

UNIwersytet WarMińsko-Mazurski w Olsztynie  
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

# FORUM TEOLOGICZNE

XXV

2024

Wydawnictwo  
Uniwersytetu WarMińsko-Mazurskiego  
w Olsztynie

#### Rada Naukowa

dr Piotr Adamek SVD (Uniwersytet Fu Jen, Taipei / Taiwan), dr Karl Heinz Arenz (Uniwersytet w Parí / Brazylia), prof. dr Achim Buckenmaier (Papieski Uniwersytet Laterański w Rzymie / Włochy), prof. dr hab. Janusz Bujak (Uniwersytet Szczeciński, Polska), prof. dr Klara A. Csiszar (Katolicki Instytut Teologii Pastoralnej Uniwersytetu w Linz / Austria), prof. dr MohanDoss SVD (JDV – Papieska Akademia Filozofii i Religii, Ramwadi, Pune / Indie), prof. dr Patrick Flanagan (Uniwersytet św. Jana w Nowym Jorku / USA), bp dr Jacek Jezierski (Polskie Towarzystwo Teologiczne – Oddział w Elblągu / Polska), prof. dr Stephan Kampowski (Papieski Instytut Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, Rzym / Włochy), prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), prof. dr Dariusz Kowalczyk (Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie / Włochy), prof. dr hab. Janusz Lekan (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II / Polska), prof. dr hab. Marian Machinek (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie / Polska), dr hab. Jarosław Merecki (Papieski Instytut Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, Rzym / Włochy), prof. dr Therese D'Orsa (Australijski Instytut Edukacji Teologicznej, Pennant Hills / Australia), prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie / Polska), prof. dr hab. Matthias Scharer (Uniwersytet w Innsbrucku / Austria), prof. dr hab. Karl Heinz Schmitt (Uniwersytet w Paderborn / Niemcy), prof. dr Józef Smykscy CSSR (Wydział Teologiczny „San Pablo”, Cochabamba / Boliwia), dr Frederik Tusingire (Konferencja Episkopatu Ugandy / Uganda)

#### Komitet Redakcyjny

dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska) – przewodnicząca, ks. dr hab. Marek Jodkowski, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska) – sekretarz, ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska), prof. dr Sonja Meiting Huang (Katolicki Uniwersytet Fu Jen, Taiwan), prof. dr Arkadiusz Krasicki CSSp (Uniwersytet w Zadarze, Chorwacja), ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska), ks. dr hab. Adam Bielinowicz, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska), o. prof. dr Paweł Sambor OFM (Pontifical University Antonianum, Roma, Italia), dr Dominic P.G. Sheridan (Uniwersytet Gdański, Polska), ks. mgr Rafał Rozumowicz (Wydział Teologiczny Północnych Włoch w Mediolanie, Włochy) ks. Rafał Rozumowicz

#### Recenzenci

Józef Bunar (Katolicki Uniwersytet „Boliviana” w Cochabamba, Boliwia), Martin Carbajo Núñez (Papieski Uniwersytet „Antonianum” w Rzymie, Włochy), Pavol Dancák (University w Preszowie, Słowacja), Ernesto Daza Encinas (Katolicki Uniwersytet „Boliviana” w Cochabamba, Boliwia) Zdenko Dudovic (Uniwersytet w Zadarze, Chorwacja), Eileen FitzGerald (Katolicki Uniwersytet „Boliviana” w Cochabamba, Boliwia), Wojciech Gajewski (Uniwersytet Gdański, Polska), Piotr Goniszewski (Uniwersytet Szczeciński, Polska), Wojciech Grygiel (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska), John F. Haught (Uniwersytet Georgetown w Waszyngtonie, USA), Chris Hayden (Papieski Uniwersytet św. Patryka w Maynooth, Irlandia), Thomas Hendrickson (Uniwersytet Stanforda, USA), Fortunato Iozzelli (Papieski Uniwersytet „Antonianum” w Rzymie, Włochy), Oleksandr Kashchuk (Ukraiński Uniwersytet Katolicki, Lwów, Ukraina), Adam Kiełtyk (Wydział Teologiczny Północnych Włoch w Mediolanie, Włochy), Natalia Korol (Uniwersytet Lwowski, Ukraina), Tolop Oloan Marbut (Kolegium Teologiczne Pelita Dunia w Banten, Indonesia), Radosław Mazur (Uniwersytet Szczeciński, Polska), Mladen Parlov (Uniwersytet w Split, Chorwacja), Ramiro Pellitero Iglesias (Uniwersytet Navarry, Hiszpania), Wojciech Pikor (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska), Orlando Solano Pinzón (Papieski Uniwersytet Javeriana, Columbia), Ivan Platovnjak (Uniwersytet w Lublanie, Słowenia), Paweł Podeszwa (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska), Grzegorz Poźniak (Uniwersytet Opolski, Polska), Marek Raeczkiewicz (Uniwersytet św. Damazego w Madrycie, Hiszpania), Alberto Rene Ramirez Téllez (Uniwersytet św. Tomasza w Bogocie, Columbia), Aneta Rayzacher-Majewska (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska), Eva Reyes-Gacitúa (Katolicki Uniwersytet Północny w Antofagasta, Chile), Wojciech Rybka (Katolicki Uniwersytet Fu Jen, Taipei, Taiwan), Grzegorz Witold Salamon (Papieski Uniwersytet „Antonianum” w Rzymie, Włochy), Inocent-Mária Vladimír Szaniszló (Papieski Uniwersytet św. Tomasza z Akwinu w Rzymie, Włochy), Piotr Towarek (Polskie Towarzystwo Teologiczne – Oddział w Elblągu, Polska), Marciano Vidal (Papieska Akademia „Alfonsum” w Rzymie, Włochy), Tadeusz Zadorozny (Kolegium i Seminarium Świętych Apostołów, Cromwell, USA)

#### Adres Redakcji

Wydział Teologii UWM  
ul. Kard. S. Hozjusza 15  
11-041 Olsztyn  
tel./fax 89 523 89 46

Sekretariat Redakcji  
pokój nr 13

e-mail: [forum.teologiczne@uwm.edu.pl](mailto:forum.teologiczne@uwm.edu.pl)

#### Native speakers

język angielski – Dominic P.G. Sheridan, język włoski – Agnieszka Gatti, Marzia Del Bianco, język hiszpański – Martin Carbajo Núñez

Na okładce: herb archidiecezji warmińskiej,  
ufundowany przez bpa Adama Stanisława Grabowskiego (1741–1766),  
znajdujący się w kaplicy zamku w Lidzbarku Warmińskim

Czasopismo współfinansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr RCN/SP/0292/2021/1 z dnia 1.11.2022 r.;  
kwota środków finansowych stanowiących pomoc przyznana w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych” 19 610 zł.



Czasopismo „Forum Teologiczne” jest indeksowane w bazie  
CEJSH – The Central European Journal of Social Sciences and Humanities,  
CEEOL – Central and Eastern European Online Library,  
DOAJ, ERIH Plus, BazHum oraz Index Copernicus  
Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe  
(on-line: <https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/ft/>)

**PL ISSN 1641–1196, e-ISSN 2450-0836, DOI: 10.31648/ft**

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2024

Wydawnictwo UWM  
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn  
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38  
[www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/](http://www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/)  
e-mail: [wydawca@uwm.edu.pl](mailto:wydawca@uwm.edu.pl)

Nakład 120 egz.

Ark. wyd. 22,20; ark. druk. 18,75

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 878

## SPIS TREŚCI

### Artykuły / Articles

- Ryszard Hajduk, Carlos Alberto Leaña Velasquez**  
*Espiritualidad indígena y sus manifestaciones en la vida de las familias andinas / Duchowość tubylcza i jej przejawy w życiu rodzin andyjskich / Indigenous spirituality and its manifestations in the life of Andean families* ..... 7
- Łukasz Bernard Sawicki**  
*Pojęcie „atmosfery” jako perspektywa duchowego otwarcia współczesnej rodziny / The concept of ‘atmosphere’ as a perspective for the spiritual opening of the modern family*..... 25
- Jarosław Babiński**  
*Perspectivas de desarrollo de la espiritualidad ecológica cristiana / Perspektywy rozwoju chrześcijańskiej duchowości ekologicznej / Perspectives on the development of Christian ecological spirituality* ..... 39
- Ireneusz Szczukowski**  
*„Nic był, Nic nie miał i Nic nie mógł”. Wokół ascetyczno-mistycznego traktatu O gruncie pokory zwanym Nic Stefana Kucharskiego / “He was nothing, had nothing and could do nothing”. Around the ascetic-mystical treatise “On the Ground of Humility Called Nothing” by Stefan Kucharski*..... 55
- Sławomir Ropiak**  
*Święte mistyczki w polskojęzycznych pieśniach liturgicznych według Śpiewnika Kościelnego po 2020 roku / Holy mystics in Polish-language liturgical songs according to the Church Songbook after 2020* ..... 67
- Aleksandra Nalewaj**  
*Image of Mary of Bethany an Inspiration for Mysticism / Obraz Marii z Betanii inspiracją dla mistycyzmu* ..... 85
- Bazyli Degórski**  
*Święta Maria Egipcjanka – prostytutka, pustelnica, mistyczka / Saint Mary of Egypt – prostitute, hermit, mystic*..... 97

**Maria Piechocka-Klos**

*Wizje św. Perpetuy w świetle wczesnochrześcijańskiego tekstu Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitatis. Przyczynek do badań hagiologicznych / Visions of St. Perpetua in the light of the early Christian text Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitatis. A contribution to hagiological research* ..... 105

**Luciana Mirri**

*Święta Klara z Asyżu: „paschalna” biografia „eucharystycznej” kobiety / St. Clare of Assisi: The “paschal” biography of a “Eucharistic” woman / Santa Chiara d’Assisi: La biografia “pasquale” di una donna “eucaristica”* ..... 121

**Roberta Franchi**

*Santa Macrina: tra filosofia cristiana e amore mistico / Święta Makryna: między filozofią chrześcijańską a miłością mistyczną / Santa Macrina: between Christian philosophy and mystic love* ..... 133

**Marek Chmielewski**

*Blessed Marcelina Darowska – a Notable Example of Polish Mysticism of the 19<sup>th</sup> century / Błogosławiona Marcelina Darowska – znamienity przykład mistyki polskiej XIX wieku* ..... 147

**Zdzisław J. Kijas**

*Hilaria Głównyńska. Mistica dell’intercessione / Hilaria Głównyńska. Mistycyzm wstawienniczy / Hilaria Głównyńska. Intercessory mysticism* ..... 165

**Anna Emmanuela Klich**

*A woman united with the Sacrifice of Christ – Blessed Klemensa Staszewska OSU (1890–1943) / Kobieta zjednoczona z Ofiarą Chrystusa – Błogosławiona Klemensa Staszewska OSU (1890–1943)* ..... 181

**Martín Carbajo Núñez**

*El liderazgo en la Iglesia / Przywództwo w Kościele / Leadership in the Church / Leadership nella Chiesa /* ..... 197

**Katarzyna Górak-Sosnowska, Ewa Jastrzębska**

*Uwarunkowania instytucjonalne i normatywne tworzenia pokoi do modlitwy dla muzułmanów na polskich uczelniach / Institutional and normative conditions for the creation of prayer rooms for Muslims at Polish universities* ..... 215

**Julitta Koćwin**

*Prowadzenie biznesu z perspektywy taoizmu / Running a business from a Taoist perspective* ..... 233

**Przemysław Artemiuk**

*Wybrane motywy chrystologiczne w Expositio Symboli Apostolorum Jana z Kwidzyna / Selected Christological motifs in the Expositio Symboli Apostolorum by John of Kwidzyn*..... 247

**Teksty / Texts**

Geneza źródeł warmińskich: ks. Marian Borzyszkowski, *Historia filozofii w systemie Hegla (Katarzyna Parzych-Blakiewicz)*..... 261

**Omówienia i sprawozdania / Book review and reports**

Ryszard Hajduk, *Parafia ewangelizująca*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie 2023, ss. 156 [ISBN 978-83-64129-70-4] (*Sławomir Ropiak*)..... 277

Michał Wojciechowski, *Początki Kościoła*, Kraków: Petrus 2022, ss. 251 [ISBN 978-83-7720-703-1] (*Maria Piechocka-Kłós*) ..... 279

*Święty Marcin z Tours w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. Ewelina M. Mączka, Sylwia Mikołajczak, Maria Piechocka-Kłós, ks. Piotr Towarek, Olsztyn 2022, ss. 218 [ISBN 978-83-64129-69-8] (*Ewelina M. Mączka*) ..... 283

VII Międzynarodowe Sympozjum Familiologiczne pt. „Rodzina – Religia – Duchowość. Integracja badań familiologicznych z teologicznymi”, 2 czerwca 2023 r. (*Ewelina M. Mączka, Maria Piechocka-Kłós*) ..... 286

Międzynarodowe XVI Warmińskie Seminarium Hagiologiczne pt. *Święte Mistyczki w wierze, kulcie, teologii i sztuce dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna)*, Wydział Teologii UWM w Olsztynie, 8 listopada 2023 r. (*Ewelina M. Mączka*) ..... 289

XVII Warmińskie Seminarium Hagiologiczne pt. *Święta Barbara w wierze, kulcie, teologii i sztuce dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna)*, Wydział Teologii UWM w Olsztynie, 9 listopada 2023 r. (*Ewelina M. Mączka, Sylwia Mikołajczak*)..... 296



**Ryszard Hajduk\***

Universidad de Warmia y Mazury en Olsztyn (Polonia)

**Carlos Alberto Leño Velasquez\*\***

Universidad Pontificia Comillas (España)

## ESPIRITUALIDAD INDÍGENA Y SUS MANIFESTACIONES EN LA VIDA DE LAS FAMILIAS ANDINAS

**Sommario:** En tiempos caracterizados por la pluralización e individualización en el ámbito religioso, en América del Sur está surgiendo el interés por las costumbres precolombinas. Los teólogos latinoamericanos reconocen el valor de la espiritualidad de los pueblos andinos, que hace referencia a creencias y tradiciones precristianas. Este artículo presenta los rasgos característicos de la espiritualidad de los habitantes de los Andes y sus manifestaciones en la vida familiar. Esto se logra analizando el contenido de las investigaciones científicas de eruditos en estudios religiosos y teólogos sudamericanos. Sus observaciones ayudan a buscar respuestas a la pregunta de si las creencias tradicionales andinas son consistentes con la fe cristiana.

**Palabras clave:** América del Sur, Andes, creencias precolombinas, teología latinoamericana.

En América del Sur existe una tendencia a cultivar antiguas costumbres precolombinas. Nació como una reacción a la globalización que unifica culturas y formas de vida. También puede verse como fruto del resentimiento derivado de la creencia de que la llegada de los europeos al nuevo continente significó el exterminio, la explotación y la esclavización de la población indígena (López, 2008, p. 96; Sarmiento Tupayupanqui, 2000, p. 133). El retorno a las tradiciones precristianas también puede interpretarse como una expresión de descontento con la actividad de la Iglesia, que no se implicó lo suficiente en la defensa de los pueblos indígenas y no fue sensible a la presencia de las “semillas de la Palabra”, que como reflejo del bien y la verdad están presentes en diversas culturas (*Lumen gentium*, n. 16; López, 2008, p. 105).

---

\* Dirección: prof. dr habil. Ryszard Hajduk CSsR, e-mail: ryszard.hajduk@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0002-8012-2184.

\*\* Dirección: Carlos Alberto Leño Velasquez CSsR, e-mail: carlos.alberto.htc@gmail.com, ORCID: 0009-0007-5293-0903.

El interés por las religiones y rituales precolombinos va acompañado del fenómeno de la pluralización en el ámbito religioso. La población que vive en América del Sur ya no es considerada mayoritariamente católica, pues la presencia de comunidades evangélicas y pentecostales es cada vez más visible (Irrázaval, 2022, p. 18). También hay humanismos que sustituyen a la religión, y muchas propuestas espirituales tienen su origen fuera de la Iglesia católica.

En un mundo donde existen muchas formas de practicar la fe y expresar la incredulidad, los pueblos andinos hacen referencia a su espiritualidad originaria, buscando en ella apoyo a su identidad. Esta espiritualidad no es un aspecto de la realidad, sino que permea todas sus dimensiones (Irrázaval, 1999, p. 35). Da forma al pensamiento y los sentimientos humanos, moldea la visión del mundo y de las personas, y también impregna la cultura, determina el comportamiento humano en la vida cotidiana y llena de contenido los antiguos rituales.

La espiritualidad indígena impregna y forma la vida de las familias andinas. Se expresa en tradiciones y rituales, patrones y reglas de conducta utilizados en la vida y transmitidos de generación en generación. No se trata sólo de preservarlos, sino también de esforzarse por comprenderlos cada vez más profundamente y descubrir nuevos significados. Todo esto conduce a la experiencia de la cercanía de Dios, que es el Señor de la vida (Irrázaval, 1999, p. 192).

Este artículo es un intento de mostrar los rasgos característicos de la espiritualidad de los pueblos andinos, así como las formas de expresarla en la vida cotidiana de las familias. Se trata de costumbres y rituales que hacen referencia a tradiciones precristianas, típicas para las dos culturas más representativas del mundo andino: la Quechua y la Aymara. Por ello cabe preguntarse sobre la compatibilidad de estas prácticas con la fe de los seguidores de Cristo, que se consideran muchos habitantes de los Andes. Ayuda a responder a esta pregunta la reflexión de los teólogos cristianos latinoamericanos, que abordan con comprensión y respeto la espiritualidad encarnada en la cultura del pueblo sencillo (*IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, 1992, n. 263).

## **1. Espiritualidad indígena, religión y religiosidad**

En América Latina existe una gran confusión sobre la comprensión de conceptos como religión, espiritualidad, sincretismo, secularismo, incredulidad, creencia, fe sin pertenencia, secularización, agnosticismo (Irrázaval, 2022, p. 8). En relación con las creencias tradicionales y prácticas afines de los pueblos andinos, los antropólogos proponen utilizar el término “religiosidad” o, mejor aún, “espiritualidad” en lugar de “religión” (Estermann, 2013, p. 73). La



“religión” debe estar constituida institucionalmente (en iglesias, comunidades, hermandades, etc.), definida doctrinalmente (tener profesión de fe), dirigida por representantes ordenados (normalmente hombres) y haciendo referencia a determinados textos, lugares y tradiciones mantenidas a lo largo de los siglos (Estermann, 2013, p. 71).

El concepto de religiosidad relacionado con el término “religión” incluye la dimensión institucional, creencias, dogmas, doctrina y rituales, mientras que la espiritualidad se relaciona con la trascendencia, la compasión, la conexión con la naturaleza y lo personal y subjetivo. La religiosidad incluye las creencias y prácticas de una institución religiosa organizada, y la espiritualidad llama la atención sobre cuestiones sobre el significado, el propósito y el significado de la vida, las relaciones (con los demás, la naturaleza, la divinidad), la búsqueda de la trascendencia y los valores (por ejemplo, la justicia). Puede incluir o no creencias religiosas (Fuentes, 2018, p. 116). Debido a que la “religión andina” no cuenta con magisterio, libros que contengan los nombres de sus miembros ni ritos litúrgicos formalizados para todos, podemos hablar de espiritualidad andina, que da forma a la fe y la vida de los habitantes indígenas de América Latina (Estermann, 2013, p. 73).

¿Qué es la espiritualidad según los teólogos latinoamericanos? Para responder a esta pregunta, el teólogo chileno Diego Irrarázaval sugiere utilizar metáforas (Irrarázaval, 2022, p. 17). En su opinión, la espiritualidad es como agua (o como vino) en un vaso, que es imagen de la religión. Lo personal y lo místico circula al margen de la religión y de las instituciones eclesásticas. Mucha gente rechaza definiciones e interpretaciones formalistas, centrándose en lo interno y espiritual.

La espiritualidad se ha expresado en diversas formas de creencias y prácticas espirituales desde tiempos inmemoriales. Llevar una vida espiritual siempre ha sido una necesidad interna, como el sueño, el hambre, la sed y otros aspectos de la existencia humana. A su vez, la religión es considerada en ocasiones por los teólogos andinos como la “madre del miedo” que domina y limita a las personas (Milla Villena, 2018, p. 33). Mientras que la espiritualidad promueve el establecimiento de relaciones con la realidad y sirve al desarrollo humano, la religión, que dirige la atención de las personas hacia el contenido de la fe y los principios morales, les impide establecer relaciones con el universo y ser ellos mismos.

Para los pueblos andinos la espiritualidad es parte de la identidad cultural y viceversa, porque no hay identidad sin espiritualidad ni espiritualidad sin identidad. La espiritualidad brota de la vida, nace del corazón humano. El Espíritu de Dios impregna la realidad y se puede encontrar en todo lo que existe (Mammani Bernabé, 2014, p. 24).

