bowiem zazwyczaj stanu ogólnego, nie opisują ogólnych stron dodatnich, bo te są uważane za normalne i nie zasługujące na wzmiankę, lecz wytykają raczej wypadki ujemne, jako odbiegające od wymaganej normy. Nie można więc w nich upatrywać potępienia in globo życia całego ówczesnego polskiego duchowieństwa.

Wizytki polskie wprawdzie nie pisały (str. 164), lecz stosunkowo dużo wydały dzieł, odpowiadających mniej lub więcej ich duchowości zakonnej. Zestawienie tych wydawnictw podał ks. Władysław Petecki, *Wizytki warszawskie*, maszynopis w posiadaniu autora, obecnie Gorczyn pow. Grójec.

Do dziejów Unii za Jana III (str. 175, przyp. 79) należałoby uwzględnić poważne dwutomowe dzieło: o. Jan Bałyk OSBM, *Innocenty Winnicki władca Przemyśla*, maszynopis u autora w Przemyślu.

Zabobonne posty osób świeckich w XVII—XVIII w. na intencję śmierci wroga (str. 172) miały swe analogie jeszcze w XX w.: dają na mszę „na zemstę“ do św. Antoniego. „Ja nie głupia mówić księdzu, św. Antoni będzie wiedział“.

Chyba nie można zarzucać karmelitankom warszawskim „oddawania się polityce“ (str. 182), jeśli się modliły o dobrego — w ich pojęciu — króla; więc kolejno o Lubomirskiego, Michała Korybuta, Sobieskiego czy Sasa. Z pewnością jednak nie było to w zwykłym porządku, lecz nie było ich winą ani sprzecznym z prawem kanonicznym, że Michał Korybut wykorzystał swe uprawnienia monarsze wkraczania z orszakiem do klauzury, a to celem spokojnego obradowania z oddanymi sobie senatorami.

Akta procesu informacyjnego Kazimierza Korsaka, które miały się znaj



dować w bibliotece seminarium duchownego w Wilnie (str. 180), o niewiadomej dacie i treści, nie mogą być jeszcze uważane za dowód historyczności pokutniczego życia Korsaka. Przypuśćmy, że istotnie był to rozpoczęty proces informacyjny. Byłoby to jednak tylko dowodem, że przy rozpoczęciu tego procesu — nie wiemy kiedy — uważano szczegóły jego pokutniczego życia za prawdziwe. Nie znając dat, można snuć jedynie przypuszczenia. Więc może opierano się na zapisce o Dominika Podolca T. J. (+1705), bądź to na jej ogłoszeniu przez o. Adama Naramowskiego w r. 1724, wreszcie może w oparciu o niego na notatce o. Jana Poszakowskiego w Kalendarzu jezuickim większym na r. 1740. Z tego wnioskować by można, że proces rozpoczęto w XVIII w. Jednak o dalszym przebiegu procesu głucho, widocznie nie nadano mu później dalszego biegu. Dlaczego? czy istotnie ze względu na licznie rozgałęziony na Litwie i wpływowy ród Korsaków? Czy właśnie nie mogło zależeć wówczas Korsakom na tym, aby na ołtarzach mieć swego krewniaka? Czy też raczej po prostu dlatego, że brakło ścisłych o nim świadectw. W swojej pracy *Z ogniw życia i literatury* (Ossolineum 1961), str. 420—448, na którą zwrócił mu uwagę A. Biernacki, prof. Stan. Pigoń mocno podważył historyczność pokutniczego żywota Korsaka, powołując się na Jul. Krzyżanowskiego, *Romans polski wieku XVI* (1934), a zwłaszcza na S. Wierczyńskiego, *Staropolska legenda o św. Aleksym* (Prace Kom. Filolog. P. T. P. N.) Poznań 1937. Zdaniem W. byłaby zapiska o. Podolca polską adaptacją legendy o św. Aleksym. Może. Byłaby to więc według K. tylko „nostryfikacja wątków legendowych, powtarzająca się w różnych literaturach“, ale też lektura budująca. I w tym leży jej wartość jako pomnika jednego z ideałów ówczesnych ascety i mistyki.

Jeszcze kilka uwag o egzorcyzmach i błogosławieństwach słynnego karmelity o. Marka Jandowicza vel Jandolowicza (str. 197 n). Przytoczony tutaj przez autora „ordynans“ nie jest zresztą jedynym, napisanym przez o. Marka, miał on wydawać liczne pisemne błogosławieństwa przeciwko wszelakim nieszczęściom (W. Szczygielski, art. w P. Słown. Biograf. X, 500 n). Znane mi są, zresztą niedokładnie, dwa inne takie ordynansy. Jeden dla Dominika i Franciszki Zielińskich w Bibliotece Zielińskich w Płocku (por. Janusz Odrowąż Pieniążek, *Rękopisy literackie w Bibliotece Zielińskich w Płocku*, art. w dziele zbiorowym: *Miscellanea z okresu romantyzmu*, Wrocław 1956, str. 313), na co zwrócił mi uwagę A. Biernacki. W tym ordynansie, którego osobiście nie czytałem, brak jest oświadczenia o owym kontrakcie o. Marka z potęgami niebieskimi. Drugi taki ordynans oglądałem osobiście gdzieś ok. r. 1936 w kaplicy zamkowej w Dzikowie. Treści jego dokładnie nie pamiętam, a uzupełniam ją częściowo na podstawie informacji od rodziny Tarnowskich.

Błogosławieństwo dzikowskie łączy się pochodnie z ordynansem, przytoczonym przez autora, wystawionym dla Michała Krasieńskiego, marszałka konfederacji Barskiej, jest bowiem napisane dla Jana Jacka Tarnowskiego, którego żona Rozalia z Czackich, była rodzoną siostrą Antoniny Janowej Krasieńskiej,

synowicy Michała, matki generała Wincentego Krasińskiego a babki Zygmunta. Tekst zaczyna się od błogosławieństw, dalej zawiera egzorcyzmy, „precz, won, na ustępną każę i przymuszam“. Nie da się dzisiaj stwierdzić, czy był tam końcowy akord o przymierzu zaprzysiężonym z potęgami niebieskimi.

Ordynans dla Krasińskiego składa się więc z trzech członów: 1. błogosławieństwo dla adresata, jego rodziny i potomków, jego siedziby i majątku, jego poczyńań; 2. egzorcyzm przeciwko wszelkim nieszczęściom i przeciwnościom; 3. umotywowanie własnego autorytetu x. Marka, pochodzącego nie od jego osoby, lecz od zapewnionej przez niebieskie potęgi pomocy. Część pierwsza nie może nasuwać krytyki teologicznej. Każdy kapłan otrzymuje od Kościoła prawo i władzę błogosławienia. Błogosławić może ludzi i ich czynności i zamierzenia, stworzenia żywe i martwe, bydło, pszczoły, pokarmy i napoje, zioła i lekarstwa, sprzęty, maszyny i przyrządy, wreszcie miejsca, jak domy i pola.

M. zd. nie ma potrzeby dopatrywania się w części drugiej „jakby zaklęcia dla upersonifikowanych postaci zła“, ani „nieznanej nauce Kościoła formy“, ani „białej magii wzywającej duchy“. Nie, tekst jest również dogmatycznie w porządku. Cech magii tutaj nie widzę, wszak sam autor pisze (str. 15), że „magia zmierza do przechwycenia sił nadprzyrodzonych i do podporządkowania ich człowiekowi“, lecz dodajmy: za pomocą środków, które się do tego faktycznie nie nadają, a zawiera coś religijnie mylnego i chce tą czynność wykonać niezależnie od osobistego uwielbienia Boga i od bezwarunkowego posłuszeństwa wobec niego. Zresztą dodać jeszcze należy, zarówno w czynności religijnej jak i w zabiegu magicznym mogą się znajdować te same elementy lecz w innym znaczeniu i innym wartościowaniu: medalik może się stać amuletem, relikwia fetyszem, obraz kultyczny bożyszczem.