Una expresión de espiritualidad son los rituales, cuyo cultivo permite restablecer y fortalecer las relaciones, ya sean familiares, sociales, políticas o espiritual-religiosas. Cada uno de ellos tiene un carácter comunitario y tiene como objetivo construir una comunidad en un espíritu de unidad y armonía. Expresan una complementariedad que abarca todo lo que existe en la tierra y en los cielos, porque todos y todo está conectado por referencias basadas en la reciprocidad (Estermann, 2013, p. 73; Mammani Bernabé, 2014, p. 29).

A diferencia de la religión, que se considera algo estático que una persona “tiene”, es decir, doctrina y principios morales, la espiritualidad es dinámica. Es un camino que conduce a una relación con *lo sagrado*, con el Misterio. Permite a las personas darse cuenta de que el Misterio, es decir, Dios, es la base de su existencia y la fuente del poder necesario para moldear la realidad (Irarrázaval, 1999, p. 17).

La oposición entre religión y espiritualidad se expresa a menudo en actitudes y acciones humanas. La gente suele actuar bajo la influencia de la creencia de que para establecer contacto con *lo sagrado* es necesario ir más allá de las iglesias y la religión. Una vez que se liberan de patrones propios de la religión, pueden recurrir a la espiritualidad. Esto, a su vez, los lleva a establecer una relación con Dios y contemplarlo en la realidad, en la historia, en la naturaleza, en los rostros humanos (Irarrázaval, 2022, p. 50).

Desde una perspectiva cristiana, este tipo de oposición entre espiritualidad y religión es al menos algo simplista. Si las creencias y rituales propios de los pueblos andinos son una manifestación de espiritualidad, entonces en la religión cristiana, que tiene doctrina y principios éticos, el ámbito espiritual también juega un papel sumamente importante. El contenido de la fe y las normas morales por sí solos no son suficientes para que una persona sea verdaderamente cristiana. “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (Benedicto, 2005, n. 1; Francisco, 2013, n. 7). Se trata siempre de una relación viva con Dios y de la experiencia de su amor, que se reveló plenamente en la Persona de Jesucristo. Además, la transmisión misma de la fe cristiana es siempre un proceso espiritual que no consiste en un adoctrinamiento dogmático y moral, sino en la introducción mistagógica del hombre en el misterio de su propia vida (Koch, 1993, p. 67). El culto cristiano también es auténtico no sólo cuando las ceremonias se realizan de acuerdo con las normas litúrgicas, sino cuando se adora a Dios “en espíritu y en verdad” (Jn 4,24). Por tanto, si el cristianismo fuera percibido como una religión separada de la espiritualidad, quedaría privado de su esencia y por tanto completamente deformado.

## 2. Características de la espiritualidad andina

En la espiritualidad andina no hay lugar para el discurso. Lo que importa es la práctica libre de definiciones y reglas. La espiritualidad así entendida permite utilizar conscientemente la energía del Cosmos, del cual las personas forman parte, así como respetar y obedecer las leyes existentes en él, garantizando su existencia en equilibrio y armonía (Milla Villena, 2018, p. 34).

En las cosmologías y cosmogénesis andinas todo tiene vida, y la vida lo abarca todo; cada elemento de la realidad está en relación con los demás; cada parte del todo coexiste con todas las demás partes. Sobre esto cuentan antiguas historias andinas, transmitidas de generación en generación hasta el día de hoy. Existe un número ilimitado de historias no escritas que contienen sabiduría, teología, misticismo, en una palabra: espiritualidad (Irrarázaval, 2022, p. 13).

En la espiritualidad andina un lugar importante lo ocupa la búsqueda de vivir en armonía con la naturaleza y la unidad social. Para los pueblos indígenas de América del Sur no existe oposición ni separación entre lo “secular” y lo “sagrado”. Todo está, en cierta medida, relacionado con el misterio último de la vida, porque el poder de Dios es fuente y garante de la unidad de todos los elementos que componen el universo. Lo espiritual, por tanto, no es un motivo para “ir más allá” de la realidad ordinaria o para “aislarse” de la vida cotidiana, sino una dimensión de permanecer en comunión con el Misterio, con Pacha, y por tanto con todo lo que las personas tienen a su disposición, con todo el cosmos, en el que viven y operan (Estermann, 2013, p. 76).

La espiritualidad andina se expresa en el trabajo del campo, que es signo de reverencia a la Madre Tierra (Sánchez-Arjona, 1971, p. 20). Según los indios andinos, alimenta a las personas, les da vida y regresan a él después de la muerte. La *Pachamama* es testigo de la vida de las personas y familias que cultivan la tierra y cosechan las cosechas. Todo aquel que nace pasa por el mundo en contacto con la Tierra. Es también el destino último del hombre. Por lo tanto, deben recordarla siempre, no sólo haciéndole ofrendas y compartiendo sus bienes con ella, sino también tratándola con respeto a diario.

La comunidad se entiende como “un templo de vida donde reina la armonía”. Tiene una historia propia, sabiduría y experiencia existencial del universo, una espiritualidad moldeada a lo largo de los siglos que fluye con el sentido de la vida en la Pacha, es decir, entre todo lo que existe (Tapia, 2010, p. 42; Titizano, 2017, p. 138). La Madre Tierra, o Pachamama en el imaginario andino, es un ser vivo que tiene sed, hambre y puede estar enojado o ser muy generoso. Muchos rituales religiosos y espirituales tienen como objetivo restablecer o simplemente celebrar la relación con la Pachamama, para que ella, como “madre de la vida”, siga dando frutos y mantenga vivos a sus “hijos”, es decir a los seres humanos (Estermann, 2013, p. 75).

Por tanto, la Pachamama tiene un carácter “sagrado” para el pueblo andino. No se trata de un medio de producción cualquiera, ni de un montón de piedras inertes, sino de una “persona” a la que, según los casos, se le llama “Madre Tierra” o “Virgen Tierra” (Estermann, 2013, p. 75).

La espiritualidad es un factor que garantiza el mantenimiento de un estado de equilibrio entre el hombre y su entorno. Al verse en el universo como parte de él, los habitantes de los Andes se sienten responsables de lo creado, admirando la unidad, la belleza, la verdad y el bien. Para preservar todo esto, sirven rituales que expresan respeto, gratitud y petición dirigida a Dios. Uno de ellos es el rito *Pachamama*, que se utiliza para lograr el acuerdo y la armonía con la realidad circundante (Jordá, 2005, p. 31–32). Su celebración va acompañada de admiración por los milagros realizados por el Creador, que incluyen la capacidad de cosechar los cultivos necesarios para sustentar a la familia. Dios es quien siembra, da crecimiento y deja madurar los frutos de la tierra. Dios, que da a las personas las maravillas de la naturaleza, conduce al establecimiento de una comunidad de personas iguales que pueden llevar una vida digna del hombre. En esta perspectiva, ya no es *la Pachamama* como manifestación de la Providencia de Dios, sino que Dios mismo pasa a ser el centro de la vida personal y familiar de los pueblos andinos.

Los rasgos típicos de la espiritualidad andina incluyen el deseo de las personas de llevar una vida sana y digna; entonces no sólo tienen en mente a sí mismos, sino a todos los seres vivientes: aguas, montañas, valles, pájaros y animales de montaña. La espiritualidad indígena se desarrolla en estrecha relación con la tierra y sus frutos, con el bosque y sus habitantes, con los ciclos de los vientos y del agua, por nombrar sólo algunas realidades.

Típico de la espiritualidad andina es estar en constante armonía con *lo sagrado*. La armonía con *lo sagrado* puede entenderse como adhesión a Dios. En cada espacio y en cada momento, las personas se sienten cercanas a lo sagrado. La experiencia de *lo sagrado* es motivo de celebración y diversión, fundamento de la vida social, apoyo para el ejercicio del poder y base para el funcionamiento de la familia (Irrarázaval, 2011, p. 92).

Los indígenas de América del Sur hablan con Dios diaria e íntimamente, le susurran palabras y le cantan canciones, le suplican con plumas de aves multicolores y rostros y cuerpos teñidos para que sean más reconocibles; ven constantes hierofanías: en los granos y los frijoles, en las montañas y cuevas sagradas, en el humo ondulante o en el ciclo continuo de la vida, en los vientos y sus direcciones o en el crepitar del fuego sagrado (Irrarázaval, 2022, p. 13).

Desde hace siglos, los habitantes de los Andes han venido cultivando rituales tradicionales en ocasiones como la siembra y la cosecha, el matrimonio,

el tejado de una nueva casa, el nacimiento de un niño, etc. Se veneran lugares sagrados: los cerros, Pachamama, Achachilas, donde se celebran rituales. Se realizan por el bien de la familia y de toda la comunidad. Al realizar rituales antiguos, los nativos esperan recibir una bendición del Dios de la vida. Las ceremonias también sirven para restablecer el equilibrio y la armonía en la sociedad y en el universo entero (Mammani Bernabé, 2014, p. 23–25)

Una expresión de su cercanía a Dios y su relación cordial con Él es la forma en que se dirigen a Él cuando hablan *Papito* en español. En sus lenguas nativas la misma palabra toma la forma: *Tayta*, *Taytacha*, *Tatitu*. Es la palabra “Padre” dicha con ternura, en actitud de humildad y reverencia hacia Dios. Se asemeja a la actitud de Jesús de Nazaret hacia el Padre celestial, a quien se dirige como *Abba* (Valencia Parisaca, 1998, p. 76; Irarrázaval, 2011, p. 92).

La religiosidad y espiritualidad andinas siempre tienen una dimensión comunitaria. Todos los rituales conducen a un encuentro con el misterio divino, así como con las personas entre sí, así como con los antepasados y los espíritus guardianes. No existen prácticas individuales en el sentido estricto de la palabra, ni celebraciones privadas (Estermann, 2013, p. 77).

La espiritualidad impregna las relaciones interpersonales que se caracterizan por la generosidad y la hospitalidad. Los pueblos de los Andes siempre están dispuestos a compartir con los extraños lo que tienen y cuidar a los que no tienen nada. Un visitante nunca saldrá con nada de la casa donde se le recibe (siempre se le da comida u hojas de coca), y el huésped debe traer consigo su amor. A través de esta práctica, los nativos esperan reciprocidad porque saben que algún día ellos también tendrán que beneficiarse de la hospitalidad y de esta manera su generosidad será correspondida. Así se expresa el principio de reciprocidad y complementariedad (Mammani Bernabé, 2014, p. 34).

Este principio también da forma a la vida matrimonial. La reciprocidad y la complementariedad significan para los cónyuges que ya no son dos “yo”, sino un “nosotros”. Esta unidad conyugal debe reflejarse en la práctica, a lo que contribuyen los rituales que se celebran periódicamente y con ocasión de acontecimientos especiales importantes para la vida de los matrimonios, las familias y comunidades enteras.

### **3. Los rituales tradicionales en la vida de las familias andinas como expresión de espiritualidad**

En la vida de las familias indígenas andinas, la Pachamama ocupa un lugar central. Cualquier tipo de acción comienza con una petición a la Pachamama de permiso para comenzar y de perdón por los errores y omisiones del pasado. La

Pachamama es recordada en todas las ocasiones. Al compartir hojas de coca o beber alcohol, se ofrecen a la Madre Tierra unas hojas de coca o unas gotas de alcohol.

Uno de los tantos rituales que dan un rumbo específico a la existencia humana es el pago a la Pachamama. Esta costumbre es conocida no sólo en la comunidad agrícola. El Pago a la Pachamama también se practica entre viajeros, comerciantes, trabajadores, ciudadanos, independientemente de pertenecer a una clase social específica (Mamani Yujra, 2006, p. 48).

El ritual de ofrecer sacrificios a la Pachamama es una expresión de la espiritualidad del pueblo andino, su práctica y fruto. Cuando una familia hace ofrendas a la Madre Tierra, sus miembros se vuelven sensibles a la existencia de lo sagrado, es decir, a la presencia de Dios y su generosidad hacia las personas. Esta ceremonia enseña la reciprocidad, que proviene de la creencia de que todo lo que una persona tiene es un regalo. Gracias a este tipo de rituales, la vida cotidiana de las familias se impregna de espiritualidad, que profundizan no a través de meditación o retiros, sino a través de ceremonias. Es una espiritualidad práctica que toma la forma de una celebración que enseña valores y actitudes éticas (Estermann, 2013, p. 76).

Para los habitantes de los Andes, la Tierra es el centro que integra su vida familiar en relación con Dios y la creación. Los humanos somos la „Tierra Viva”, por lo que existe un vínculo profundo entre la Tierra y los indios. Es el valor y razón de existencia de los pueblos andinos. La vida física, emocional y social se basa en la Tierra. Por tanto, las tierras agrícolas deben transmitirse de generación en generación y cuidarse. El terreno no se puede vender. Puesto que la Tierra da origen y sustenta la vida, merece gratitud filial. La Tierra está ahí para vivir en ella, no sólo para poseerla.

La Tierra es la causa y razón de la existencia de las personas. La Pachamama es más que la tierra que pisas y trabajas. Es una fuerza vital que abarca toda la existencia. A la luz de la espiritualidad andina, su presencia santifica la tierra. Por tanto, la tierra no debe ser profanada ni explotada excesivamente. En este sentido, la Tierra es algo sagrado y un centro integrante de la vida de la comunidad. Exige una cooperación constante en el diálogo, la reciprocidad y la solidaridad. De esta manera, toman forma valores morales específicos en relación con la Tierra.

El sacrificio a la Pachamama es una expresión del equilibrio y la reciprocidad que caracterizan tanto la vida indígena como su relación con otras criaturas. La agricultura es ante todo un diálogo con la Tierra y un pedido a la Pachamama de una buena cosecha. La vida india es una constante toma y dame. Este modelo de existencia incluye una ofrenda a la Pachamama como regalo por los bienes recibidos. Es a la vez acción de gracias y petición de nuevos regalos. El ritual de

hacer una ofrenda a la Pachamama es, pues, parte de la relación con Dios, que está determinada por el principio de reciprocidad.

La Pachamama está presente en todos los momentos más importantes de la vida de las familias andinas. No sólo se sacrifica antes de la cosecha para asegurar una cosecha abundante. Durante los trabajos de campo a lo largo del año, no debemos olvidarnos del ritual de expiación de la Pachamama. La Madre Tierra también “ayuda” a la hora de contraer matrimonio, cuya consecuencia es la unión de los bienes materiales de los cónyuges. Después del matrimonio, las tierras a menudo se combinan, como se ve en la Pachamama. Es un testimonio fiel y constante. Día a día se confirma lo sucedido. Los cónyuges indios están obligados a recordar constantemente que la Madre Tierra estuvo presente en sus bodas y constantemente da testimonio de ellas (Firestone, 1988, p. 66).

Las familias de los Andes no sólo cultivan diversos rituales que muestran la naturaleza maternal de la Tierra. También transmiten una tradición que habla de la capacidad curativa de la Pachamama y su función de cuidado hacia los más débiles, es decir, los niños y los enfermos (*La Pachamama*, 1971, p. 20; Mazurek, 2007, p. 224). Una de esas costumbres que muestra el cuidado de la Madre Tierra es colocar al bebé después del nacimiento en un agujero hecho de tierra. A los enfermos también se les suele tratar enterrándolos en el suelo para que puedan respirar libremente. A veces se aplican compresas de tierra en el cuerpo en los lugares donde se produce el dolor. A los niños que padecen trastornos del desarrollo físico se les da a comer un poco de tierra a modo de medicina, con la esperanza de que la Pachamama demuestre su eficacia terapéutica.

La Tierra es miembro de cada familia india no sólo como Madre que nutre y cura, sino también como quien educa. Así como un niño mira o piensa constantemente en su madre, los indios andinos miran constantemente la Tierra y piensan en ella constantemente. En sus creencias, la Pachamama es como una mujer que da a luz, recibiendo la semilla para que crezca y dé frutos. Por lo tanto, ella es su Madre que alimenta, además de brindarles calor y defensa ante el peligro, proporcionándoles material para la construcción de una casa. Ella es una madre que da vida y, por lo tanto, está indisolublemente ligada a sus hijos (una madre no puede negar su maternidad, mientras que un padre puede negar su paternidad) (Firestone, 1988, p. 22–23). Su fidelidad, su cuidado maternal y su generosidad son un modelo de comportamiento, especialmente para las mujeres indias, esposas y madres, que a menudo le piden ayuda para cumplir con sus tareas domésticas.

Las mujeres, gracias a su calidez maternal, son la encarnación de la Pachamama, cuidando los cultivos como a sus hijos. La mujer es como la tierra que da fruto a su debido tiempo. También sucede que ella es débil y no puede

tener descendencia. Entonces el marido está obligado a cuidarla y alimentarla, de la misma manera que se hace con la tierra pobre. La mujer debe alegrarse cuando da a luz hijos, como se alegra la Madre Tierra cuando da a luz granos (Jiménez Sardón, 2003, p. 49–50).

El parto ya es objeto de cuidados especiales. La madre recibe alimentos especiales y por cierto sin sal, quizás como referencia a su mayor exposición a las fuerzas de la naturaleza. Los asistentes rezan y preparan además una ofrenda especial para este momento, llamada alta misa, que se dirige a todos los seres ancestrales para cuidar la salud de la madre. Cuando ya ha nacido la criatura son también varias las previsiones que subrayan la sacralidad y a la vez peligrosidad del evento: nadie debe mirar la puerta del lugar en que está la enferma, ni gente ni animales; el cordón umbilical se corta con cerámica o vidrio pero no con objetos metálicos para que el bebe no sea asesino ni sea asesinado; la placenta llamada “jakaña”, como la vida – se lava para que la wawa (niño/a) sea linda, se observa con detalle en busca de augurios sobre el futuro del recién nacido, se adorna con flores y mistura, a veces se adereza incluso como si fuera un plato exquisito y unos días después se entierra en el patio o se quema arrojando las cenizas al techo de la casa (Albó, 1988, p. 5). Todo lo anterior muestra la profunda relación entre el nacimiento y las fuerzas ancestrales y sagradas de la naturaleza.

Otro rito andino de la etapa de la niñez es el primer corte de cabello, sucede entre los tres y cinco años de edad. El cabello, como las uñas o el sudor, es algo importante y a la vez peligroso. Por ser parte desprendida del propio organismo puede ser objeto de manipuleos dañinos. Brujerías realizadas sobre cabellos desprendidos de algunas personas repercuten en ella. Por eso el cabello del niño necesita un tratamiento especial. Durante los primeros años su cabellera anda suelta y libre, formando a veces nudos espesos como si se tratara de lana, sin ser cortada ni arreglada.

Pero llegada la edad, se prepara una ceremonia especial. Se nombra a una pareja de padrinos que pueden ser los mismos del bautismo u otros, preferentemente de buena posición social. El día señalado los padres invitan a los padrinos y a todos los amigos ofreciéndoles buena comida y bebida. Después el niño o niña es colocado en una mesa u otro lugar prominente en que está rodeado de símbolos de abundancia y se inicia el rito pidiendo permiso a los diversos seres protectores: los achachilas, la Madre Tierra, los espíritus del hogar, nuestro Padre Dios... en seguida con mucho respeto religioso, pero al mismo tiempo entre bromas, se va invitando con un trago primero a los padrinos y después a los demás asistentes a que cada uno vaya cortando un mechón de cabello en uno o varios turnos. Estos al cortar el mechón lo depositan con cuidado en un plato junto con un regalo en dinero o en especie, al final el



festejado es vestido con ropas nuevas, regalo de sus padrinos, y la madre guarda el cabello en un lugar especial. Todos los obsequios constituyen el capital inicial para la vida real del niño o niña, que así deja una infancia sin obligaciones para entrar a ser uno más en las tareas rutinarias de la casa y, con el tiempo, de la comunidad. En esta ceremonia, que marca un nuevo paso en la inserción social, ya no hay contraposiciones entre el mundo cristiano y el ancestral (Albó, 1988, p. 7).

La muerte es una experiencia espiritual especial para los pueblos andinos. Con el nacimiento, es un momento límite y marginal. Como tal está particularmente expuesto a la acción de las fuerzas sobrenaturales que tanto influyen en los humanos; pero, por ser la culminación de la vida humana, la intensidad religiosa de este momento es mucho mayor que en el caso de la llegada a la vida.

Una primera constatación importante es que, a diferencia de lo que ocurre en las sociedades dominantes, habitante de los Andes no siente pánico ante la idea de que ha de morir. Lo acepta no con fatalismo, pero sí con naturalidad, como un cambio más por el que ha de pasar en su camino por este mundo. La muerte no es el fin sino el principio de un nuevo estado. Tal vez dentro de esta serenidad está también la seguridad de que habrá mecanismos para que – con la ayuda de los comunarios – su situación en el mundo de los muertos sea tranquila para él y hasta beneficiosa para los que sigan viviendo aquí, detrás de él (Albó, 1988, p.12–13).

La espiritualidad andina se muestra en la práctica de las costumbres ancestrales que están ligadas siempre con los elementos de la naturaleza, para demostrar su respeto y agradecimiento por todos lo recibido de la Madre Tierra. Esto no se tiene que entender como una idolatría de parte de los pueblos indígenas, sino como un gesto de agradecimiento a Dios que ofrece a ellos sus dones, más bien encontramos un desafío para la pastoral de la inculturación, que ciertas prácticas necesitan de una orientación y sintonía con la fe cristiana.

#### **4. Espiritualidad y rituales tradicionales andinos y cristianismo**

Los teólogos sudamericanos son conscientes de que puede resultar difícil para los observadores externos interpretar adecuadamente los símbolos y costumbres apreciados por los pueblos de los Andes, especialmente cuando sus ceremonias incluyen llamados a “espíritus” y “fuerzas vitales” (Irrarázaval, 2011, p. 94; Irrarázaval, 2022, p. 48). Esto es controvertido en los círculos cristianos. Hay voces de que los habitantes de los Andes son panteístas porque creen que todo es Dios y su culto está orientado a la creación; o son animistas

que ven “energía sagrada” en todos los elementos del mundo creado y recurren a los espíritus en sus costumbres culturales.

Mientras tanto, según los teólogos andinos, los indígenas de estas zonas son conscientes de que Dios no es idéntico a la materia. La espiritualidad de los pueblos de los Andes se basa en el reconocimiento de la alteridad; para los pueblos primitivos, diversos elementos de la naturaleza como el agua, el viento, el sol, las nubes, etc. son “otros”. La gente entabla un diálogo respetuoso con ellos. El “Otro” más importante es Dios. Las obras creadas dan testimonio de su existencia. Él está presente en ellos; por eso, al cuidar la creación, los habitantes indígenas de las montañas se defienden y también se vuelven más humanos y más religiosos.

Para los pueblos indígenas andinos es importante el amor a la tierra y a Dios, y la referencia al Creador es tratada de manera integral. La relación con Dios abarca toda su vida (trabajo, comunidad, salud, caminar, acción, fecundidad, etc.), y Dios se descubre en las diversas respuestas que da a los problemas del ser humano. Piden ayuda a Dios, sin escatimar esfuerzos en el cumplimiento de sus deberes. Su actitud se caracteriza por la preocupación por la vida cotidiana y la confianza en Dios (Irarrázaval, 2011, p. 92).

En la espiritualidad andina, la materia creada desempeña el papel de intermediario entre Dios y los hombres. Es a través de él que el Creador les da fuerza vital, y los elementos individuales de la creación apuntan a Dios y Sus rasgos. Por ejemplo, adorar a la Pachamama – Madre Tierra no es idolatría, sino expresión de la relación del pobre con lo divino y gracias a lo cual puede sobrevivir. En el culto a la Pachamama, los habitantes de los Andes reconocen la verdad de que la vida proviene de la Madre Tierra generosa y fértil, quien revela la bondad de Dios que da vida a las personas (Valencia Parisaca, 1998, p. 61). Tanto Juan Pablo II (Homilía en Cuzco, 1985) como el Papa Francisco miran de la misma manera a la Madre Tierra, viendo en ella el don de Dios para cuidar de las personas (Querida Amazonia, n. 41).

La Iglesia en América del Sur es consciente de que los pueblos indios poseen innumerables riquezas culturales en las que, a la luz de la fe, se pueden ver los valores y creencias que son frutos de la “semilla de la Palabra” presente y activa en la vida de sus antepasados. Gracias a esto, los habitantes indígenas de continente suramericano pudieron descubrir la presencia del Creador en todas sus criaturas: el Sol, la Luna y la Madre Tierra (IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1992, n. 245). La Iglesia nota la presencia de la “semilla de la Palabra” en la apertura de los indios a la acción de Dios que da a los hombres los frutos de la tierra, en el reconocimiento del carácter sagrado de la vida humana, en el sentido de solidaridad y colaboración, responsabilidad en el trabajo conjunto, en la concesión de gran importancia a las actividades

culturales y en la creencia universal en la vida ultraterrena (*V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, 2007, n. 93).

Las culturas andinas creen en un Dios verdadero, justo, omnipotente, amoroso y exigente. Para honrarlo, los habitantes de los Andes necesitan una referencia a una realidad perceptible a través de los sentidos. Al notar la presencia de Dios en el mundo creado, expresan su fe en el Creador de manera concreta refiriéndose a lo que está a su disposición (Lazo Quintanilla, 1991, p. 164). De este modo, podemos justificar la clara tendencia a buscar la manifestación de Dios en lo natural, así como a ofrecer sacrificios en los que la oración “se materializa”.

Los indios andinos no creen en el politeísmo ni en un dios que sea al mismo tiempo bueno y malo. Creen en un Dios que creó a las personas y al mundo por amor. No se puede descartar que, por falta de una evangelización auténtica y profunda, algunos de ellos aún no hayan conocido al Dios único y verdadero que se reveló en Jesucristo: el único Dios trinitario. Luego su fe también se expresa en actividades mágicas, con ayuda de las cuales intentan ganarse el favor de fuerzas sobrenaturales (Irrarázaval, 2022, p. 10–11).

En el contexto de la creencia en un solo Dios, revelado al mundo por Jesucristo, los sacrificios hechos a la Pachamama no pueden entenderse como una manifestación de idolatría, porque los habitantes de los Andes, que rechazan la polidivinidad, creen que la Madre Tierra fue creada por Dios para proporcionar alimentos a la gente. Por un lado, es una imagen del poder de Dios y, por otro, una manifestación de la Divina Providencia. No es la Pachamama misma, sino Dios quien crea a las personas del polvo de la tierra, las alimenta y las guía por la vida hasta que el cuerpo humano descansa en ella. El objetivo de un ritual libre de idolatría es el agradecimiento al Creador y la petición urgente de buenas cosechas (Jordá, 2005, p. 31; Mazurek, 2007, p. 224).

Ya en el rito mismo queda claro que Dios Creador está en primer lugar y todo está subordinado a Él. Los habitantes de los Andes – antes de hacer un sacrificio a la Pachamama – primero acuden a Dios (Valencia Parisaca, 1998, p. 76). Los rituales del pago a la Pachamama son una oportunidad para que confiesen su fe en Dios presente en sus vidas y agradezcan la bondad que les muestra a través de la Madre Tierra.

Para las familias andinas, la Pachamama es energía vital o incluso vida misma, por lo tanto, es amada, cuidada y protegida por ellas (Titizano, 2017, p. 152). Lo consideran sagrado porque representa la vida. Señala otra realidad trascendente: Dios, que interviene en la historia humana y está presente en ella. Gracias a la Pachamama, Dios se revela a las personas, lo cual es coherente con las enseñanzas de San Pablo, que afirma que el hombre puede conocer el poder de Dios y su divinidad en sus obras (cf. Rom 1,19).

Por lo tanto, cuando la Tierra se convierte en un sacramento natural para las personas, es decir, cuando se dan cuenta de que es una manifestación del poder de Dios, el rito de la *Pachamama* no puede tener nada de idolatría. Es entonces una forma ritual de mostrar gratitud a Dios por el regalo de la vida recibido a través de la *Pachamama*. Los ídolos están hechos por manos humanas. La tierra, como Madre fecunda, es obra de Dios mismo (cf. Rom 1,20). Además, la *Pachamama* expresa la armonía y reciprocidad que caracterizan la relación del hombre con Dios, la naturaleza y los demás. La actitud típica de los indios andinos es mantener esta armonía. Esta actitud hace del trabajo de la tierra un lugar de encuentro con Dios, Dador de la vida (Mamani Yujra, 2006, p. 72).

La *Pachamama* es creación de Dios, y con ella las personas que la habitan. Todo (*ta panta*) viene de Dios (cf. Col 1,16) (Auquilla Belema y otros, 2016, p. 269). La Tierra bebe de la bondad de Dios y por eso los indios la adoran; como los santos, beben de la santidad de Dios y por eso son adorados (Marzal, 1971, p. 126). Fue Dios quien creó a la *Pachamama* y la hizo fértil. Así rezan también los habitantes de los Andes: “Dios, tú creaste para nosotros la *Pachamama*; en ella y gracias a ella vivimos. Haz que sea siempre fértil y generosa para con nosotros” (Valencia Parisaca, 1998, p. 50). Por tanto, si ella es madre y proveedora de las personas es porque ese es el plan de Dios.

Para los pueblos indígenas de América del Sur, la Madre Tierra depende completamente de Dios. Los rituales andinos no se refieren principalmente a él; porque ella siempre es considerada inferior a Él, porque no puede actuar sin su permiso. El Señor es el autor de la vida. Aunque a veces se dice que la *Pachamama* da vida, se debe entender de manera análoga al papel de una mujer que da vida a un niño. Pero en realidad todo, y por tanto, toda vida humana, proviene de Dios. La *Pachamama*, en cambio, la sostiene, la cuida y vela por su desarrollo (Titizano, 2017, p. 139–141).

En el caso del culto a la Madre Tierra, la sospecha de idolatría desaparece cuando queda claro que la *Pachamama* no se opone a Dios ni ocupa su lugar. No hay alternativa: Dios o *Pachamama*, porque la lógica andina es completamente diferente: Dios y otros seres santos, Dios actuando en ellos y con ellos. El respeto a la Madre Tierra, a los antepasados o a los lugares de origen no contradice la fe en Dios y en Cristo – Señor Resucitado (Irrarázaval, 2022, p. 192–198).

Un ritual, es decir, un conjunto de gestos y declaraciones simbólicas que se suceden según un patrón específico es un hecho antropológico. Cada evento importante en la vida de una persona está cubierto por un ritual y protegido por él: nacimiento, matrimonio, amor, muerte. Cada cambio significativo en la vida humana (la llamada transición) va acompañado de un ritual. Cuando una persona encuentra algo que trasciende su persona humana, lo “humaniza” con la ayuda

del ritual y al mismo tiempo ve en ello una dimensión más profunda (Danneels, 2003, p. 20).

Estamos ante este tipo de fenómeno de “humanización” en el caso de la Pachamama y otros rituales que son expresión del amor, respeto y confianza del ser humano hacia la Tierra. Su celebración está acompañada de música y danzas que simbolizan el movimiento constante de la Tierra y el ritmo cíclico del tiempo. Los rituales tradicionales expresan la capacidad humana de contemplación, así como de admiración y respeto por la naturaleza. Los habitantes de los Andes sienten la presencia de las fuerzas con las que Dios ha dotado a sus criaturas. Permanecen en constante contacto con aquellas fuerzas que indican la presencia de Dios en la vida de las personas. Su uso adecuado brinda a las personas apoyo y seguridad existencial. Por ello, en su actividad pastoral, la Iglesia debe profundizar la espiritualidad contenida en los rituales tradicionales, que están llenos de admiración por la obra de la creación (Van den Berg, 2008, p. 278) y, de acuerdo con el principio de la mistagogía, introducir personas al Misterio en el que está inmersa toda su vida, ayudándoles a ver la acción salvadora y la presencia de Dios en el mundo (Hajduk, 1996, p. 187).

\* \* \*

El retorno a la espiritualidad andina y a las costumbres propias de la cultura local plantea un desafío al cristianismo y a la actividad evangelizadora de la Iglesia. Destacar el valor de lo espiritual en los mitos y ritos antiguos puede leerse como una necesidad de espiritualidad que aún no ha sido satisfecha por el cristianismo, presente en América del Sur desde hace más de quinientos años. Este no es un fenómeno único, ya que se pueden encontrar procesos similares en otras regiones del mundo. Por alguna razón, muchas personas que crecen en una cultura con raíces cristianas rechazan la fe en Cristo y la espiritualidad asociada a él, para reemplazarla con creencias y prácticas derivadas de otras religiones, cultos primitivos e incluso parapsicología.

En el caso de las tradiciones indígenas cultivadas por familias andinas, estamos ante algo específico, pues al referirse a prácticas precolombinas, muchos habitantes indígenas de América del Sur no muestran hostilidad hacia el cristianismo. Combinan la espiritualidad heredada de sus antepasados con la fe en Jesucristo, participando en la vida de la Iglesia e incorporando elementos cristianos en las costumbres tradicionales. En los rituales celebrados por las familias andinas podemos ver un espacio de encuentro entre cultura y cristianismo, o de purificación de la cultura indígena con la verdad del Evangelio.

La experiencia de los habitantes de los Andes muestra que no hay cultura sin una dimensión espiritual. Este hecho por sí solo demuestra que el cristianismo tiene un socio en la cultura andina abierto al diálogo. La esencia de tal diálogo

es una búsqueda común de la verdad, y el resultado es la transformación de la cultura en la próxima encarnación del Evangelio.

### Bibliografía

- Albó Xavier, 1988, *La experiencia religiosa aymara*, manuscrito, La Paz.
- Auquilla Belema Luis Armijo, Roció Fernández Sánchez Lineth del, Sancho Aguilera David, Berg Hans van den, 2008, „*La tierra no da así nomás*”, *Ciencia y Cultura*, no. 21, p. 1–331.
- Benedicto XVI, 2005, *Carta encíclica “Deus Caritas est”* (25 XII 2005), LEV: Vaticano.
- Danneels Godfried, 2003, *Liturgy Forty Years After the Second Vatican Council. High Point or Recession*, en: Pecklers Keith, *Liturgy in a Postmodern World*, Continuum, London – New York, p. 7–26.
- CELAM, 2007, *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. „Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida”* (Jn 16,4). Documento conclusivo.
- CELAM, 1992, *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana. Jesucristo, Ayer Hoy y Siempre*, Santo Domingo.
- Estermann Josef, 2013, *Cruz y Coca. Hacia la descolonización de la Religión y la Teología*, ISEAT y Librería Armonía, La Paz.
- Firestone Homer L., 1998, *Pachamama en la cultura andina*, Los Amigos del Libro Cochabamba.
- Francisco, 2013, *Exhortación apostólica “Evangelii gaudium”* (24 XI 2013), LEV: Vaticano.
- Francisco, 2020, *Exhortación apostólica postsinodal “Querida Amazonia”* (2 II 2020), LEV: Vaticano.
- Hajduk Ryszard, 1996, *Leczyć rany serc złamanych. Przyczynek do kaznodziejstwa terapeutycznego*, D’EL Art., Kraków.
- Irrarázaval Diego, 1999, *Un cristianismo Andino*, Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Irrarázaval Diego, 2011, *Deidad en la tierra*, *Atualidade Teológica*, no. 37, p. 85–102.
- Irrarázaval Diego, 2022, *Espiritualidad por rutas americanas*, Santiago, in: *Centro Teológico Manuel Larraín* [online], acceso: 12.12.2013, <<https://centromanuellarrain.uc.cl/images/2022/LIBROS/IrrarazabalEspiritualidad.pdf>>.
- Jiménez Sardón Greta, 2003, *Rituales de vida en la cosmovisión andina*, Plural, La Paz.
- Jordá Enrique, 2005, *Desafíos para una espiritualidad originaria inculturada*, *Yachay*, no. 41, p. 29–48.
- Juan Pablo II, 1985, *Homilia del Santo Padre Juan Pablo II* (3 II 1985), in: *La Santa Sede* [online], acceso: 15.09.2023, <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/homilies/1985/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19850203\\_cuzco\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1985/documents/hf_jp-ii_hom_19850203_cuzco_sp.html)>.
- Koch Kurt, 1993, *Kirche solo Zukunfi? Plädoyer für neue Wege der Glaubensvermittlung*, Herder, Freiburg i. B.
- Lazo Quintanilla Efraín, 1999, *El Yatiri, ¿ministro del Tercer Milenio?*, Editorial Verbo Divino Cochabamba.
- López Eleazar, 2008, *La Teología India en la Iglesia. Un balance después de Aparecida*, Ribet, no. 6, p. 87–117.
- Mamani Yujra Martín, 2006, *Pachamama e identidad aymara en el proceso de la inculturación*, *Yachay*, no. 43, p. 47–80.
- Mammani Bernabé Vicenta, 2014, *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*, Editorial Itinerarios, Cochabamba.
- Marzal Manuel María, 1971, *¿Puede un campesino cristiano ofrecer un „pago a la tierra”?*, *Allpanchis*, no. 3, p. 118–127.

- Mazurek Dariusz Robert, 2007, „*Bóg o indiańskim obliczu*”. *Między inkulturacją a synkretyzmem religii Keczua w południowych Andach peruwiańskich*, Wydawnictwo Bratni Zew: Kraków.
- Milla Villena Carlos, 2018, *Cultura e identidad en los países andinos*, Chakiñan. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, no. 6, p. 27–36.
- Ordóñez Bravo Elsa Flor, Cadena Oleas Byron Napoleón, Auquilla Ordóñez Álvaro Andrés, 2016, *El desarrollo social y el cuidado de la Pachamama en la parroquia rural San José. Pastaza – Ecuador*, Revista Amazónica. Ciencia y Tecnología, no. 3, p. 264–275.
- Sánchez-Arjona Rodrigo, 1971, *La Pachamama*, Allpachis, no. 3, p. 17–22.
- Sarmiento Tupayupanqui Nicanor, 2000, *Caminos de la Teología India*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba.
- Second Vatican Council, 1965, *Dogmatic Constitution Lumen gentium, Acta Apostolicae Sedis*, no. 58, p. 5–71.
- Titizano Cecilia, 2017, *Mama Pacha: Creator and Sustainer Spirit of God, Horizontes Decoloniales*, no. 3, p. 127–159.
- Valencia Parisaca Narciso, 1998, *La pachamama. Revelación del Dios creador*, Ediciones Abya-Yala Quito.

## Duchowość tubylcza i jej przejawy w życiu rodzin andyjskich

**Streszczenie:** W czasach, które charakteryzują się pluralizacją i indywidualizacją w sferze religijnej, pojawia się w Ameryce Południowej zainteresowanie zwyczajami prekolumbijskimi. Teolodzy latynoamerykańscy dostrzegają wartość duchowości ludów andyjskich, która nawiązuje do przedchrześcijańskich wierzeń i tradycji. Niniejszy artykuł prezentuje charakterystyczne cechy duchowości mieszkańców Andów oraz jej przejawy w życiu rodzin. Służy temu analiza treści wypowiedzi religioznawców i teologów południowoamerykańskich. Ich obserwacje pomagają w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o zgodność czy też niesprzeczność tradycyjnych wierzeń andyjskich z wiarą chrześcijańską.

**Słowa kluczowe:** Ameryka Południowa, Andy, wierzenia prekolumbijskie, teologia latynoamerykańska.

## Indigenous spirituality and its manifestations in the life of Andean families

**Summary:** In times characterized by pluralization and individualization in the religious sphere, interest in pre-Columbian customs is emerging in South America. Latin American theologians recognize the value of the spirituality of the Andean peoples, which refers to pre-Christian beliefs and traditions. This article presents the characteristic features of the spirituality of the Andes inhabitants and its manifestations in family life. This is achieved by analyzing the content of the scientific researches of South American religious studies scholars and theologians. Their observations help in searching for answers to the question of whether traditional Andean beliefs are consistent with the Christian faith.

**Keywords:** South America, Andes, pre-Columbian beliefs, Latin American theology.





**Lukasz Bernard Sawicki\***

Papieskie Ateneum św. Anzelma w Rzymie (Włochy)

## POJĘCIE „ATMOSFERY” JAKO PERSPEKTYWA DUCHOWEGO OTWARCIA WSPÓŁCZESNEJ RODZINY

**Summary:** Niniejszy tekst jest próbą zastosowania, ostatnio analizowanego w pewnych kręgach filozoficznych, pojęcia „atmosfery” do pastoralnie rozumianej duchowości. W tym celu pierwsza część tekstu przedstawi ogólny zarys rozumienia samego pojęcia „atmosfery”. Na tej podstawie w części drugiej ukazane zostaną te aspekty owego pojęcia, które mogą być przydatne w opisie doświadczenia duchowego. W ostatniej, trzeciej części zaproponowane zostaną możliwości i perspektywy wykorzystania duchowego „potencjału” pojęcia „atmosfery” w doświadczaniu i kształtowaniu duchowych przeżyć rodziny – zarówno w aspekcie egzystencjalnym, jak i teologicznym czy pastoralnym.

**Słowa kluczowe:** atmosfery, duchowość, rodzina, *Amoris laetitia*.

### 1. Geneza i istota pojęcia „atmosfery”

Słuszne jest pierwsze skojarzenie pojęcia atmosfery z pogodą i klimatem. Właśnie od tych rzeczywiście wyszli twórcy filozoficznej refleksji nad pojęciem atmosfery, rozszerzając ją na doświadczenie relacji człowieka z otoczeniem<sup>1</sup>. Patrząc na tę propozycję przez pryzmat duchowości, można dostrzec w niej echo intuicji teologa protestanckiego Friedricha Schleiermachera (1768–1834), zwracającego uwagę na rolę uczuć w doświadczeniu religijnym. Pojęcie atmosfery jest więc formą dowartościowania i integracji uczuć. Towarzyszą nam one wszędzie, rodząc się i przybierając różne kształty w każdej sytuacji. Są naturalnym tłem naszego życia. G. Böhme ujmuje pojęcie atmosfery następująco: podstawowym przedmiotem zmysłowości nie są rzeczy, które po-

\*Adres: o. prof. dr Łukasz Sawicki OSB, [berosb@gmail.com](mailto:berosb@gmail.com); ORCID: 0000-0003-2500-6348.