Podobnie jak duchy dobre, tj. aniołowie, mogą ludziom pomagać także fizycznie, tak i duchy upadłe mogą szkodzić, wykorzystując do tego siły przyrody. Udokumentowanie tego mamy w Piśmie św. St. T., np.: Ps 77, 49; Ps 103, 4. W Nowym Testamencie Ef 6, 12; Apok 8. Szczególnie wyraźnie mówi o tym Zbawiciel po uzdrowieniu chorej niewiasty (Łk 13, 16), „którą szatan już od 18 lat trzymał w swoich pętach“. Jeszcze wyraźniej przy ucieszeniu burzy na jeziorze Genezaret (Mk 4, 39): „zagroził wichrowi, a do morza rzekł: Milcz! ucisz się! „W ślad za tym idą pisarze i nauczyciele Kościoła, np. Origenes, Ambroży, Augustyn (por. Franz A., *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter II*, Freiburg i. B. 1909, str. 23—25). Tenże autor podaje na str. 74—104 sporo formuł lokalnych skierowanych *contra fulgura, ad repellendas tempestates* itp. skierowanych przeciwko złym duchom. np. z X w.: [...] *adiuro te, ut in loco isto [...] neque nocere valeas, neque laedere [...] neque per ullah artem venire et nocere possitis*. Z XI w.: [...] *Adiuro te diabole et angelos tuos [...] ut non feratis grandinem neque aliquam molestiam [...] Interdicimus vobis angeli tartarici, ut retineatis imbros vestros*. Z XII w.: *Coniuro vos [...] daemones satanae [...] ut non habeatis potestatem in loco isto [...] ut non valeatis ullum malum*

hic facere. Zaprzeczyć jednak nie można, że niektóre średniowieczne lokalne egzorcyzmy zawierały nadto formuły wyraźnie magiczne.

Wolna od nich i zupełnie poprawna jest formuła *Ordo contra aurem levatam* w krakowskim pontyfikale bpa Tomasza Strzemińskiego z XV, którą opublikowałem w *Prawie kanonicznym* r. II (1961), str. 398: [...] *supplices exoramus, ut procul abscedant incursio turbinum [...] et quodlibet inimici insidiae temperentur [...] universique spiritus procellarum et aereae potestates dextera tuae prosternantur virtutis*“.

Ale i dzisiejszy rytuał rzymski zawiera formuły egzorcyzmów, zawsze jednak płynących z uprawnień kapłana jako egzorcyzty. Przy chrzcie, przy święceniu soli, wody, a szczególnie w uroczystym egzorcyzmie *In satanam et angelos apostaticos* (Rit. rom. tit. XI, cap. III), gdzie autorytatywnie oświadcza: *Sacra ministerii nostri auctoritate confisi ad infestationes diabolicae fraudis repellendas securi aggredimur*.

Formalne przekleństwa na myszy, szarańczę itp. zawiera tam *Benedictio deprecatoria contra mures, locustas, bruchos, vermes et alia animalia nociva* (Rit. Rom. Appendix): *O. s. D. [...] quatenus hos [...] maledicendo maledicas, segregando segreges, exterminando extermines [...] ut sitis meledicti deficientes de die in diem in vos ipsos et decrescentes*. Ponieważ zagadnienie to wkracza w dziedzinę demonologii, warto może sygnalizować najnowsze chyba na ten temat dzieło, którego wartości jednak nie znam: E. Petersdorff, *D ä m o n o l o g i e*, tt. 1—2, München 1956 i 1957, a mianowicie t. I. *Dämonen im Weltenplan*, t. II. *Dämonen am Werk*.

W ordynansie x. Marka najtrudniej jest wyjaśnić część, zdanie końcowe, gdzie x. Marek powołuje się w swej czynności błogosławieństw i egzorcyzmu na „fundament przymierza między mną a obywatelami niebieskimi zawartego i zaprzysiężonego”. Oznacza to może jedynie umowę jednostronną i jako taką zaprzysiężoną przez niego. Jeśli zaś oznacza kontrakt obustronny, to nie pozostaje inna interpretacja jak tylko, że x. Marek powołuje się na własne objawienie prywatne. Rzeczywiste czy urojone, to inne zagadnienie, którego wyjaśnienia nie znajdziemy łatwo. Zwłaszcza, że badacze nie są zgodni co do charakteru x. Marka, a wskazują na jego poważne omyłki w prorocत्वach.