<sup>1</sup> Chodzi tu o dzieła dwóch filozofów niemieckich, Hermanna Schmitza (1928–1921), twórcy tzw. nowej fenomenologii i autora dzieła *Atmosphären* (Freiburg; München, 2014) oraz Gernota Böhme (1937–2022), autora książek *Atmosphäre: Essays zur neuen Ästhetik* (Frankfurt am Main, 1995) i *Architektur und Atmosphäre* (München 2006). Na gruncie włoskim ideę tę rozwija Tonino Griffero, autor *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali* (Rome-Bari 2010).

strzegasz, ale to, co czujesz – atmosfera. Kiedy wchodzę do pokoju, jestem w pewien sposób nastrojony przez ten pokój. Jego atmosfera decyduje o tym, jak się czuję. Tylko wtedy, gdy jestem w atmosferze, że tak powiem, mogę również zidentyfikować i postrzegać ten lub inny obiekt (Böhme, 1995, s. 15–16).

Widzimy tu jak bardzo atmosfera wiąże się z odczuciami, z działaniem naszych zmysłów. Jest w pierwszym rzędzie doświadczeniem percepcyjnym. Zarazem dotyczy całej naszej osoby, wywiera na nas wpływ, by nie rzecz przemienia nas. Böhme używa tu muzycznego sformułowania „nastrojania” (*Stimmung*), pokrewnego znanemu synonimowi atmosfery, którym jest pojęcie „nastroju” (*mood*). Ważna jest też powstająca tak więc z przedmiotem czy środowiskiem. Dzięki niej możemy postrzegać je inaczej – bardziej osobiście, pełniej, z większą wrażliwością a nawet, w pewnym sensie, z większym szacunkiem. Jest to wyjście poza klasyczną relację podmiot-przedmiot, obiektywność-subiektywność.

Atmosfery nie są więc pojmowane ani jako coś obiektywnego, czyli właściwości, które mają rzeczy, a jednak są czymś rzeczowym, przynależnym do rzeczy, o ile rzeczy są pojmowane poprzez swoje właściwości jako ekstazy – artykułujące sfery swojej obecności. Atmosfery są nadal czymś subiektywnym, jak na przykład determinacje stanu duszy. A jednak są subiektywne, należą do podmiotów, o ile są odczuwane w cielesnej obecności przez ludzi, a odczuwanie jest jednocześnie cielesnym odczuwaniem przestrzeni podmiotów (Böhme, 1995, s. 33–34).

W tym opisie można już przeczuć pewien potencjał duchowy atmosfer: wypełniają one i zagospodarowują przestrzeń „pomiędzy” nadając jej sens i ożywiając ją. Atmosfera to wynik pewnego rodzaju interakcji, „współpracy między” podmiotem i przedmiotem, coś na kształt dialogu czy interakcji. Przyjmują one rozmaite formy. Böhme nazywa je „generatorami” atmosfer, wyróżniając ich pięć rodzajów: a) nastroje (pierwsze odczucia odczuwane w danym miejscu czy sytuacji); b) synestezja (splatanie się i synergia różnych doznań zmysłowych); c) wrażenia motoryczne (ruchy i reakcje cielesne związane z interakcją z otoczeniem); d) charakter społeczne (konfiguracje ról i pozycji społecznych w interakcjach – osiągnane poprzez władzę, bogactwo, elegancję, symbole pozycji, np. stroje, gadżety); e) znaki komunikacyjne (gesty, mimika, tembr głosu i inne cechy fizjonomiczne aktualizujące się w interakcji) (Böhme, 2010, s. 22).

## 2. Potencjał atmosfery dla doświadczenia duchowego

Wychodząc od wyżej przedstawionych ogólnych opisów pojęcia „atmosfery” nietrudno dostrzec jego duchowy potencjał. Ułatwiają to zresztą teksty wyżej wspomnianych autorów. W pierwszym rzędzie atmosfera oferuje zmianę spojrzenia na własne „ja” i na naszą relację z otoczeniem. Jak wiadomo, jest to stały, klasyczny motyw życia i rozwoju duchowego. Atmosfera jest czymś wyraźniej oddzielnym od „ja”, czymś raczej po stronie rzeczy lub, jak to ujmował Hermann Schmitz (Schmitz, Müllen, Slaby, 2011, s. 256), należy do klasy „pół-rzeczy” (czy, może lepiej „niby-rzeczy”). Taką naturę mają na przykład noc, jesień, oświetlenie. Jednocześnie atmosfera jest czymś, od czego nie można się całkowicie zdystansować, nawet, jeśli nie znika, ani nie kurczy się w rzecz. Atmosfery zawsze mają subiektywny komponent, zawsze jednak determinuje je też biegun środowiskowy (Böhme, 2010, s. 81–82). I tu właśnie pojawia się przestrzeń dla duchowej pracy nad własnym „ja”. Dotyczy ona bezpośredniej relacji ze środowiskiem, umożliwiając zarówno rozwój wrażliwości wobec niego, jak i ewentualne nabycie odpowiedniego dystansu. Staje się to możliwe dzięki pojęciu *ekstasis* używanemu w opisie atmosfer. Zgodnie ze swym dosłownym znaczeniem termin ten wskazuje na wyjście rzeczy z siebie, co oznacza wyjście z siebie w sensie absolutnie przestrzennym. Jest to sposób, w jaki rzecz wychodzi w przestrzeń swojej własnej obecności, swojej własnej *sphaera activitatis*, stając się tam percepcyjnie obecna (Böhme, 2010, s. 193). Tutaj łączy się osobista relacja z daną rzeczą jako wyzwanie i szansa dla „ja” konfrontującego się z tą rzeczą podmiotu. W przestrzeni tej, obok wrażliwości, pojawić się może gościnność, dobroć, ale i pokora czy poświęcenie.

Na tej bazie możliwe staje się modelowanie relacji z innymi, czynienie ich mniej egoistycznymi, bardziej empatycznymi. Mówimy o atmosferze rozmowy, krajobrazu, domu, festiwalu, wieczoru, pory roku. Wszelkie nasze doznanie środowiska zazwyczaj zabarwione jest, bowiem, relacjami z innymi osobami. Są to zarówno relacje aktualnie przeżywane, ale i te obecne we wspomnieniach, nieraz mocno emocjonalnych. Właśnie one w głównej mierze wpływają na sposób, w jaki mówimy o atmosferze. Jest on bardzo zróżnicowany, nawet w języku potocznym. Atmosfera może być napięta, wesoła lub poważna, uciążliwa lub podnosząca na duchu, zimna lub ciepła. Mówimy też o atmosferze drobnomieszczańskiej, atmosferze lat dwudziestych, atmosferze ubóstwa, atmosferze elektryzującej (Böhme, 1995, s. 101–102). Wszystkie te określenia mobilizują uwagę, ale są też pierwszym, zazwyczaj intuicyjnym określeniem relacji, które danej atmosferze towarzyszą.

Obok bycia zależnymi od emocji, relacje międzyludzkie kształtowane są w dużej mierze przez doświadczenie ciała – splata się ono z emocjami, wyraża-

jąc je i będąc przez nie kształtowane. Zdaniem Hermanna Schmitza uczucia są przestrzennie rozlanymi atmosferami i obejmującymi nas cielesnymi mocami (Schmitz, 2014, s. 30). Chodziłoby tu o zajmowanie przestrzeni lub obszaru bez powierzchni w sferze doświadczanej obecności. Spotkanie z drugą osobą to doświadczenie jej obecności, przybierające rozmaite, często bardzo subtelne i dyskretne formy. Dobra, zbiorowa lub wspólna atmosfera jest owocem dobrej relacji. Możliwe są jednak także i relacje czy sytuacje nieprowadzące do wspólnej atmosfery (Schmitz, 2014, s. 50). Relacja staje się atmosferą często poprzez doświadczenie ciała, co widać najlepiej w relacjach spontanicznych, budowanych bezpośrednio na wspólnym popędzie i niewymagających żadnych przejmujących uczuć (Schmitz, 2014, s. 58).

Ciało odpowiada również za gesty, ważny komponent relacji i związanych z nimi atmosfer. Jego stan (zdrowie, zmęczenie, zrelaksowanie) jest również ważny w odbiorze i kształtowaniu atmosfer – takich, jak na przykład wejście w przestrzeń spokoju (spokojna woda, wieczorny spokój, ale także spokój zmęczenia) (Schmitz, 2014, s. 83).

Szersze, niż sytuacyjne, doświadczenie atmosfery wiąże się z domem, zamieszkiwaniem, ale też różnymi formami przynależności (do zdefiniowanej w określony sposób grupy, wspólnoty czy Kościoła). Do komponentu relacji międzyludzkich dochodzi tu charakter pomieszczenia (miejsca, budynku), towarzysząca mu warstwa akustyczna (często o wiele szerszej skali, jako „krajobraz dźwiękowy”<sup>2</sup>) i nierzadko związane z nimi formy zachowań społecznych. Jak pisze Böhme, poczucie domu jest określone przez odpowiednią przestrzeń akustyczną równoznaczną z charakterystycznymi dźwiękami regionu, przekazującymi odpowiednie poczucie stylu życia, atmosfery miejskiej lub wiejskiej (Böhme, 1995, s. 267). I tu także dotykamy obszaru duchowości: zarysowuje się on w przestrzeni między wyjściem z własnego „ja” a stworzeniem więzi czy nawet wspólnoty. Jak to ujmuje R. Maier opisujący egzystencjalny wymiar zamieszkiwania, możemy w ten sposób szczególnie doświadczyć wolności. Jedy-  
nym sposobem na to, by pokój i radość zbiegły się w mieszkaniu człowieka, jest zachowanie w jakiś sposób przestrzeni dla samej woli: wolność nie jest w ogóle uspokajana w porządku kosmosu, ale w jej własnym ćwiczeniu. Człowiek za-

---

<sup>2</sup> Pojęcie to wprowadził i opisał R.M. Schaffer w książce *Soundscape*. Czytamy tam m.in. o tym, że kluczowe dźwięki danego miejsca są ważne, ponieważ pomagają nakreślić charakter ludzi żyjących wśród nich. Kluczowe dźwięki krajobrazu to te, które są tworzone przez jego geografę i klimat: woda, wiatr, lasy, równiny, ptaki, owady i zwierzęta. Wiele z tych dźwięków może mieć archetypowe znaczenie; to znaczy, że mogą odcisnąć się tak głęboko na ludziach, którzy je słyszą, że życie bez nich byłoby odczuwane jako wyraźne zubożenie. Mogą nawet wpływać na zachowanie lub styl życia społeczeństwa, choć na dyskusję na ten temat poczekamy, aż czytelnik będzie bardziej zaznajomiony z tą kwestią. Słuch jest sposobem dotykania na odległość, a intymność pierwszego zmysłu łączy się z towarzyskością, gdy ludzie zbierają się razem, aby usłyszeć coś wyjątkowego (Schaffer, 1993, mobi, poz. 284).

mieszkujący świat nie szuka przekomponowania kosmosu, ale gościnnego miejsca dla rozwoju własnej wolnej woli (Maier, 2011, 54).

Jeśli wolność służąca, czy raczej potwierdzająca się w gościnności tworzy właściwą przestrzeń domu, tym samym w naturalny sposób otwiera się na Boga i wiarę w Niego. Doświadczenie przestrzenne i egzystencjalne domu i zamieszkania łączy w sobie wiele aspektów duchowości. W pewnym sensie ułatwia ono dostęp do Boga. Temat domu i zamieszkiwania intensyfikuje jeszcze bardziej doświadczenie duchowe, będąc szansą jego konkretyzacji. Oczekiwanie oznacza jednak zgodę na wystawienie się na możliwość nadejścia łaski i to wystawienie się odpowiada doświadczeniu absolutu, działaniu liturgicznemu i, ostatecznie, doświadczeniu wiary. W ten sposób poetyckie zamieszkiwanie tworzy szczelinę, prześwit, w którym dopuszczalne jest nawet wymawianie imienia Boga. Zamieszkiwanie oznacza zatem życie między dostępnością a niedostępnością, między przestrzenią przekazaną człowiekowi a ukryciem, które ma miejsce w czasie. Ponieważ ta niedostępność jest tym, o czym człowiekowi nieustannie grozi zapomnienie, poetyckie zamieszkiwanie jest możliwe tam, gdzie człowiek był w stanie zaprzeczyć dostępności świata dla ręki człowieka, a więc tam, gdzie był w stanie praktykować ascezę (Maier, 2011, s. 80).

W powyżej opisanym doświadczeniu, dostrzegamy interesującą konfigurację liturgii, otwartości na łaskę, ascezy i poezji. Wydaje się zarysowywać ona ostateczny horyzont atmosfery, owoc jej syntetycznego i integracyjnego charakteru. W tej perspektywie nietrudno zrozumieć naturalną więź atmosfery z duchowością. Stać się ona może drogą prowadzącą od opanowania własnego „ja” poprzez właściwe kształtowanie relacji z innymi, także w doświadczeniu cielesności, aż po możliwość budowania wspólnoty. Są to dynamiki, które wydają się jak najbardziej przydatne w pracy nad duchowością rodzinną, szczególnie w obecnym kontekście kulturowo-społecznym. Zarazem jest to możliwość nowego spojrzenia na duchowość. Dzięki pojęciom atmosfery czy, inaczej ujmując, nastroju, może ona przybliżyć się do współczesnego życia. W rzeczywistości filozoficzna konfiguracja nastroju w sposób, który proponujemy, oferuje nowy sposób patrzenia na duchowość. Obecność, emocje, widoczność, aktywność i przekaz wydają się zapewniać dobre egzystencjalne ramy dla nowoczesnego rozumienia duchowości. Łączą one tradycję z nowoczesną, egzystencjalną wrażliwością. W klasycznej duchowości obecność wiązała się z uwagą i czujnością. Emocje, zwykle kojarzone z namiętnościami, muszą dziś zostać odzyskane. Współczesna duchowość nie może ich ignorować. Muszą być zintegrowane (Sawicki, 2020).

Może się więc okazać, że duchowość rodzinna stanie się bodźcem do nowego doświadczenia duchowości w szerszym rozumieniu – wychodząc od podstawowych komponentów atmosfer, które nie są niczym innym, jak naturalny-

mi komponentami relacji, skądinąd znajdujących się dzisiaj w tak wielkim kryzysie.

### 3. „Atmosfera” w duchowych przeżyciach rodziny

W celu przedstawienia dzisiejszych perspektyw duchowości rodzinnej, przynajmniej w wymiarze postulatycznym, sięgnijmy po tekst adhortacji *Amoris laetitia* papieża Franciszka, poświęconej rodzinie. Jednym ze wskazań papieskich jest tworzenie wspólnoty. Znamienne, że postulat ten zostaje przedstawiony w kontekście wspomnianego też wyżej kryzysu relacji, określanego tu jako „kultura tymczasowości”. Papież pisze: „Mam na myśli, na przykład, szybkość, z jaką ludzie przechodzą z jednej relacji uczuciowej do innej. Sądzą, że miłość, tak jak w sieciach społecznościowych, można podłączyć lub odłączyć na żądanie konsumenta i równie szybko zablokować. Myślę również o lęku, jaki budzi perspektywa stałego zaangażowania, obsesji na punkcie czasu wolnego, o relacjach, które obliczają koszty i korzyści, i są utrzymywane jedynie wówczas, jeśli są środkiem, aby zaradzić samotności, aby zapewnić ochronę lub zyskać jakąś usługę. Na relacje uczuciowe przenosi się to, co dzieje się z przedmiotami i środowiskiem: wszystko można wyrzucić, każdy używa i wyrzuca, marnotrawi i niszczy, wykorzystuje i wyciska jak długo służy. A potem: żegnaj! Narcyzm czyni ludzi niezdolnymi do spojrzenia poza siebie, poza własne pragnienia i potrzeby. Ale ten, kto wykorzystuje innych, wcześniej czy później sam będzie w końcu wykorzystywany, manipulowany i opuszczony z tą samą logiką. Warto zauważyć, że zerwanie więzi ma często miejsce u osób dorosłych, poszukujących swego rodzaju ‘autonomii’ i odrzucających ideał starzenia się razem, troszcząc się jedno o drugie i wspierając się wzajemnie” (Franciszek, 2016, n. 39).

Temat więzi, kluczowy dla rodziny i jej duchowości, jest, jak wspomnieliśmy, jednym z komponentów doświadczenia atmosfer. Powyższa diagnoza ukazuje obszar pracy nad relacjami i potencjalny wkład w nią atmosfer. Bogaty splot tych relacji pojawia się, gdy wspomniana jest waga znaczenia rodziny. Towarzyszą jej doświadczenia relacyjne od wspólnej modlitwy, poczynając od spotkań, poprzez uczestnictwo w Eucharystii aż do stawiania razem czoła konkretnym wyzwaniom życiowym: „Trzeba podkreślić znaczenie duchowości rodziny, modlitwy i uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii, zachęcając pary do regularnego spotkania się w celu krzewienia rozwoju życia duchowego i solidarności w konkretnych potrzebach życiowych” (Franciszek, 2016, n. 223). Każda z tych czynności zazwyczaj może, czy nawet powinna, posiadać swoją „atmosferę”. Tak może być w przypadku modlitwy rodzinnej, zanoszonej

w specjalnym miejscu, może przed specjalnie ułożonym ołtarzykiem, przy odpowiednim oświetleniu. Swoją atmosferę, sprzyjającą skupieniu i doświadczeniu duchowemu może mieć Eucharystia: wiele tu zależy od architektury i wystroju wnętrza kościoła (kształty, barwy, światło, rodzaj wykorzystanych materiałów), muzyki (śpiew – solowy celebransa czy psalmisty i chóralny; organy), organizacji wnętrza (forma i rozmieszczenie miejsc do siedzenia, odległość od ołtarza). Również regularne spotkania winny wręcz mieć swoją atmosferę (rytuał, miejsce, usytuowanie uczestników, światło, nastrój – uwzględniający elementy towarzyszące, typu ciastko, herbata, ewentualnie jakaś „muzyka tła”). Podobnie w przypadku wspólnego stawiania czoła trudnościom życiowym – liczy się wrażliwość na sytuację innych osób, drobne nieraz gesty zapewniające o bliskości, bezpieczeństwie i nadziei, tworzenie i aranżowanie momentów wsparcia, regeneracji, konsolidacji, przemiany. Czytamy o tym w innym fragmencie adhortacji: „Na duchowość miłości rodzinnej składa się tysiące prawdziwych i konkretnych gestów. Bóg ma swoje mieszkanie w tej różnorodności darów i spotkań, sprawiających dojrzewanie jedności. To oddanie łączy »wartości ludzkie i Boskie«, ponieważ jest pełne miłości Boga. Ostatecznie duchowość małżeńska jest duchowością więzi, zamieszkałą przez Bożą miłość” (Franciszek, 2016, n. 315).

We wszystkim tym liczy się oczywiście wewnętrzne nastawienie: to, co promieniuje z serca, emanacja osobowości – naturalny efekt wychodzenia z własnego ja, by stać się bardziej empatycznym. Tego typu działanie, w dużej mierze ukierunkowane na tworzenie właściwej, sprzyjającej rodzinnym działaniom atmosfery, staje się łatwiejsze i skuteczniejsze wraz z nabywaniem doświadczenia w życiu wspólnym. Jak zauważa papież Franciszek, „Małżonkowie, którzy mają duże doświadczenie w zakresie »nabywania umiejętności« w tej dziedzinie, mogą dostarczyć praktycznych środków, które dla nich okazały się pomocne: planowanie czasu, aby bezinteresownie przebywać razem, czas rekreacji z dziećmi, różne sposoby świętowania rzeczy ważnych, wspólne przestrzenie duchowości” (Franciszek, 2016, n. 225).

Jak nietrudno dostrzec, pojęcie przestrzeni bliskie jest pojęciu domu: każda przestrzeń, wobec której się znajdujemy, prędkiej czy później chce być oswojoną, zamieszkałą, by móc od niej doświadczyć gościnności, być przez nią przyjętym, przygarniętym. Wynika to z egzystencjalnego uwarunkowania człowieka, który zostawiony sam na świecie, bez żadnego oparcia czy domu, jest zagrożony. Stąd tworzenie atmosfery może być pierwszym etapem tworzenia przyjaznej, gościnnej przestrzeni schronienia czy możliwej wręcz do zamieszkania.

Adhortacja *Amoris laetitia* porusza jeszcze jeden temat, ważny sam w sobie w generowaniu atmosfer, także pomagających oswajać przestrzeń: to Słowo

Boże, jego duchowe czytanie i przeżywanie. Duchowe znaczenie tekstu biblijnego może być wzmocnione przez konkretne wyczucie atmosfery, którą ze sobą niesie, czy nastroju, który wywołuje. Jest to kwestia nie tylko percepcji, ale także uwagi, wyobraźni i pewnej otwartości (por. Sawicki, 2020). Za tym iść może aktywizacja nowych szlaków doświadczenia duchowego. Jak to ujmuje papież Franciszek: „Słowo Boże jest dla rodziny źródłem życia i duchowości. Całe duszpasterstwo rodzinne musi być kształtowane wewnętrznie i formować członków Kościoła domowego przez modlitewną i kościelną lekturę Pisma Świętego. Słowo Boże jest nie tylko dobrą nowiną dla życia prywatnego osób, ale również kryterium oceny i światłem, by rozeznac różne wyzwania, przed którymi stają małżonkowie i rodziny” (Franciszek, 2016, n. 227).

Użyty w ostatnim zdaniu obraz światła może być w pewnym sensie metaforą atmosfery i jej działania – doświadczenia, które jest czymś więcej niż tłem: namacalnym „pomiędzy” oddziałującym na całą naszą osobę. Spotkanie z Pismem Świętym może już samo w sobie stworzyć atmosferę. Im bardziej jest ona intensywna i przenikająca, tym bardziej może zasilić i wzbogacić atmosferę innych sytuacji, przez które przebiega nasze życie. Można to uznać wręcz za nową formę duchowego wymiaru Słowa Bożego – czy raczej ukazanie jego duchowej mocy w nieco inny sposób.

W omawianej przez nas adhortacji papież wymienia trzy formy duchowości: duchowość komunii nadprzyrodzonej (Franciszek, 2016, n. 314–316), duchowość miłości wyłącznej i wolnej, duchowość opieki, pocieszenia i zachęty (Franciszek, 2016, n. 319–320). Formy te nawiązują do głębszego sensu chrześcijańskiej duchowości – do jej naturalnego związku z wymiarem nadprzyrodzonym. Bardzo łatwo zagubić go w dzisiejszych czasach – owszem, zainteresowanych duchowością, ale kontestujących religię i teologię. Jaka więc byłaby rola atmosfer w uwzględnieniu wymiaru nadprzyrodzoności w duchowości? Zważywszy na klasyczną zasadę, że łaska buduje na naturze i ją udoskonala (*gratia supponit naturam et perficit eam*) można przyjąć, że troska o relacje, wyrażona przez właściwe i staranne kształtowanie atmosfer, pomaga w otwarciu na rzeczywistość transcendentną. Oczywiście, Pan Bóg jest całkowicie wolny w zsyłaniu łaski temu, komu, kiedy i jak chce. Nie sposób wszakże zaprzeczyć, że, gdy chodzi o otwarcie na łaskę, właściwe usposobienie człowieka, wyrażane przez jego predyspozycje naturalne też nie jest bez znaczenia. Nadprzyrodzona komunია często rozpoczyna się od drobnych gestów i sytuacji ułatwiających bliskość sprzyjającą z kolei tworzeniu się więzi. Miłość wyłączna i wolna też nie rodzi się w abstrakcyjnej pustce, lecz kształtuje i wyraża poprzez troskę o wzajemną relację osób kochających się. Jest to w głównej mierze praktyka drobnych gestów i codziennej wrażliwości. Umiejętnie stosowane stają się zaczynem dobrych uskrzydlających atmosfer. Jeśli wspomnimy ich synestezyjną



i integracyjną naturę oraz związany z tym ich poetycki charakter, wchodzimy w perspektywę pięknego życia o głębokiej duchowości, harmonizującej wymiar antropologiczny z teologicznym.

#### 4. Propozycje praktyczne

Podsumowując powyższe rozważania, spróbujmy zaproponować kilka ich praktycznych zastosowań. Początkowo będą to sytuacje pozwalające rozwinąć wrażliwość. Osiągnięcie tego jest warunkiem właściwego przeżywania atmosfer. Pierwszym krokiem byłoby tu wyjście z własnego „ja”. Atmosferę można budować wychodząc od doświadczenia zachwytu. Chodziłoby o wskazanie lub stworzenie sytuacji mogących wywołać zachwyt, czyli, w konsekwencji, takie zwrócenie się ku szczególnej konfiguracji bodźców zewnętrznych, by zapomnieć o własnych sprawach. Pomocną w tym może być lektura poezji, jak i troska o coraz większe jej rozumienie: z czasem poezja może się stać właściwą przestrzenią (czy raczej właściwym sposobem) przeżywania świata. W ten sposób łatwiej będzie konstruować i tworzyć atmosfery. Nie od dzisiaj wiadomo, że miłość inspiruje poezję i najlepiej się nią wyraża. Zachwyt szczegółami codzienności to właśnie zdolność dostrzegania i przeżywania atmosfer. Ona kształtuje relacje – jak to pisał w jednym wierszu K. I. Gałczyński:

Na wspólną radość,  
na chleb powszedni,  
na poranne otarcie oczu  
w blasku słonecznym,  
na nieustające sobą zdziwienie,  
na gniew, krzywdę i przebaczenie  
wybieram Ciebie<sup>3</sup>.

Drugim krokiem byłoby rozszerzenie momentów zachwyceń – próba zatrzymania ich przez stworzenie, oprócz własnej wrażliwości, sprzyjającego środowiska. Odpowiadałoby to trosce o przyjazne, bezpieczne miejsce, o „dom” czy „mieszkanie” dla wrażeń i emocji, względnie trwałą przestrzeń o określonej atmosferze.

Atmosfera poszczególnych sytuacji wiąże się z konkretnymi przedmiotami i wrażeniami, jakie wywierają. Powyższy wiersz ukazuje organiczny związek atmosfery z relacjami: nawzajem się uzupełniają i wzmacniają. Z jednej strony

<sup>3</sup> Cytat za: *Poezja.org* [online], dostęp: 27.03.2024, <[https://poezja.org/wz/Konstanty\\_Ildefons\\_Galczynski/24793/Na\\_wspolna\\_radosc](https://poezja.org/wz/Konstanty_Ildefons_Galczynski/24793/Na_wspolna_radosc)>.

byłoby to zwiększanie świadomości przez uczenie się „krajobrazu dźwiękowego” miejsca, w którym się znajdujemy – wraz z wyzwaniem docenienia go lub, gdy trzeba, chronienia. Z drugiej strony byłyby to troska o wizualny wymiar określonych miejsc – tego przeznaczonego na modlitwę, na wspólne posiłki, spotkania, ale i, generalnie, styl „domowego ogniska”, zawierającego również, co wszyscy dobrze wiemy, także zapachy, smaki (por. Tellenbach, 2013). Chodziłoby tu o tworzenie niepowtarzalnego klimatu, który zazwyczaj zawsze jakoś kształtuje się w sposób nieświadomy, jeśli jednak włączyć w ten proces świadomość, efekt może być lepszy – co jest o tyle ważne, że domowe atmosfery są dzisiaj coraz bardziej zagrożone różnymi namiastkami atmosfer, czy wręcz atmosferami sztucznymi sączącymi się z nieustannie zwiększającą się intensywnością ze środków masowego przekazu czy z sieci społecznościowych. Atmosfery bowiem przyciągają, generują wspólnotę, o czym świetnie wiedzą specjaliści od marketingu, tworząc namiastki przytulnych miejsc w centrach handlowych czy innych miejscach publicznych<sup>4</sup>. Walka o ludzkie więzi to w praktyce walka o atmosfery. Tworzenie atmosfer autentycznych, bezpośrednich, oferujących nie tylko wygodę i bezpieczeństwo, ale zachęcających do pozostania w ich kręgu jest szansą, byśmy nie zagubili się całkowicie w sztucznych atmosferach pieczołowicie konstruowanych przez specjalistów od marketingu. Takie atmosfery tworzą niepowtarzalny charakter danego miejsca – domu, rodziny. Wspominamy go nawet wiele lat po opuszczeniu rodzinnego domu, a szczególnie wraca on i jest odczuwalny, gdy kogoś z rodziny zabraknie. Dobrze wyraża to wiersz ks. J. Twardowskiego „Wszystko, co dawne”:

Dlaczego dom rodzinny widać choć go nie ma  
i lampę co zgaszono trzydzieści lat temu  
i psa co szczekał groźnie a chciał nas powitać  
wciąż rzeczywiste to co niemożliwe  
czemu to co nie jest chlebem ważniejsze od chleba  
czemu ci co odeszli są bardziej obecni  
i nawet dawna miłość co straszyla grzechem  
stroi miny zabawne bo stała się duchem  
miłość to samotność co łączy najbliższych  
stąd czyste nawet co jest zbyt gorące  
fotografie prawdziwe – bo już niepodobne  
choćbyś nie chciał stać w miejscu tylko się spieszył

---

<sup>4</sup> Na temat atmosfer jako elementu marketingu zob.: Kotler, 1973–1974. Temat ten pośrednio poruszony jest także w: Wijaya, 2013 oraz przez: Voorn, 2013 czy też: Swaminathan, Stille, Ahluwalia, 2009.

jak nagietki co kwitną przed dziesiątą rano  
czemu ból pisze wiersze  
nie idiotka ręka  
wszystko po to by pytać  
Co nas łączy z ciałem<sup>5</sup>.

W opisaney w tym wierszu sytuacji, jak w każdym domu, uderza wielość rozmaitych wrażeń zmysłowych, skomponowanych w niepowtarzalne konfiguracje. One to tworzą specyfikę atmosfery każdego domu, splatając i wzmacniając się nawzajem. Żłobią one nasze doświadczenie domu, odciskając się w pamięci i generując emocje. Nie jest to nic innego, jak doświadczenie synestezji, będące tkanką najważniejszych momentów naszego życia. I tu dochodzimy do trzeciego kroku integracji doświadczenia atmosfery z duchowością rodzinną: szansy nowego odkrycia Biblii, jej bliskości z ludzkim życiem i jej mocy tworzenia i wzmacniania więzi. Synestezyjny wymiar Biblii dostrzega i inspirująco opisuje W. R. Brookman (2015). Bogactwo i wielowymiarowość obrazów, a w konsekwencji doznań zmysłowych w Biblii, umiejętnie dostrzeżone i wykorzystane, mogą pomóc nawiązać nową, głębszą osobistą więź ze słowem Bożym tak w wymiarze indywidualnym, jak i rodzinnym. Zwracając w czytaniu Pisma Świętego uwagę na momenty o potencjale synestezyjnym można liczyć na większe zaangażowanie się i przeżycie określonego tekstu, co w efekcie może stać się szansą na stworzenie nowych więzi pomiędzy czytającymi – zwłaszcza, kiedy rodzinnemu życiu modlitwennemu towarzyszy wyżej opisana troska o dobrą, sprzyjającą atmosferę. Mógłby to też być sposób na przybliżenie, czy nawet wprowadzenie do kultury biblijnej.

Jako przykład tekstu mającego mocny charakter synestezyjny można podać osiem pierwszych wersetów z dwunastego rozdziału Księgi Koheleka. Jest to seria następujących po sobie obrazów, mających oddać charakter – a może lepiej powiedzieć atmosferę – trudnego czasu eschatologicznego. Zwraca uwagę konkretność i sugestywność tych obrazów, skonstruowanych właśnie z rozmaitych wrażeń zmysłowych: są tu więc zjawiska atmosferyczne wraz ze światłem i wilgocią, doświadczenie zmęczenia i słabości ludzi widoczne w zachowaniu ich ciała, także drobne, codzienne odgłosy zwyczajnych przedmiotów (drzwi, łoskot, tłukąca się czara, rozbity dzban i wpadający do studni kołowrót) niosących ze sobą atmosferę określonych miejsc czy przestrzeni i wreszcie namacalny niemal, tak pod względem dotyku, jak i powonienia kontakt z roślinami (drzewo migdałowe, kapary). Ta panorama obrazów porusza wielowymiarowym pulsem życia: *Pomnij jednak na Stwórcę swego w dniach swej młodości, zanim jeszcze nadejdą dni niedoli i przyjdą lata, o których powiesz: »Nie mam*

<sup>5</sup> Cytat za: *Adonai.pl* [online], dostęp: 27.03.2024, <<https://adonai.pl/poezja/?id=13&action=5>>.

w nich upodobania«; zanim zaćmi się słońce i światło, i księżyc, i gwiazdy, i chmury powrócą po deszczu; w czasie, gdy trząść się będą stróże domu, i ugiąć się będą silni mężowie, i będą ustawały [kobiety] mielące, bo ich ubędzie, i zaćmią się patrzące w oknach; i zamkną się drzwi na ulicę, podczas gdy łoskot młyna przycichnie i podniesie się do głosu ptaka, i wszystkie śpiewy przymilkną; odczuwać się nawet będzie lęk przed wyżyną i strach na drodze; i drzewo migdałowe zakwitnie, i ociężała stanie się szarańcza, i pękać będą kapary; bo zdążyć będzie człowiek do swego wiecznego domu i kręcić się już będą po ulicy płaczki; zanim się przerwie srebrny sznur i stłucze się czara złota, i dzban się rozbije u źródła, i w studnię kołowrót złamany wpadnie; i wróci się proch do ziemi, tak jak nią był, a duch powróci do Boga, który go dał (Koh 12,1–8)<sup>6</sup>. Oddając się jej czytelnik ma szansę zapomnieć, przynajmniej na moment, o sobie, zwracając uwagę na sugestywną wymowę otoczenia. Przynoszone przezeń znaki ukierunkowują uwagę i serce ku sprawom najważniejszym. Solidarne doświadczenie tego, zbudowane na mocnym przeżyciu emocjonalnym może być owocnym wzmocnieniem więzi i świadomości wspólnoty rodzinnej.

\* \* \*

Powyższe rozwiązania są próbą włączenia filozoficznej koncepcji atmosfery w nurt duchowości, w jej pastoralnym wymiarze. Zawarte tam motywy teologiczne wymagają rozwinięcia. Jednocześnie, idąc za dzisiejszymi zaleceniami kierowanymi przez papieża Franciszka, by teologia była interdyscyplinarna (a nawet transdyscyplinarna) (Franciszek, 2017, 4c, 5), wskazane byłyby studia socjologiczne dotyczące percepcji i funkcjonowania atmosfer w przeżyciu religijnym – tak jednostkowym, jak i rodzinnym.

## Bibliografia

- Böhme Gernot, 1995, *Atmosphäre: Essays zur neuen Ästhetik*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main.  
 Böhme Gernot, 2006, *Architektur und Atmosphäre*, Brill: München.  
 Böhme Gernot, 2010, *Atmosfera, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, Marinotti: Cortina d'Ampezzo.  
 Brookman, W. R., 2015, *Orange Proverbs and Purple Parable*, Wipf & Stock Publishers: Eugene (OR).  
 Franciszek, 2016, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, w: *The Holy See* [online], dostęp: 29.12.2023, <[https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html)>.  
 Franciszek, 2017, *Konstytucja apostolska „Veritatis gaudium”*, w: *The Holy See* [online], dostęp: 29.12.2023, <[https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20171208\\_veritatis-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html)>.

<sup>6</sup> Cytat za: *Biblia Tysiąclecia*, wyd.5, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2000.

- Griffero Tonino, 2010, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Mimesis Edizioni: Rome-Bari.
- Kotler Philip, 1973–1974, *Atmospherics as a Marketing Tool*, Journal of Retailing, s. 48–64.
- Maier Roberto, 2011, *Esistere come abitare. La teologia in ascolto di Martin Heidegger e di Emmanuel Lévinas*, tesi di licenza alla Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale.
- Sawicki Łukasz, 2020, *The Spiritual Potential of Moods*, Global Journal of Human Social Sciences, 14(1), w: *GlobalJournalMassachusetts* [online], dostęp: 29.12.2023, <[https://socialscienceresearch.org/index.php/GJHSS/article/view/3310/3-The-Spiritual-Potential\\_JATS\\_NLM\\_xml](https://socialscienceresearch.org/index.php/GJHSS/article/view/3310/3-The-Spiritual-Potential_JATS_NLM_xml)>.
- Schaffer Raymond Murray, 1993, *The Soundscape: Our Sonic Environment and the Tuning of the World*, Destiny Books: Merrimac (MA).
- Schmitz Hermann, 2014, *Atmosphären*, Verlag Karl Abel: München.
- Schmitz Hermann, Müllan Rudolf Owen, Slaby Jan, 2011, *Emotions Outside the Box: The New Phenomenology of Feeling and Corporeality*, Phenomenology and the Cognitive Sciences, 10 (2), s. 241–259.
- Swaminathan Vanitha, 2009, *When Brand Personality Matters: The Moderating Role of Attachment Styles*, Journal of Consumer Research, 35(6), s. 985–1002; doi: 10.1086/593948.
- Tellenbach Hubertus, 2013, *L’aroma del mondo. Gusto, olfatto e atmosfere*, Marinotti: Cortina d’Ampezzo.
- Voorn Ronald J. J., 2013, *What’s this thing called love? Exploring the relationship between brand love, personality, and the propensity to anthropomorphize*. Master thesis, University of Twente.
- Wijaya Bambang Sukma, 2013, *Dimensions of Brand Image: A Conceptual Review from the Perspective of Brand Communication*, European Journal of Business and Management ISSN (Paper) 2222–1905 ISSN (Online) 2222–2839. 5. 55–65.

### The concept of ‘atmosphere’ as a perspective for the spiritual opening of the modern family

**Summary:** This text is an attempt to apply the concept of ‘atmosphere’, recently analysed in certain philosophical circles, to pastoral spirituality. To this end, the first part of the text will provide an overview of the understanding of the concept of ‘atmosphere’ itself. On this basis, the second part will show those aspects of this concept which can be useful in describing spiritual experience. In the last, third part, the possibilities and perspectives for using the spiritual ‘potential’ of the concept of ‘atmosphere’ in experiencing and shaping the spiritual experience of the family will be proposed – in existential as well as theological or pastoral aspects.

**Keywords:** atmospheres, spirituality, family, *Amoris laetitia*.



**Jarosław Babiński\***

Universidad Cardenal Stefan Wyszyński de Varsovia (Polonia)

## PERSPECTIVAS DE DESARROLLO DE LA ESPIRITUALIDAD ECOLÓGICA CRISTIANA

**Sumario:** Una consecuencia de la popularización del pensamiento proecológico es la demanda de construcción de una espiritualidad ecológica. En este contexto aparecen varios proyectos, contruidos con referencia a diversos conceptos filosóficos y religiosos. La espiritualidad cristiana ecológica postulada por el Papa Francisco parece ser una propuesta valiosa, interesante y atractiva. Importante en su construcción es la preocupación por crear una visión integral de la misma, teniendo en cuenta la especificidad de los planteamientos cristianos. Estos son:

1. el lugar distinguido del ser humano entre las criaturas, del que se deriva la responsabilidad y el cuidado del mundo
2. la naturaleza trinitaria de Dios que fundamenta la dialógica y la relacionalidad entre Dios, el ser humano y el mundo creado
3. el simbolismo de la liturgia eucarística, que muestra la comunión del mundo natural y la realidad sobrenatural
4. el valor ejemplar de la vida de los santos en la experiencia de lo Sagrado en la naturaleza y su contemplación como forma de descubrir a Dios.

**Palabras claves:** ecoteología, espiritualidad ecológica cristiana, relacionalidad en la ecología cristiana, hagiología en la espiritualidad, liturgia y espiritualidad.

Hoy en día, la ecología es uno de los conceptos más populares que señalan los problemas contemporáneos. Aunque nació en el ámbito de las ciencias naturales, nadie cuestiona que las cuestiones ecológicas sean abordadas por otras ciencias, incluida la teología. “Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus

---

\* Dirección: fr. dr. habil., prof. UKSW Jarosław Babiński, e-mail: jbabinski@wp.pl; ORCID: 0000-0002-1358-1516.

aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza” (Vaticanium II, 1965, n. 4). El postulado de construir una visión transdisciplinar del mundo, especialmente en lo que se refiere a las cuestiones medioambientales, encuentra un amplio reconocimiento y aceptación (Odum, 1982, p. 3; Poznański, 2019, p. 86–87). También hay lugar en ella para la ecoteología. Por ello, a nadie sorprende el esfuerzo por construir una espiritualidad ecológica. El hombre siempre tiene necesidades espirituales, es una de las dimensiones de su existencia (Hick, 2005, p. 35–36). El problema que esto plantea es la naturaleza de esta espiritualidad. Al igual que es posible construir diferentes visiones de la ecología, también es posible construir diferentes tipos de espiritualidad. Dado el constante interés de la Iglesia católica por las cuestiones ecológicas, este artículo explorará la posibilidad de construir una espiritualidad ecológica sobre la base de la doctrina cristiana.