Na pewno jednak widać w tych ordynansach niezwykle silną wiarę, także w nadprzyrodzoną moc kapłana, płynącą nie z jego natury ludzkiej, lecz z jego święceń i ze sprawowanej przez niego Ofiary Ołtarza.

Oto kilka uwag, które się nasuwają czytelnikowi wartościowej pracy prof. Górskiego. Szkoda, że w niej nie ma przeprowadzonej dokładnie cezury, ścisłego rozgraniczenia pomiędzy religijnością a mistyką. A ten postulat wysuwa już sam tytuł książki. Autor włożył w nią trud bardzo wielki, poczynając od rozległej kwerendy. Nie miał możliwości korzystania z zasiewów poprzednich, musiał sam rozpoczynać od żmudnej orki. Wdzięczność mu się należy że dał nam to co jest, a to pomimo nieuniknionych braków i usterek jest wartości niepośledniej, jest w tej dziedzinie dorobkiem u nas jedynym.

Ks. Ż. Obertyński

Endre von Ivánka; Der geistige Ort *περὶ ἀρχῶν* zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit. W: Scholastik 35 (1960), 481 — 502 ss.

Artykuł o powyższym tytule stanowi cenny wkład w zrozumienie wielkości origenesowskiej próby syntezy wiedzy chrześcijańskiej i nauk greckich. Autor przypominając potępienie origenizmu w r. 543 — stawia pytanie: czy Origenes sam był origenistą? Ponieważ klasyczny origenizm wykryto w *περὶ ἀρχῶν* zachodzi pytanie, czy był to jedynie młodzieńczy zryw Origenesa, czy też jego koncepcja zawarta w tym dziele wiąże się w strukturalną całość z następnymi pracami homiletycznymi i egzegetycznymi? Natomiast czy *περὶ ἀρχῶν* stanowią spekulatywną filozofię obramowaną tylko zewnętrznie motywami wiary chrześcijańskiej, czy są gnozą (również w dzisiejszym pojęciu gnozy), czy też — mając jedynie częściowe zastosowanie elementów filozoficznych — są zaplanowane jako zaprezentowanie nauki chrześcijańskiej stanowiącej najczystsza naukę wiary? (488) Sam tytuł dzieła Origenesa *περὶ ἀρχῶν* sugeruje nie naukę o Fundamentach wiary (jak przetłumaczył Koetschau we wstępie do swego wydania dzieł Origenesa (GCS 22 [Origenes], str. XIV) lecz zastanawianie się nad Podstawami bytu (por. uw. 8 na str. 489). Endre von Ivánka syntetycznie ujmuje śmiałą myśl Origenesa z *περὶ ἀρχῶν* włączając ją w ramy działalności literackiej i faktów dotyczących życia Origenesa.

Według Origenesa celem zbawczego wydarzenia (zbawienie człowieka i jego uwielbienie przez powrót do Boga) jest rekonstrukcja ontologicznego stanu pierwotnego, w jakim znajdował się człowiek jeszcze przed upadkiem prekosmicznym (485). Upadek człowieka i zbawienie są nie tylko historią zbawienia, ale w ogóle historią bytu i historią stawania się (486). Koncepcja Origenesa była zaskakująca swą nowością i odmiennością od innych kosmogonii i ontologii.