## **1. La identidad de la espiritualidad medioambiental en el mundo contemporáneo**

La espiritualidad es actualmente un término poco claro, porque aparece en diferentes contextos y en relación con diferentes conceptos de comprensión de la realidad. Incluso acotando el problema de la espiritualidad a su relación con la ecología, la cuestión es muy amplia. En su sentido más básico, la espiritualidad es la referencia del ser humano de forma emocional-intelectual a la realidad de la trascendencia en el sentido más amplio. Puede entenderse como lo Absoluto (Dios o deidad) de una manera específica. De este modo, la espiritualidad se sitúa como parte integrante de la vida religiosa.

Sin embargo, ésta no es la única posibilidad que existe actualmente. La trascendencia también puede entenderse como una referencia a valores no religiosos. El pensador contemporáneo Luc Ferry propone llamar humanismo trascendental a esta forma de entender la trascendencia, sin referencia a Dios ni a la autoridad religiosa (Ferry, 1998, p. 172). Esto significa dividir los valores en dos tipos. El primer grupo está formado por los valores fundamentales, que regulan los principios básicos de la vida social y cuya validez suele encontrar legitimidad en la ley o la costumbre. Los segundos son los valores blandos. Incluyen actitudes recomendables, sugeridas pero no obligatorias. Son las virtudes que constituyen la esfera espiritual (Waloszcyk, 2016, p. 215). De este modo, la espiritualidad se separa de la religión. Pierde su relación con lo sagrado sobrenatural.

La separación de la espiritualidad de la religión y el reconocimiento de la autonomía de la espiritualidad se presentan como un gran éxito y una oportuni-



dad para construir la espiritualidad en una fórmula abierta, superando el marco de la religiosidad tradicional. Entendida así, la espiritualidad da la impresión de que se dan las condiciones para su recepción y acogida más amplias. Nace así una alternativa a una espiritualidad confesional, ligada a una doctrina religiosa específica. Se crea un espacio muy amplio que puede combinar muchas visiones del mundo y formas de interpretar la realidad. Esto se refleja en la amplia aceptación de la “fe sin pertenencia” individual y subjetiva, que es un conglomerado de elementos de moda, que inducen a la simpatía o que se demandan emocionalmente. Aquí no hay declaración atea, pero también hay una falta simultánea de declaración explícita de pertenencia a una religión concreta (Fiut, 2004, p. 166).

Es muy fácil convertir esta espiritualidad aconfesional en una espiritualidad ecológica haciendo hincapié en ciertos elementos característicos del pensamiento ecológico: en particular, el carácter sagrado de toda vida y la integridad del mundo natural. Tales elementos parecen vincular claramente las ideas de espiritualidad ecológica de la Nueva Era (New Age). De hecho, la espiritualidad de la Nueva Era es un conglomerado de elementos inconexos y aparentemente ajenos. Las propuestas espirituales de las religiones orientales hinduismo, taoísmo y budismo son de gran importancia aquí. El budismo, en particular, es relevante porque defiende la idea de la igualdad y el carácter sagrado de todas las formas de vida y el respeto que se les debe (Babiński, 2020, p. 195).

Sin embargo, este concepto también conlleva ciertos riesgos. Porque significa la pérdida del papel único del ser humano entre las criaturas. Deja de ser la “corona de la creación” para ser uno de tantos eslabones de la gran cadena de la vida. No hay ningún argumento que le conceda el derecho de dominar a las criaturas ni que justifique su capacidad de disfrutar de los bienes de la naturaleza o de someterla a sí mismo. Se cuestiona y rechaza el antropocentrismo, herencia de la tradición filosófica europea y de la concepción judeocristiana del ser humano. La consecuencia de ello es la devaluación del valor de la vida humana y la reducción de la divinidad trascendentalmente entendida a un elemento que se encuentra en el mundo natural circundante. En este contexto, las propuestas cristianas aparecen como una propuesta alternativa, todavía atractiva y valiosa. Una espiritualidad que olvida al Dios Creador lleva a adorar lo divino con poderes terrenales, o a colocarse en el lugar de Dios, hasta el punto de querer destruir la realidad creada por Él. La mejor manera de poner al hombre en el lugar que le corresponde es volver a recordar a Dios como único Creador y único Señor del mundo (Wałowska, 2018, p. 155).

Una espiritualidad ecoteológica, construida sobre la inspiración de la enseñanza de la Iglesia, puede considerarse una propuesta especialmente prometedora. Pues puede ofrecer una visión superadora coherente y divisoria de la praxeología cristiana en el contexto global de una crisis medioambiental y so-

cial única en la historia de la humanidad por su tamaño y alcance (Scarel, 2022, p. 58–59). El Papa Francisco describe el contenido de *Laudato si'* como una espiritualidad de la ecología (Francisco, 2013, n. 28). En el contexto de su enseñanza, hay que decir que la ecología integral y la espiritualidad de la ecología son dos categorías inseparables a la hora de abordar la cuestión del cuidado de la creación en clave de fe (Scarel, 2022, p. 66). Ciertamente, sin embargo, la propuesta del Papa Francisco no agota las posibilidades de construir una espiritualidad ecológica, ni representa una obra definitivamente cerrada en cuanto a posibles espacios de inspiración.

## **2. La relacionalidad como fundamento de la espiritualidad ecológica cristiana**

Dios creó al ser humano como parte integrante del mundo. Siendo, por tanto, por naturaleza unido al mundo y dependiente de él para su existencia, el hombre debe ser consciente de las tareas que le incumben en relación con el mundo. Una visión integral de la vida humana en este contexto significa “vivir con sencillez, en espléndida armonía con Dios, con los demás hombres, con la naturaleza y consigo mismo” (Francisco, 2015, n. 10). Esta actitud es descrita por el Papa Francisco como una espiritualidad ecológica (Machinek, 2021, p. 320). A su vez, el mundo, que es obra de Dios Trinidad, es una red de relaciones (Babiński, 2023, p. 9; Platovnjak, 2019, p. 80; Roque Junges, 2001, p. 123). La construcción de la espiritualidad cristiana exige la contemplación espiritual de este misterio, así como su acomodación racional en la percepción del mundo. Apoyándose en el misterio de la unidad de la Trinidad, el hombre debe vivir, en consecuencia, en comunión con Dios y con toda la creación (Francisco, 2015, n. 238–240).

Construir la armonía entre Dios y la persona humana significa identificar los factores que más intensamente la configuran. El Papa Francisco propone en este contexto reflexionar sobre los conceptos de sencillez y templanza. Son fundamentales para definir adecuadamente la relación entre las personas, y entre el ser humano, el mundo natural y Dios (Hadryś, 2016, p. 103).

La sencillez debe entenderse como una actitud espiritual que permite al hombre moderar sus deseos, poner límites a sus necesidades sin ningún sentimiento de pesar por no tener algo. Tal actitud es condición para experimentar la alegría y la acción de gracias por el don de Dios, realizado siempre de nuevo a través de la contemplación de la creación. La capacidad de renunciar a los deseos emergentes y de valorar los bienes que uno ya posee es una condición para la libertad interior y la alegría. Porque la sencillez proporciona una comprensión

más profunda y plena del mundo y de la existencia humana, eliminando la tristeza y el apego a los bienes de este mundo (por. Francisco, 2015, n. 222).

El desarrollo y el cultivo de una actitud caracterizada por la sencillez están condicionados por la práctica de la virtud de la templanza. Es esta virtud la que permite al ser humano construir correctamente su relación polifacética con el mundo. Es un requisito previo para superar la “obsesión por un estilo de vida consumista” (Francisco, 2015, n. 204, 222) que se promueve constantemente en el mundo. Experimentar la propia relación con el mundo que nos rodea nos hace conscientes de la abundancia de dones que hemos recibido y de nuestro potencial inherente para hacer el bien y comprometernos con el mundo. Las carencias identificadas a este respecto no deben dar lugar a un sentimiento de decepción o insatisfacción. Deben convertirse en un impulso para utilizar creativamente todo lo que Dios ofrece al hombre. En este contexto, la templanza significa hacer un uso racional y, a ser posible, completo de lo que uno tiene. Al mismo tiempo, conlleva una llamada a la creatividad en el uso de los bienes. El uso creativo de lo que el Creador da al ser humano significa utilizar el conocimiento del mundo: comprender los procesos y las leyes que lo rigen y tenerlos en cuenta en las actividades emprendidas en la vida.

El ser humano debe ser consciente de su impacto en el medio ambiente y viceversa. Esto es posible cuando permanece en una relación vivida activamente, observando constantemente las consecuencias de sus actos y el funcionamiento del entorno del que forma parte y que ha de cambiar creativamente, teniendo siempre en cuenta las leyes que lo rigen. Esto mejora la calidad de vida y la hace más intensa (Zalewski, 2017, p. 128).

Profundizar en la relación con el mundo se realiza de forma análoga a establecer relaciones interpersonales sinceras y duraderas (Francisco, 2015, n. 223). Relacionarse con la otra persona, manifestando moderación, se caracteriza por percibir su valor. Implica la consolidación y profundización de las relaciones existentes, así como el establecimiento de nuevos vínculos, teniendo en cuenta la riqueza personal de la otra persona. Cuanto más intensas son las relaciones humanas, más sensación de plenitud y satisfacción espiritual proporcionan. Una Cada persona es vista como un regalo complaciente: alguien que está ahí para mí, pero que al mismo tiempo también espera que yo “esté plenamente presente” y “viva plenamente” (Francisco, 2015, n. 226).

Esta relacionalidad de la existencia humana encuentra también su plenitud en la relación personal con Dios. El misterio del encuentro con Él tiene lugar en y a través del mundo en la perspectiva de la eternidad. Una visión de la vida humana en la perspectiva de la fe es completa cuando tiene en cuenta la perspectiva escatológica. La percepción del valor humano no puede reducirse a objetivos meramente inmediatos y temporales. La visión de la dicha eterna da

una perspectiva sobrenatural a las relaciones interpersonales y proporciona un impulso importante a la tarea común de someter la tierra a nosotros mismos. Esto significa superar el egocentrismo y la megalomanía y reconocer el potencial que representa la otra persona. Esto genera siempre una actitud de disposición a cooperar y suele ser un impulso importante para emprender acciones de crecimiento y desarrollo personal.

La espiritualidad debe ser siempre el resultado de una experiencia de contacto multidimensional con la realidad. A través de la experiencia de una relación con el entorno y de una presencia cercana tanto con el hombre como con Dios, el ser humano redefine continuamente su lugar en el mundo y hacia el mundo. La espiritualidad no está separada de las condiciones concretas de la vida humana. Se vive con y en ellas, en comunión con todo lo que nos rodea (Francisco, 2015, n. 19). Este contexto de ser hace que el ser humano tome conciencia de la responsabilidad que le incumbe y de las acciones que espera emprender (Scarel, 2022, p. 68).

La espiritualidad ecológica no sólo consiste en intensificar las relaciones, sino también en sanarlas. En este contexto, la cuestión fundamental es la de la conversión ecológica (Murad, 2022, p. 98), y así ver el problema del pecado ecológico. Es „un mal que demuele el mundo humano. Porque hace añicos todo el orden del ser creado, la armonía del hombre y del mundo, hace añicos la unidad de la comunidad humana, sí, la unidad en la persona humana misma, y finalmente lleva su fermento perturbador a toda la estructura de la vida y del mundo” (Bajda, 1995, p. 73; Lértora Mendoza, 2017, p. 207–208). Es fruto del egoísmo humano y de la falta de amor hacia el mundo (Pérez Prieto, 1999, p. 11). Su génesis es la incomprensión por parte del ser humano de su relación con la creación y de su tarea en el mundo. Cuando abusa de su poder o desobedece su vocación destruyendo el orden establecido por el Creador, comete un pecado que puede calificarse de ecológico.

Suscitar en el ser humano primero una conciencia de transgresión en cuanto a su relación con la naturaleza y las leyes de Dios que la rigen es un elemento esencial en la construcción de una espiritualidad ecológica. Descubrir la interrelación entre el ser humano y la creación debe llevar, como elemento integrante, al deseo formar un deseo consciente de sanar esta relación. Por ello, “es necesario fomentar y apoyar la »conversión ecológica« que, en las últimas décadas, ha hecho a la humanidad más sensible al peligro de catástrofe al que nos dirigíamos” (Juan Pablo II, 2001, n. 4; cf. Francisco, 2015, n. 58). La superación del pecado es la condición para sanar la relación entre el ser humano y la naturaleza. La superación de las malas pasiones en el ser humano y el esfuerzo por unirse a Dios son indispensables para que éste recupere su recta mirada y, en consecuencia, reavive en sí mismo una actitud de cuidado, respeto y amor

hacia ella, tratando de verla con los ojos de Dios (Carbajo Nuñez, 2019, p. 198; Murad, 2022, p. 104).

### **3. La liturgia eucarística como base para construir una espiritualidad ecológica**

La dignidad del mundo está ligada a la verdad de su creación por Dios, de su Redención y, en el futuro, de su transformación definitiva en una perspectiva escatológica, como “tierra nueva y cielo nuevo” (Ap 21:1). La fe cristiana, por tanto, subraya al máximo el valor de la realidad creada, pues es teofórica. Es la obra del Padre realizada por el Hijo en el Espíritu Santo. (Müller, 2016, p. 41). Dios, en la persona de su Hijo divino, ha entrado en la historia de la temporalidad, dándole un nuevo estatuto – en adelante todo lo que la constituye se transforma, participando en la construcción de la nueva Ciudad de Jerusalén (Hryniewicz, 1991, p. 463–464).

La ascensión por Cristo de la naturaleza humana significa la exaltación de la creación. Esto se manifiesta particularmente en los sacramentos de la Iglesia, en los que la materia se convierte en transmisora del misterio de salvación de Cristo y portadora de la gracia. Por la acción salvífica de Cristo, el mundo material recibe una nueva cualidad y se orienta hacia una realidad espiritual (Karczewski, 2016, p. 142). “Vino Cristo y el mundo todo fue redimido. Como el pecado invirtió todo el orden de las cosas, así Dios encarnado lo renovó y sanó todo. La bendición de Dios hecha presente y operante en Cristo ha restaurado el rostro divino de los hombres y de las cosas” (Grzeškowiak, 1980, p. 19). El destino común del ser humano y del mundo concierne a los efectos del pecado original, a la culpa y al castigo asociados a él, pero también a la participación en los frutos de la Redención: “la renovación del mundo ha quedado irrevocablemente establecida, y de algún modo real se anticipa ya en la temporalidad” (Vaticanum II, 1964, n. 48). Cristo resucitado salva a todo el universo, transformándolo en una nueva creación (véase Ap 21,23–24). También lo libera de las cargas causadas por el pecado original.

El Hijo de Dios resucitado, radiante de gloria y ascendiendo a los cielos (cf. Col 1,13), atrae a todo su cuerpo, la Iglesia, y a través de la Iglesia, a todo el universo, hacia una realidad nueva y gloriosa (cf. Col 1,18; Ef 1,22–23) (Karczewski, 2016, p. 142). Porque Cristo es el principio supremo del orden de la nueva creación, y es también su fin y término (Ratzinger, 2017, p. 411). La muerte y la resurrección de Cristo tienen, pues, una dimensión cósmica. En efecto, Cristo, mediante la solidaridad física con la creación, le concede la gracia de participar en su renacimiento y en su victoria. La resurrección inaugura

la renovación del cosmos, que alcanzará su forma definitiva en el cumplimiento anunciado de la historia al final del Mundo (Grzeškowiak, 1980, p. 20–21).

El desarrollo de la vida espiritual está supeditado a la vida sacramental, sobre todo a la Eucaristía. Los sacramentos son la manifestación de la transformación de la naturaleza y su incorporación a la mediación de la vida sobrenatural (Francisco, 2015, n. 238). Se utiliza en la liturgia de los sacramentos: “el agua, el aceite, el fuego y los colores se reciben con toda su fuerza simbólica y se unen para alabar a Dios” (Francisco, 2015, n. 235). La anticipación de la plenitud de la transformación del mundo material es la Eucaristía (Hadryś, 2026, p. 106). Cristo permanece presente en el mundo no sólo espiritual sino también materialmente. El sacrificio que establece expresa de manera coexistencial la relación entre Dios y la creación.

Los signos de la presencia de Cristo son el pan y el vino, es decir, elementos materiales que contienen los elementos de todo el cosmos. Además, hay una explicación particular de la cooperación del ser humano con la creación y de la misión del hombre de someter la tierra a sí mismo. Pues aquí la criatura (grano y uva), producida y elaborada por el hombre, se convierte en portadora de los misterios de gracia y presencia de Dios: „los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en el cuerpo y sangre gloriosos con la cena de la comunión fraterna y la degustación del banquete celestial” (Vaticanum II, 1965, n. 38). De este modo, el Resucitado permanece en una relación especial de intimidad con el ser humano y con todo el cosmos. La contemplación del mundo es contemplación del misterio de la Redención; es entrar en una relación especial con el Creador.

El pan y el vino son elementos del mundo material. Su utilización por Cristo como sustancia del sacramento de la Eucaristía revela la participación de la naturaleza material en el plan salvífico de Dios (cf. Jn 6,54). La naturaleza aparece como un medio de la acción del Creador, participa en la salvación y, por tanto, es digna de honor y respeto. La consecuencia natural es, pues, que el hombre debe tratar a la naturaleza como a una compañera. Dios, que con su Sangre y Carne se ha hecho parte del mundo material, así lo espera del hombre (Francisco, 2015, n. 235). De este modo, la realidad creada ha sido abrazada y transformada en su naturaleza más íntima. El pan y el vino transfigurados son una anticipación de la futura participación de la naturaleza en la gloria de Cristo resucitado y de la humanidad salvada. Al mismo tiempo, son una realización de la presencia permanente de Cristo en medio de la creación. La celebración de la Eucaristía es el anuncio de la presencia de Cristo en y para el mundo. Cristo, viniendo por su Espíritu y estando constantemente presente en el sacramento de la Eucaristía, actúa sin cesar en todos los elementos cósmicos, llenando el mundo de la gloria y de la energía de Dios (Czackowska, 1998, p. 67).

Al ofrecer pan y vino y estar en relación con el mundo natural, el hombre entra en contacto con Dios. Los elementos del mundo material permiten reconocer a Dios y establecer contacto con Él (Hadryś, 2016, p. 106). La celebración del sacrificio eucarístico muestra la unidad del mundo creado con el hombre. Aunque el ser humano es la corona de la creación, también muestra su dependencia de ella. Al ofrecer los dones materiales a Dios, el ser humano reconoce su dependencia del mundo: alimentos, agua y otros elementos materiales del mundo. Así, la celebración de la Eucaristía es, en este aspecto particular, un sacramento de unidad. Al celebrar la Eucaristía, el hombre reconoce su relación con el mundo natural y, al mismo tiempo, mediante su acción sagrada, lleva a cabo su santificación. De este modo, se manifiesta la solidaridad del ser humano con la creación, que, si se realiza siempre de nuevo, puede convertirse en el punto de partida para construir una integración cada vez más perfecta y completa.

El misterio de la Eucaristía revela el destino final de la materia, que tiene la posibilidad de participar en una existencia post-terrena, haciéndose a su manera partícipe de la Pascua eucarística. Cada Eucaristía celebrada prefigura el destino final del mundo y la transformación que tendrá lugar al final de la historia. En efecto, lo que se realiza en la celebración de la Misa con el pan y el vino afectará a toda la realidad existente. Será exaltada, renovada, divinizada y glorificada, y se convertirá en un cielo y una tierra nuevos (Hryniewicz, 1991, s. 488–491).

Porque si Cristo se ha unido a la creación, nada ni nadie puede ser privado de amor y respeto. Esto exige “renunciar a toda actitud agresiva y destructiva y adoptar una actitud de respeto por la dignidad de todo ser”. Si la historia de la salvación y la autoridad de Cristo tienen una dimensión “cósmica”, los creyentes están llamados a restablecer una auténtica solidaridad con la creación y a comprometerse auténticamente en su protección (Salvati, 2000, p. 238).

Dios es el garante del valor y del orden del mundo creado y redimido, que conduce constantemente hacia el cumplimiento último de su historia. El mundo es en todo momento escenario del desarrollo del misterio de la Redención, que se actualiza y realiza en los sacramentos de la Iglesia, especialmente en la Eucaristía. La participación en la Eucaristía, como signo real de la presencia de Cristo en el mundo, es un elemento indispensable para la construcción de la vida interior, así como para una espiritualidad con inclinaciones ecológicas (Müller, 2007, p. 132–133).

#### **4. La hagiología como oportunidad para desarrollar una espiritualidad ecológica comprometida**

Una habilidad especial consiste en ver a Dios en cada elemento, incluso el más pequeño del mundo. La historia de estos encuentros está registrada en la historia secular de la Iglesia. En muchos lugares es un registro de la sensibilidad de la Iglesia hacia la experiencia mística de la relación del ser humano con Dios y con el mundo (Hadryś, 2016, p. 107; Wałowska, 2018, p. 154). Así lo confirman la vida y las actividades de los santos de la Iglesia. Su vivencia de fe es siempre una concreción del modo en que las verdades de la fe se aplican al espacio de las opciones y los estilos de vida. Es una afirmación de las muchas oportunidades de inspirar la propia vida con el mensaje del Evangelio de Cristo. Esto también se aplica a las cuestiones ecológicas, incluida la construcción de distintas variantes de espiritualidad ecológica. La referencia a las personalidades de los santos Francisco de Asís y Juan de la Cruz parece la más fructífera en este contexto. Representan dos conceptos diferentes para la construcción de una espiritualidad ecológica, que se complementan y constituyen, en última instancia, un proyecto integral.

Siguiendo a un teólogo español contemporáneo, Xabier Pikaza, podemos describir la vivencia de San Francisco como una “mística de la fraternidad cósmica” (Pikaza, 2020, p.73). Significa una profunda unión con el mundo natural, un sentido de conexión y fraternidad con él. De la contemplación del orden, la armonía y la belleza del mundo natural fluye una actitud de gratitud hacia Dios Creador y de admiración por Su sabiduría y bondad manifestadas a través del mundo. El ser humano percibe las interrelaciones del mundo natural, dándose cuenta de la necesidad de tenerlas en cuenta en sus acciones. El uso de los bienes de la naturaleza debe tener en cuenta el bien de las demás criaturas. Según San Francisco, el ser humano permanece en una relación única con Dios. Contemplando el mundo natural, el hombre lo ve como un don y una tarea. Formando comunión con el mundo natural, el ser humano, a través de la creación y con la creación, adora a Dios (Warchoń, 2016, p. 82).

San Francisco, “reflexionando sobre el origen de todas las criaturas, avivaba cada vez más su piedad y llamaba a todas las criaturas, por pequeñas que fueran, hermanos y hermanas, porque sabía que junto con él procedían de esta única Fuente” (Francisco, 2015, n. 11). Todo es creación de Dios y, por tanto, merece respeto y trato fraterno. Esto implica una actitud de limitación de las propias necesidades y aspiraciones hacia la creación. El ser humano debe utilizarlos lo suficiente para asegurarse una existencia digna y realizar sus aspiraciones de forma reflexiva para minimizar su impacto negativo. El vínculo entre los elementos del mundo natural y el hombre no es sólo una cohabitación forzada,



sino una forma de realizar el plan de Dios. De este modo, desea animar al hombre a manifestar amor hacia el mundo. Es la manera de que el ser humano comprenda su lugar en la naturaleza, de que viva “con sencillez y en espléndida armonía con los hombres, así como con la naturaleza o consigo mismo” (Francisco, 2015, n. 10). También es una condición para el restablecimiento de la fraternidad original entre el ser humano y el mundo (Pikaza 2020, p. 78).

Juan de la Cruz, en cambio, „experimenta la íntima conexión que hay entre Dios y todos los seres (Francisco, 2015, n. 234). Al hacerlo, “siente ser todas las cosas Dios” (Francisco, 2015, n. 234). Francisco de Asís propuso una ecología mística fraterna. El mundo que admiraba se despliega ante sus ojos como espacio y camino de fraternidad, lugar de morada fraterna y de crecimiento personal. Juan de la Cruz va más lejos. Desarrolla una ecología del amor dentro del amor. Los elementos del mundo no dejan de ser hermanos y hermanas, pero se identifican para él con el Amado, que se revela ante sus ojos a través de la belleza del mundo (Pikaza, 2017, p. 178).

San Juan de la Cruz aboga por un cambio de perspectiva en la visión del mundo. No puede ser absolutamente antropocéntrica. Pues todo ha sido creado en Cristo, contemplado desde el principio por la gracia de Dios. No sólo el hombre, sino toda la creación es manifestación de la bondad de Dios y participa en su plan de salvación (Murad, 2020, p. 98). Por tanto, hay que introducir una “democracia” de todas las criaturas de Dios en lugar de la monarquía absoluta del hombre (Rodríguez, 1987, p. 109). La naturaleza es el espacio en el que se profundiza el pensamiento de San Juan de la Cruz y se constituye el diálogo con el cosmos. Se produce así un desarrollo de las ideas de San Francisco. Se pasa de una espiritualidad de la fraternidad cósmica a una espiritualidad del amor amado (Pikaza 2020, p. 73).

Dios se revela en sus obras. El hombre, observando el mundo, toma conciencia de lo mucho que está dotado. Sin embargo, en su contemplación de los dones de Dios, san Juan de la Cruz no se detiene en la criatura, sino en Aquel que los otorga. Lo importante no son tanto los signos cósmicos-los hermanos y hermanas de san Francisco-como el mismo Amado. El mundo de las criaturas es el lugar del encuentro y de la experiencia de Dios. San Juan de la Cruz no sale del mundo para encontrarse con Dios, sino que lo hace en el mundo, siguiendo el camino de profundizar el amor en el amor. Porque todo es amor, la presencia de Dios en el mundo, la presencia del Amado (Pikaza, 2020, p. 86).

## Resumen

La tesis de John Hick sobre la irreductibilidad de la espiritualidad en el ser humano parece acertada. En efecto, siendo seres pensantes, somos también seres espirituales (Hick, 2005, p. 35). El problema sigue siendo con qué se satisfará esta necesidad de espiritualidad. Hay muchas propuestas en el mundo contemporáneo. La cuestión de la posibilidad de construir una espiritualidad ecológica en relación con la doctrina cristiana, que aquí nos interesa, recibe una respuesta positiva en el contexto de los análisis realizados. Ciertamente, es posible construir una propuesta atractiva de espiritualidad ecológica cristiana. Ya se han hecho muchos intentos en este sentido. El llamamiento contenido en el magisterio del Papa Francisco a este respecto es ciertamente un impulso importante para actuar con mayor eficacia en relación con esta cuestión.

Parece importante utilizar lo que es específicamente cristiano, lo que constituye el valor de la fe cristiana. Hemos intentado mostrar aquí los aspectos más relevantes. Éstos son:

1. el énfasis en el papel único del ser humano entre las criaturas, que implica una responsabilidad especial respecto al mundo que le ha sido confiado y la configuración adecuada de sus relaciones con él
2. la concepción trinitaria de Dios, que implica una actitud de diálogo y una relacionalidad ampliamente entendida
3. la riqueza de la liturgia (especialmente la liturgia eucarística), que tiene el potencial natural de mostrar la relación de la celebración cultural-sacramental de los ritos religiosos con la realidad de la naturaleza y la comunión natural del mundo natural y la realidad de lo sagrado
4. la teología de los santos, que muestra la vivencia de la fe en sus dimensiones ecológicas y, a partir del ejemplo de la vida de los santos, construye caminos individualizados de espiritualidad.

Esto hace aún más necesario esforzarse por crear una espiritualidad ecológica específica, que conduzca en última instancia a un cambio positivo en el comportamiento de las personas y las sociedades. Una espiritualidad ecológica permite descubrir la misión y la vocación de ser defensor de la obra de Dios. La coherencia en este ámbito de compromiso puede convertirse en la motivación de la preocupación por seguir mejorando en las virtudes, lo que en sí mismo es también una condición para el compromiso con la actividad ecológica, que se traduce en una actitud de gratitud y desinterés.

## Bibliografía

- Babiński Jarosław, 2020, *Ekoteologia*, Aspra-JR y Wydawnictwo Instytutu Nauki o Polityce: Warszawa.
- Babiński Jarosław, 2023, *Ecological creatology in the perspective of the theology of the Trinity*, *Studia Ecologiae et Bioethicae*, vol. 21, no. 4, p. 5–14.
- Bajda Jerzy, 1995, *Grzech ekologiczny (Próba podejścia do zagadnienia)*, en: Bożena Wojtkiewicz (ed.), *Z człowiekiem i przyrodą (wreszcie) po ludzku*, Centrum Ekologiczno-Rekolekcyjne „Przymierze”: Wiselka, p. 71–80.
- Carbajo Nuñez Martin, 2019, *Pecado ecológico y reconciliación sacramental*, *Franciscanum*, vol. 41, no. 171, p. 193–212.
- Czaczkowska Iga, 1998, *Pomiędzy potopem a tęczą. Ekumeniczne studium integralności stworzenia*, Wydawnictwo KUL: Lublin.
- Ferry Luc, 1998, *Człowiek – Bóg czyli o sensie życia*, PIW: Warszawa.
- Fiut Ignacy, 2004, *Ekologia ducha. Zarys problematyki*, *Państwo i Społeczeństwo*, vol. 4, no. 2, p. 164–180.
- Francisco, 2013, *Evangelii gaudium. Sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*, LEV: Città del Vaticano.
- Francisco, 2015, *Laudato si' . Sobre la cuidado de casa común*, LEV: Città del Vaticano.
- Grześkowiak Jerzy, 1980, *Teologiczne przesłanki odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, vol. 27, p. 5–29.
- Hadryś Jacek, 2016, *Duchowość ekologiczna w świetle Laudato si' papieża Franciszka*, *Teologia i Moralność*, vol. 11, no. 1(19), p. 103–111.
- Hick John, 2005, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Hryniewicz Wacław, 1991, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, vol. 3, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin.
- Juan Pablo II, 2001, *El compromiso por evitar la catástrofe ecológica. Audiencia general (17.01.2001)*, en: *The Holy See* [online], acceso: 18.01.2024, <[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/2001/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_20010117.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117.html)>.
- Karczewski, Marek, 2016, *Biblijna teologia stworzenia jako źródło ekologii integralnej*, *Studia Elbląskie*, vol. 17, p. 135–146.
- Lértora Mendoza Celina Ana, 2015, *El respeto a la creación y el pecado ecológico. Una reflexión desde el franciscanismo medieval*, *Mediavalia Americana. Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval*, vol. 1, p. 202–221.
- Machinek Marian, 2021, *Czy Kazanie na górze ma wymiar ekologiczny? Przyczynek do duchowości ekologicznej*, *Studia Elbląskie*, vol. 22, p. 309–327.
- Müller Gerhard, 2007, *Msza Święta. Źródło chrześcijańskiego życia*, *Gaudium*: Lublin.
- Müller Gerhard, 2016, *Co oznacza, że Bóg jest Stwórcą?*, en: Jan Szyszko, Gerhard Müller y otros (eds.), *Zrównoważony rozwój w świetle encykliki Laudato si'*, Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej y Instytut św. Jana Pawła II „Pamięć i tożsamość”: Tuchów, p. 39–43.
- Murad Alfonso, 2022, *Janelas abertas. Fé cristã e ecologia integral*, Paulinas: São Paulo.
- Odum Eugene, 1982, *Podstawy ekologii*, PWRiL: Warszawa.
- Pérez Prieto Victorino, 1999, *Ecologismo y cristianismo*, *Sal Terrae*: Madrid.
- Pikaza Xabier, 2017, *Ejercicio de amor. Recorrido por el Cántico espiritual de san Juan de la Cruz*, *San Pablo*: Madrid.
- Pikaza Xabier, 2020, *Mística y Ecología. Papa Francisco, Francisco de Asís y Juan de la Cruz*, *Revista de Espiritualidad*, vol. 79, p. 47–86.
- Platovnjak Ivan, 2019, *The Ecological Spirituality in the Light of Laudato si'*, *Nova Prisutnost*, vol. 17, no. 1, p. 75–91.

- Poznański Jacek, 2019, *Ekoteologia przed i po encyklice „Laudato si’*, Studia Bobolanum, vol. 3, p. 71–92.
- Ratzinger Joseph, 2017, „Sól ziemi”, en: Krzysztof Gózdź, Marzena Górecka (eds.), *Opera omnia. W rozmowie z czasem*, vol. 13/1, Wydawnictwo KUL: Lublin, p. 201–415.
- Rodríguez José Vincente, 1987, *San Juan de la Cruz y la ecología*, Revista de Espiritualidad, vol. 46, p. 109–133.
- Roque Junges José, 2001, *Ecologia e criação*, Edições Loyola: São Paulo.
- Salvati Giuseppe Marco, 2000, *Chrystus – ośrodkiem kosmosu i historii*, en: Lucjan Balter (ed.), *Tajemnica Trójcy Świętej. Kolekcja „Communio”*, vol. 13, Pallotinum: Poznań, p. 232–241.
- Scarel Eduardo Agosta, 2022, *Procesos climáticos y responsabilidad de los cristianos. A la luz de la ecología integral y la espiritualidad de la ecología*, en: Román Ángel Pardo Manrique (ed.), *Cuidar la Creación: retos para una ecoteología. LII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA*, Universidad de Pontificia de Salamanca: Salamanca, p. 57–74.
- Vaticanum II, 1964, *Lumen gentium*, en: *La Santa Sede* [online], acceso: 18.01.2024, <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html)>.
- Vaticanum II, 1965, *Gaudium et spes*, en: *La Santa Sede* [online], acceso: 18.01.2024, <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html)>.
- Waloszczyk Konrad, 2016, *Duchowość ekologiczna – wartości i ograniczenia*, Diametros, vol. 9, p. 212–229.
- Wałowska Anna, 2018, *Elementy duchowości ekologicznej w encyklice papieża Franciszka Laudato si’*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego, vol. 38, no. 1, p. 147–157.
- Warchoł Paweł, 2016, *Ślady Boga w przyrodzie w pismach świętego Franciszka z Asyżu, świętego Bonawentury i świętego Jana Pawła II*, Polonia Sacra, vol. 20, no. 3(44), p. 81–98.
- Zalewski Sławomir, 2017, *Duchowość ekologiczna jako nowe ujęcie relacji z Bogiem, człowiekiem i przyrodą*, Roczniki Teologiczne, vol. 64, no. 5, p. 125–146.

## Perspektywy rozwoju chrześcijańskiej duchowości ekologicznej

**Streszczenie:** Konsekwencją popularyzacji myślenia proekologicznego jest postulat budowania ekologicznej duchowości. Pojawiają się w tym kontekście różne projekty, budowane w odniesieniu do różnych koncepcji filozoficznych i religijnych. Postulowana przez papieża Franciszka ekologiczna duchowość chrześcijańska wydaje się być propozycją wartościową, interesującą i atrakcyjną. Istotna w jej budowaniu jest troska o stworzenie jej integralnej wizji, uwzględniającej specyficzność ujęć chrześcijańskich. Są nimi:

1. Wyróżnione miejsce człowieka wśród stworzeń, z którego wynika odpowiedzialność za świat i troska o niego.
2. Trynitarność Boga będąca podstawą dialogiczności i relacyjności między Bogiem, człowiekiem i światem stworzonym.
3. Symbolika liturgii eucharystycznej, ukazująca komunie świata przyrody i rzeczywistości nadprzyrodzonej.
4. Egzemplifikacyjny walor życia świętych w przeżywaniu *Sacrum* w przyrodzie i jej kontemplacji jako drogi odkrywania Boga.

**Słowa kluczowe:** ekoteologia, chrześcijańska duchowość ekologiczna, relacyjność w ekologii chrześcijańskiej, hagiologia w duchowości, liturgia a duchowość.

## Perspectives on the development of Christian ecological spirituality

**Summary:** A consequence of popularization of pro-ecological thinking is the postulate of building ecological spirituality. In this context various projects are developed depending on different philosophical and religious conceptions. Christian ecological spirituality postulated by Pope Francis seems to be valuable, interesting and attractive proposition. The attempt to build an integral vision of it seems to be essential since it take into account its specific Christian character. The characteristic features of such ecological spirituality are:

1. The distinguished place of human being among creations, from which follows the responsibility and care for the world.
2. The Trinitarian character of God which is the basis of dialogical and relational character of intercourse between God and the created world.
3. The symbolism of the Eucharistic liturgy, which shows the communion of the natural world and sacrum.
4. Exemplar value of the life of the saints for the experience of the sacrum in nature and its contemplation as a way of discovering God.

**Keywords:** ecotheology, Christian ecological spirituality, relationality in Christian ecology, hagiology in spirituality, liturgy and spirituality.



Ireneusz Szczukowski\*

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy (Polska)

„NIC BYŁ, NIC NIE MIAŁ I NIC NIE MÓGŁ”.  
WOKÓŁ ASCETYCZNO-MISTYCZNEGO TRAKTATU  
*O GRUNCIE POKORY ZWANYM NIC*  
STEFANA KUCHARSKIEGO

**Streszczenie:** Celem niniejszego szkicu jest ukazanie najważniejszych wątków zarówno ideowych, jak i wyobraźniowych, które zostały zawarte w dziełku *O gruncie pokory zwanym Nic* Stefana Kucharskiego. Polski karmelita, posiłkując się znanymi tekstami (np. dziełami św. Jana od Krzyża), przede wszystkim koncentruje się na ukazaniu bytu człowieka jako całkowicie zależnego od Boga, które łączy z ascetyczną ideą samoprzezwyciężenia i pokory, o czym nie tylko mówił Kucharski w swych pismach, ale co zostało ukazane w przekazach hagiograficznych, eksponujących naoczny wymiar postulowanych wskazówek dotyczących dążenia do chrześcijańskiej doskonałości.

**Słowa kluczowe:** Stefan Kucharski, asceza, samoprzezwyciężenie, pokora, piśmiennictwo barokowe.

Piśmiennictwo zakonne doby potrydenckiej coraz częściej cieszy się zainteresowaniem uczonych nie tylko na obszarze poszukiwań z zakresu, mówiąc jak najbardziej ogólnie, teologii duchowości, ale i interdyscyplinarnie nastawionego literaturoznawstwa, które zmierza do pełniejszego i pogłębionego obrazu piśmiennictwa religijnego (jego różnych form genologicznych), będącego ważnym elementem XVII-wiecznej kultury. Również dzieła polskich karmelitanek i karmelitów stanowią dogodny punkt wyjścia dla badaczy, którzy często filologiczne dociekania łączą z mikroanalizami, mogącymi dać nieco bardziej pogłębiony obraz odczytywanych tekstów, które odgrywały ważną rolę w dyskursie religijnym doby baroku<sup>1</sup>.

---

\* Adres: dr hab. prof. ucz. Ireneusz Szczukowski, e-mail: iszczukowski@wp.pl; ORCID: 0000-0001-6520-2218.

<sup>1</sup> Warto w tym miejscu wskazać na przykładowe prace powstałe na kanwie literaturoznawstwa, które wyznaczyły sposoby interpretacji tekstów karmelitańskich w dobie polskiego baroku. Zob. np.: Czyż, 1984, s. 229–240; Kaczor-Scheitler, 2006a; Nowicka-Struska, 2008a; Nowicka-Struska, 2015b, s. 344–393.

Celem tego artykułu będzie przede wszystkim analiza traktatu „O gruncie pokory zwanym Nic” autorstwa karmelity bosego Hieronima Kucharskiego (ojca Stefana od Teresy) w kontekście przekazów hagiograficznych, eksponujących specyficzną drogę do świętości tego żyjącego w latach 1595–1653 zakonnika. Dodajmy, postaci niezwykle ważnej dla rozwoju myśli karmelitańskiej w Polsce, określanej mianem rodzimego Jana od Krzyża (Furmanik, 2002, s. 168)<sup>2</sup>. W tym artykule przedmiotem zainteresowania będzie to, co dyskursywne i zapisane w traktacie „O gruncie pokory...” oraz ślad biografii, teoria i praktyka, modus słowa i modus życia, które nie istnieją obok siebie, ale zawsze we wzajemnym zapętleniu leżą u źródeł wytwarzania tekstów.

Dociekaniom nad „O gruncie pokory zwanym Nic” towarzyszy podstawowe założenie traktujące utwory ascetyczno-mistyczne jako określone formy piśmiennictwa, w których przekazywanie idei nie istnieje zarówno „ponad” często zretoryzowanym (co było specyficzne dla XVII-wiecznej kultury słowa) sposobem konstruowania tekstów, jak i „obok” warstwy metaforycznej czy symbolicznych sposobów obrazowania. Z perspektywy badacza piśmiennictwa dawnego dzieła ascetyczno-mistyczne, wszelkiego rodzaju poradniki życia duchowego, sytuują się nie tylko w określonej sytuacji komunikacyjnej, ale ich autorzy odwołują się do mniej lub bardziej zdomowionych w tradycji kościelnej schematycznych i szablonowych sposobów rozumienia i wyrażania siebie, świata i Boga<sup>3</sup>.