Teorie gnostyckie głosiły, że świat został stworzony przez złe moce, czy przez złego boga, że proces stworzenia został zakończony już, i — obserwując fakt istnienia zła na świecie — że świat jest terenem działalności złych mocy, a wyzwolenie od zła może się dokonać jedynie dzięki specjalnej wiedzy (gnozie) (492). Zdecydowanie przeciw gnozcie wystąpił neoplatonczyk Płotyn z twierdzeniem: świat nie powstał, bo świat ciągle powstaje przez promieniowanie z jedni. Nie ma absolutnego zła stwarzającego świat. Jak wykazuje historia stawania się świata — jest tylko mniejsze dobro: im dalej od jedni tym mniejsze dobro, niżej którego nie ma już niższego. I to najniższe dobro nazywamy czasem złem (490). Świat nie może być zniszczony po to, aby ludzie byli na innej ziemi i żeby było inne niebo. Taka teoria jest niezbożna, bo zakłada, że Bóg mógł stworzyć coś niedoskonałego, a przecież świat jest rozwijającą się jednią boską, kosmos jest boski, jest Bogiem. Innego zaś Boga być nie może.

Według wierzeń chrześcijan ortodoksyjnych świat nie pochodzi od złego

boga i nie jest nieustanną emanacją jedni boskiej: nie jest możliwe najlepszym, koniecznym promieniowaniem odwiecznym i nieskończonym Boga. Świat jest stworzony aktem wolnej woli Boga. Według woli Bożej powinien powstać nowy świat i nowe niebo: obecne są miejscem próby. Ale dla Plotyna doktryna chrześcijańska jest tak samo bluźnierstwem jak doktryna gnostycka. Plotyn zdecydowanie odrzuca naukę o bezpośrednim stosunku człowieka do Boga bez zastosowania stanów pośrednich, tak jak odrzuca gnostyckie „uczłowieczenie“ Boga (491).

Teorie neoplatonizmu i gnostycyzmu odrzucają — rozpatrując z punktu widzenia chrześcijańskiego — wolny akt woli dobrego Boga. Zaprzeczają też pojęcie człowieka: według gnozy człowiek jest uwięzioną, widzialną istotą duchową. Według neoplatonizmu człowiek jest tylko oddaleniem od dobra. Według nich zatem elementem istnienia człowieka jest zło. Dążność więc do dobra polegałaby na wyniesieniu swego szczególnego bytu na wyższy stopień (493). Według Plotyna celem jest nie uwolnienie się od grzechów, lecz stanie się Bogiem dzięki powrotowi do jedni (464).

Mając te teorie na uwadze Endre von Ivánka wykazuje, że nauka Origenesa jest zarówno antyneoplatońska jak i antygnostycka a zarazem też stanowi nieoczekiwaną nowość dla ortodoksji chrześcijańskiej. Przeciw gnostykom Origenes podkreśla różnice istniejące między ludźmi, między ludźmi i aniołami, oraz różnice samego istnienia. Różnice te już były, wprawdzie prekosmiczne, ale nie bezwolne. Spowodowały je nie złe moce, lecz wolne postanowienie woli (465). Origenes podkreśla razem z neoplatonizmem przeciw gnostycyzmowi, że wyższy stopień bytu oznacza wyższą bliskość z Bogiem, niższy stopień — większe oddalenie się od Boga. Ale nie jest to bynajmniej neoplatoński konieczny, ontologiczny tylko proces! W grę tutaj wchodzi przede wszystkim wolny wybór, osobista zasługa i wina poszczególnej istoty stworzonej (a nie wypromieniowanej koniecznym procesem) przez najwyższego Boga. Plotyn zdecydowanie odrzucił naukę o pierwotnej równości wszystkich istot duchowych (stopniowo się one stawały — emanowały będąc większym lub mniejszym dobrem). Origenes razem z gnostykami utrzymuje przeciw neoplatonizmowi, że świat widzialny nie jest koniecznym wypływem z jedni, bo przecież w świecie się obserwuje zło, które nie może pochodzić z Boga. Origenes mocno akcentuje upadek dusz, który spowodował i zło i materię, w której dusze za karę zostały zamknięte. Ten punkt nauki Origenesa, wspólny z gnozą, jest przeciw tradycyjnemu pogładowi chrześcijańskiemu głoszącemu, że materia sama w sobie jest dobra. W koncepcji Origenesa wszakże nowy aspekt zyskuje dobroć Boga: upadłe dusze, zamknięte za karę w złą materię, mają — dzięki oczyszczeniu się — możliwość przemiany, a więc stania się dobrymi. Otwarta jest droga powrotu.

Origenesowski ujęcie świata odrzuciłby bezapelacyjnie neoplatonik — jako gnostyckie, gnostyk zaś — jako hellenickie; natomiast ortodoksyjny chrześcijanin został zszokowany twierdzeniem, że grzech dusz spowodował stworzenie świata widzialnego (368). Teoria Origenesa jest jednak na wskroś prze-

niknięta chrześcijańskim sposobem myślenia: w koncepcji powrotu do ontologicznego stanu pierwotnego podkreśla element najważniejszy, jakim jest odpowiedzialność osobista.

Endre von Ivánka wskazuje, że *περὶ ἀρχῶν* są zespolone z całą działalnością naukową Origenesa homilety i egzegety. Origenizm i Origenes to są dwie odrębne całości; origenizm jest przejawskrawieniem i wyizolowaniem z całości myśli Origenesa pewnych zdań, które wyrwane z kontekstu tracą swą rację bytu.

*Ks. Tadeusz Alfred Zajkowski*

#### Ekumenizm

Joseph Hajjar: *Les chrétiens unites du Proche-Orient*. Paris 1962, 381 ss.

Bernhard Shultze S. J. — Johannes Chrysostomus O. S. B.: *Die Glaubenswelt der orthodoxen Kirche (Wort und Antwort)*. Salzburg 1961, 253 ss.

Karl Ferdinand Ritter: *Die Eucharistische Feier. Die Liturgie der evangelischen Messe und des Predigtgottesdienstes*. Kassel 1961, 518 ss.

Trzy wyżej wymienione pozycje są ujęte razem w jednym sprawozdaniu ze względu na zawarte w nich perspektywy unijne, jak w dwóch pierwszych, oraz na konkretnie przeprowadzane zbliżenie dwóch różnych grup chrześcijan, ukazane w trzecim dziele, wydanym przez protestantów i dla protestantów.

1. Joseph Hajjar w siedmiu rozdziałach swego dzieła stawia za cel ukazanie możliwości przeprowadzenia unii między Kościołem rzymskim a odłączonymi Kościołami wschodnimi. Wskazuje przy tym na precedensy historyczne przeprowadzanych zjednoczeń. Nazwą „Kościoły wschodnie” Autor określa te Kościoły odłączone, które były i są wyjęte (przez siebie same lub przez pierwsze sobory i synody lokalne) spod jurysdykcji obecnie odłączonych patriarchatów Wschodu: Antiochii, Jerozolimy, Aleksandrii i Konstantynopola, nie są zjednoczone z Kościołem rzymskim, natomiast stały się Kościołami narodowymi. Hajjar nie tylko wylicza zaistniałe fakty i świetnie je szereguje, ale ponadto do każdego prawie historycznego problemu daje własny krytyczny sąd, co w praktyce ogromnie ożywia całość. W sumie rzeczy udowadnia, że od dokonanych w historii rozłamów droga do zjednoczenia jest zgoła wewnętrzna (Dzieło Rittera zaskoczy nas nieoczekiwaną wręcz możliwością). Do zamierzonego przez siebie celu, stanowiącego kwintesencję siódmego rozdziału, Autor dochodzi przez dokładne omówienie powstania, rozwoju i skutku każdego rozłamu oraz każdorazowej tendencji unijnej.

Rozdział I dokładnie przedstawia przyczyny i rozwój rozłamów oraz rozdźwięków kościelnych w starożytności chrześcijańskiej. Przyczyn tych Hajjar doszukuje się w pseudochrześcijańskich sektach, gnostycyzmie, hellenistycznie pojętym humanizmie oraz w szkołach: aleksandryjskiej i antiocheńskiej. Wszystko to — zdaniem Autora — razem, lub każdy z czynników oddzielnie, wpływało na różne, czasem sprzeczne, rozumienie treści