Istotą traktatu „O gruncie pokory zwanym Nic” jest rozmyślanie nad regułami samowyniszczenia (zob. szerzej: Zawada, 2011b, s. 289–291; Wider, 1982, s. 427–452). Pojawiający się w dziełku Kucharskiego naczelny wątek *humilitas*, który, mimo że jest zakorzeniony w dyskursie ascetycznym – np. w pismach Jana od Krzyża, zwłaszcza w „Drodze na Górę Karmel”, zdradza swe indywidualne piętno. Czytając dziełko Kucharskiego, trzeba więc pamiętać

---

<sup>2</sup> Należy zaznaczyć, że pisma zakonnika przetrwały do naszych czasów w formie rękopisów, które zostały sporządzone przez siostry karmelitanki lub przez brata Kacpra od św. Trójcy, spisującego nauki i duchowe wskazówki Kucharskiego. Nie mamy zatem pewności, w jakiej sytuacji komunikacyjnej powstawały dostępne odbiorcy teksty, czy były one kopiowane z istniejących wcześniej rękopisów, zapisanych piórem Kucharskiego, czy były wygłaszane, a następnie spisywane przez oddelegowanych do tego zadania skrybów (Sopart, 2011, s. 21–23). W karmelitańskim „Konterfekcie życia przykładowego” czytamy: „Mądrości jego pełne są pisma [...] i księgi, w których są rzeczy tajemne i wysokie Ducha Bożego, z wielką jasnością z podziwieniem wszystkich, że straciwszy wzrok i władzę w rękach do pisania, od lat dwudziestu mógł tak wiele traktatów i książek złożyć, z samej pamięci, dyktując bratu Kacprowi od świętej Trójcy, manualiście swojemu, który mu przez te wszystkie lata [...] służył i pisał księgi o tym, co mu ociec Stefan powiadał” (Osmolski, 1747, s. 84).

<sup>3</sup> Warto w tym miejscu przywołać choćby dwie monografie pokazujące, jak dyskurs retoryczny wpływa na ustrukturyzowanie tekstów religijnych o proveniencji ascetycznej (Wichowa, 2012, Kaczor-Scheitler, 2016b). Badaczki dowodzą, że teksty ascetyczne nie są przezroczystymi przekazami prawd chrześcijańskich, ale często zbudowane są ze skonwencjonalizowanych toposów, mających swe zakorzenienie w określonych formach perswazji.



o funkcjonowaniu tego typu tekstów w wymiarze kościelnego języka, fundującego określone reguły wypowiedzi, które byłyby zrozumiałe dla odbiorcy (w tym przydatku potencjalnymi adresatami są współbracia zakonni). Używając innej formuły: to, co indywidualne – *itinerarium* własnego doświadczenia wewnętrznego nieodłączne od reguły naśladowana Chrystusa (o czym wielokrotnie pisał Kucharski i co też starał się praktykować w swym życiu, o czym świadczą przekazy hagiograficzne<sup>4</sup>) spotyka się z tym, co instytucjonalne – produkcją ogromu tekstów o pokorze, sławionej przez wszelkiej maści anachoretów i zakonników<sup>5</sup>.

Przed wszystkim polski karmelita dokonuje hermeneutyki zastosowanej kategorii w tytule swego traktatu. Owo „Nic” (wielką literę stosując za tekstem Kucharskiego) wydaje się nader interesujące dla Kucharskiego zarówno w kontekście filozoficznych wypowiedzi, jak i tekstów ascetycznych próbujących uchwycić i zdefiniować cnotę pokory. Ten splot różnych języków opisu zaznacza się w adaptowaniu charakterystycznego choćby dla dyskursu chrześcijańskiego przeciwstawienia bytu koniecznego i bytu przygodnego, wypływającego z interpretacji biblijnej frazy *Ego sum qui sum*, traktowanej jako samoobjawienie Boga, o czym pisali choćby św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu czy Mistrz Eckhart (zob. np. Swieżawski, 1995, s. 90–96). W traktacie Kucharskiego czytamy: „Rzekł Pan do św. Katarzyny Sienieńskiej: *Ja Jestem, który Jestem, ty jesteś która, nie jesteś*. Lubo jest ci co, człowiek stosowany do Boga albo do tego, co chce Bóg, aby człowiek był, więcej i raczej Nic nie jest, aniżeli jest” (Kucharski, 2011a, s. 294)<sup>6</sup>. Rozmyślanie o pokorze łączy się zatem z wniknięciem w położenie ludzkiej istoty, stworzonej z nicości i do nicości powracającej (Kucharski, 2011a, s. 293)<sup>7</sup>. Kondycja człowieka, przywołana stereotypowymi obrazami bańki mydlanej (*homo bulla*) czy ziarenka piasku, wpisywała się w stereotypowy tok rozważań o doskonałości bytu Boskiego i marności ludzkiego istnienia, którego kruchość przypieczętowała śmierć. Metafizycznej „słabości człowieka” przypisywano także brak możliwości poznania, bez udziału światła ludzka jednostka skazana jest na epistemologiczną nieprzejrzystość i błędzenie

<sup>4</sup> Zob. wspomniany już „Konterfekt życia przykładowego” oraz monumentalne dzieło F. Jaroszewicza, *Matka świętych Polska* (Jaroszewicz, 1767).

<sup>5</sup> Literatura dotycząca tej cnoty jest przeogromna (zob. np. Zawada, 2006a). Wskazuję na tego autora, gdyż jest on redaktorem serii „Źródła karmelitańskie”, w której ukazały się dzieła Stefana Kucharskiego.

<sup>6</sup> Ten sam cytat i zarazem pomysł interpretacyjny stosuje również karmelita w traktacie zatytułowanym „Baranek wielkanocny” (zob. Kucharski, 2011b, s. 105).

<sup>7</sup> Warto dodać, że w dziełku zatytułowanym „Egzercycja adwentowe na cztery niedziele” karmelita, owemu „nic” przeciwstawia „coś, które wszystko dobro niszczy” (Kucharski, 2011c, s. 76). U źródeł tego przeciwstawienia nie tylko leży ascetyka i mistyka, mówiące o porzuceniu wszystkich stworzeń dla Boga, ale też słynny 1 list św. Pawła do Koryntian: *Ale wybrał Bóg głupstwa świata, aby zawstydził mądre [...] i podle świata, i wzgardzone wybrał Bóg, i te, których nie masz, aby zniszczył te, które są* – 1 Kor, 27–28. Jako że w kulturze staropolskiej rozpowszechniona była Biblia w przekładzie Jakuba Wujka, sprawą oczywistą jest przywołanie cytatów z tej edycji (Wujek, 1999).

(odwołanie do augustyńskiej iluminacji) oraz permanentny stan grzeszności wobec Boga. Kucharski pisze: „...Czwarte Nic w człowieku: grzechowe, najgorsze, najgłębsze, najjadowitsze” (Kucharski, 2011a, s. 295).

Widzenie jednostki ludzkiej w kategoriach skończoności i przygodności stanowi punkt wyjścia do zaakceptowania własnej kondycji – radykalnie zależnej od Stwórcy. Kucharski powtórzy zatem za np. Henrykiem Suzo czy Janem od Krzyża, że rozpoznanie nicości w sobie kieruje w stronę „Boga bezmiernego i nieskończonego” (Kucharski, 2011a, s. 295). Odkrycie „Nic”, nie prowadzi człowieka do pustki, chyba że to „Nic” przemieni się w infernalną separację od Stwórcy (Kucharski, 2011a, s. 295–296), ale staje się doświadczeniem, które może otworzyć na Boga, pod warunkiem, że człowiek porzuci rzeczy tego świata<sup>8</sup>. Ta fundamentalna zasada mistyki chrześcijańskiej zostaje powtórzona przez Kucharskiego. Polega ona na nieustannym przekraczaniu tego, co skończone, które nie tylko zakrywa nicość bytu ludzkiego, ale daje iluzoryczne poczucie mocy i samostanowienia, bez odwołania do Stwórcy. Rzeczy stworzone zasłaniają owo „Nic” – „miejsce” spotkania z Bogiem. Porzucenie skończoności leży zatem u źródeł nauk Kucharskiego, powtarzającego w tej materii tradycję chrześcijańskiej myśli mistycznej<sup>9</sup>.

W omawianym traktacie polskiego karmelity słowem kluczowym dla zrozumienia tego tekstu jest nieustannie powtarzające się słowo „swojszczyzna”. Jest ono, można by rzec, odpowiednikiem nie tylko rozumianej w duchu św. Augustyna *amor sui*, tak mocno piętnowanej przez moralistów, ale wyznacza dyskursywny wymiar myśli Kucharskiego. Swojszczyznę należy rozumieć jako bycie u siebie, poruszanie się w zdomowionym świecie ustalonych wartości i znaczeń; swojszczyzna to, mówiąc językiem, Kucharskiego, „własne potrzeby”, dążenie do zachowania, bogactw, pozycji społecznej, pociechy płynącej z relacji z Bogiem<sup>10</sup>. Jest zatem największym wrogiem człowieka chcącego kroczyć drogą mistyków.

<sup>8</sup> Zob. np. „Kto więc miłuje stworzenie stanie tak nisko, jak to stworzenie [...]. Z tego więc powodu, dusza kochająca coś poza Bogiem czyni się niezdolną do przeobrażenia i czystego zjednoczenia z Nim. A ponieważ o wiele większa jest przepaść między stworzeniem a Stwórcą, niż pomiędzy mrokami a światłem, przeto wszystkie stworzenia ziemi i niebios w porównaniu z Bogiem są niczym. [...] Jeśli więc dusza żywi skłonność do stworzenia, jest w oczach Boga niczym [...], Nie może więc w żaden sposób taka dusza złączyć się z nieskończonym bytem Boga” (Jan od Krzyża, 2002, s. 29–30).

<sup>9</sup> Zob. szerzej np. interesujące uwagi dotyczące mistyki Mistra Eckharta i Jana od Krzyża (Kaźmierczak, 2009).

<sup>10</sup> Zob. np. „Te wszystkie delectacje lubo pociechy, tak koło cnót wszystkich węgielnych z przyległymi [...] i koło stopniów bogomyślności [...], ile sam Pan Bóg nie jest ich szczyrą i własną przyczyną, także samym i całym końcem, ale się w nich zawadza naszej swojszczyzny, w zażywaniu pociech i smaków naszych, pożytku naszego z nich, honoru, zasług większych, bogactw duchownych, chwały większej naszej, szczęścia i godności etc., wszystko to trzeba znieść w Nic obrócić, ogołocić i zaprzeczyć się tego” (Kucharski, 2011a, s. 315). Kategoria swojszczyzny pojawia się również w podobnych konfiguracjach znaczeniowych w innych tekstach polskiego karmelity (Kucharski, 2011b, s. 78, 97, 108; Kucharski, 2011d, s. 103).

Kategorii swojskości zostały przypisane te wartości, które liczyły się w świecie panów Pasków. W tekście, nawiązującym do znanych fragmentów „Drogi na górę Karmel” Jana od Krzyża (Jan od Krzyża 2002, np. s. 246–248, 281–285) pojawiają się dyrektywy wzywające do porzucenia trojakich dóbr: „dobra honoru, dobra bogactwa, dobra pociech” (Kucharski, 2011a, s. 304). Oto, co pisze o. Stefan: „Dobra honoru tak wyniszczaj, znoś i w Nic obracaj. Naprzód honor ciała, który możesz mieć z zacności familijnej, ze krwi wielkiej, z pokrewności z ludźmi możnemi, spowinowaceniem się familiami wielkimi, z starożytnością domu, ze krwi książęcej, senatorskiej, szlacheckiej, z urody abo z piękność ciała, abo męstwa, abo obyczajów politycznych i dworszczyzny, abo strojów bogatych, obycia, sług, barw z budynków pańskich [...], z bankietów i częstowań hojnych i ze wszystkich rzeczy, które do ciała należyć mogą...” (Kucharski, 2011a, s. 304). Fragment ten jest charakterystyczny dla wszelkich odmian praktykowania ascetyzmu – drogi oczyszczenia z wszelkiego przywiązania<sup>11</sup>. Ale czytając go uważnie, można dostrzec, że koresponduje on z ówczesną staropolską obyczajowością. Zastosowana enumeracja wydaje się nieprzypadkowa. Odzwierciedla bowiem język, za pomocą którego przedstawiciele szlachty dokonywali swoistej autoprezentacji (pochwała wielkich rodów), nieodłącznej od wszelkiej panegirycznej przesady, tak rozpowszechnionej w dobie baroku. „Honor ciała”, o którym pisze Kucharski, może wskazywać na określony porządek społeczny, ufundowany na dystrybucji dóbr i hierarchii ważności, z czego zresztą słynęła kultura staropolska.

Idąc tropem dziełka „O gruncie pokory zwanym Nic”, wyraźnie widać, że cnoty znane i pielęgnowane w społeczeństwie sarmatów, nie zyskały posłuchu u Kucharskiego. Co więcej, krytyce zostaje także poddane zamiłowanie do krasomówstwa nie tylko świeckiego, ale i kaznodziejskiego, czy też dążenie do sławy. W dziełku ascetycznym karmelity czytamy: „Honor rozumny lub dusze tak masz morzyć i w Nic obracać. Kiedy się w sobie dobywa, że jesteś coś i chcesz być abo masz nad innych dowcip dobry i wysoki, że pojętny, łączny, że umiętny w filozofij i teologij, że biegły w prawie, że dobrze radzi, że krasomówca piękny i mądry, że sposobny do porządkowania i gubernacyj, kiedy przez te lub inne przymioty rozumne szuka honoru, pokazania się ludziom i wystawienia swego rozumu abo dowcipu dla opiniej wielkich ludzi i żeby go poważali i zacz mieli nad innych godności, wszystko to trzeba wyniszczyć, zmazać z rozumu i woli” (Kucharski, 2011a, s. 305).

---

<sup>11</sup> W „Traktacie o modlitwie” Kucharski pisze: „Zatem potrzeba ten piasek z umysłu zebrać i wszystkie afekty honoru, lubo pychy i próżnej chwały znieść i zaprzeć się, także wielką estymacją i wagę o honorach, tytułach i respektach tego świata z rozumu wyniszczyć wysokiego trzymania o sobie, jako fałszu kłamstwa i próżności, które nam do prawdy zastępują” (Kucharski, 2011e, s. 230–231).

Podobnie jak w pierwszym cytacie nie tylko mamy do czynienia z dyskursem ascetycznym, ale też z jego akomodacją na obyczajowy i rodzimy grunt. Widoczne jest to, że Kucharski właściwie pisze o tych cechach czy umiejętnościach, które budowały szacunek i społeczną aprobatę zarówno wśród duchowieństwa, jak i ludzi świeckich. Oczywiście, zakonnik nie wzywa do przemiany struktury społecznej, ale ukazuje postawę, jaką winien przyjąć rycerz Chrystusowy, szukający nie dóbr tego świata, ale wytěżający swe siły w dążeniu do doskonałości, opartej na wzgardzie samego siebie (Kucharski, 2011a, s. 332–333).

Porzucenie „swojszczyzny” stanowi podstawę duchowego rozwoju, który zmierza w stronę wyniszczenia i ubóstwa: „Jednym słowem – pisze Kucharski – ma człowiek takie ubogie Nic mieć, żeby o sobie szczerze i w głębokości trzymał, iż Nic jest, Nic nie może, Nic nie umie, Nic nie ma, tylko szczyrą swoją nagość, próżność i przepaść ciemności” (Kucharski, 2011a, s. 335). Ta wskazówka będąca, można by rzec, podsumowaniem uwag o porzuceniu doczesnych splendorów, łączy się nieustannym nawoływaniem do praktykowania cnót pokory i ubóstwa. Omawiane dziełko jest zatem zapisem drogi mającej doprowadzić do zjednoczenia z Bogiem, zbiorem wskazówek skierowanych do współbraci.

Kucharski, dyktujący tekst swemu skrybie (pojawia się formuła „notuj”), z pewnością jawił się współbraciom jako mistrz życia duchowego, znający wszelkie pułapki czyhające na adeptów ćwiczeń duchowych. Cieszący się autorytetem wśród innych zakonników, nie pozostawił jednak żadnych zapisków autobiograficznych. W sukurs przychodzą tylko teksty hagiograficzne, próbujące przybliżyć biografię Kucharskiego. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że hagiograficzny dyskurs obrazuje polskiego karmelitę jako tego, który starał się wcielić w życie zasady ubóstwa i pokory, co więcej, który był znany ze swych ascetycznych czy pokutnych czynów.

Piszząc o hagiografii, trzeba zdawać sobie sprawę z konwencji wypowiedzi tej formy przekazu, z jej fikcjonalności i niejasnego statusu referencji, oscylującej między tym, co widzialne (dające się wpisać w schemat przedstawiania) i niewidzialne (rozgrywające się w intymnej relacji pomiędzy człowiekiem a Boskim „Ty”). W przypadku narracji o Kucharskim warto wskazać na zawarty w niej zobrazowany modus życia karmelity, który tak mocno łączył z dyskursem traktatu „O gruncie pokory zwanym Nic”.

Tak, jak już wspomniano, zachowały się dwa teksty drukowane ukazujące żywot Kucharskiego; jeden z nich został zamieszczony w „Konterfekcie życia przykładnego, z Ozdoby Karmelu zakonnego kopiowany” Tomasza Osmolskiego drugi znalazł się w „Matce świętych Polska” Floriana Jaroszewicza. Pierwszy z nich wpisuje się w rozpowszechnione w dobie staropolskiej formy gatunkowe zwierciadła, na co wskazuje sam tytuł (Kuran, 2018), drugi zaś eksponuje

postać świętego jako innego, wyróżniającego się spośród członków sarmackiej wspólnoty<sup>12</sup>.

Kucharski zarówno w „Konterfekcie”, jak i przede wszystkim w „Matce świętych Polsce” jawi się jako młodzieniec zafascynowany żywotami pustelników. To częsty i konwencjonalny wątek tekstów hagiograficznych, który wiązał się z zasadą *imitatio sanctorum*. Dążenie do samozaprzeczenia zaczyna się w opowieści o przyszłym świętym od naśladowania karmelitów i reformatów: „A widząc, że w tych dwóch zakonach boso i bez futra chodzą, począł tego próbować, i w najcięższe mrozy, wyszedłszy z domu [...], zewlokłszy sukienki, boso, bez czapki po śniegu i mrozie chodził” (Osmolski, 1747, s. 74; zob. Jaroszewicz, 1767, s. 377). Ten element opowieści hagiograficznej połączony został z ćwiczeniami w cnocie czystości: „Od młodości zaraz był wstydlivy i skromny, chroniąc się od białychgłów, aby czystość [...] wcale zachował” (Jaroszewicz, 1767, s. 377; zob. Ostolski, 1747, s. 74). Należy dodać, że antycypują one późniejsze akty pokutne Kucharskiego. Przyszły karmelita już za młodu wybrał trudną drogę redukcji naturalnych potrzeb wygodnego i bezpiecznego życia, które – jak pamiętamy – w traktacie „O gruncie pokory zwanym Nic” zostały nazwane „swojszczyzną”. Opuszczenie wszystkiego, co bliskie i znane wiąże się ze wstąpieniem do zakonu, mimo sprzeciwu rodziców, zwłaszcza matki, pragnącej mieć ze swojego syna „świecką pociechę” – jak zaznacza Jaroszewicz (Jaroszewicz, 1767, s. 377–378).

Takie nakreślenie początków świątobliwego życia zyskuje swe dopełnienie w obrazie postępowania Stefana – karmelity, słynącego z praktykowania cnoty pokory i ubóstwa. Mówiąc inaczej, inicjujący opis młodzieńczych zmagani Kucharskiego ze światem, w kolejnych partiach hagiograficznego tekstu będzie łączył się z kreacją świętego jako atlety Chrystusowego, który pragnie naśladować swego Mistrza. Polski karmelita chce bowiem odtworzyć w swojej biografii mękę Zbawiciela, jego życie ma stać się odbiciem życia Syna Bożego: „Pogardziwszy krwią i światem młody żołnierz Chrystusowy, przyoblekł zaraz na się zbroję i różne oręża duchowne, ostrego srodze umartwiania i wzgardy samego siebie [...]. Ubrał się w sukienkę wzgardzoną z samych łat i odmiennych płatków pozszywaną, nawieszał łańcuchów żelaznych i twarz osmoliwszy, koronę cierniową wdział na głowę, i prosił przełożonych, żeby go tak ubranego posłali do miasta żebrać jałmużny, osobliwie do matki” (Jaroszewicz, 1767, s. 390; zob. Osmolski, 1747, s. 76). Idea naśladowania przyjmuje, można by rzec, nie tylko performatywny wymiar, ale również parateatralny, co było czymś symptomatycznym dla kultury barokowej, odwołującej się do „oka” i „ucha”

<sup>12</sup> W szkicu tym nie będę dokonywał przeglądu podobieństw i różnic w sposobie portretowania Stefana Kucharskiego. Na temat techniki konstruowania świętości w dziele Floriana Jaroszewicza pisała Katarzyna Sokołowska (Sokołowska, 2008).

odbiorców<sup>13</sup>. Ekspozycja zakonnika wydaje się perswazyjnym przesłaniem, tekstem, który muszą odczytać wierni: „Tak bowiem Pan Bóg sporządzał, że ci co go najbardziej na świecie szanowali, ci mu największe urągania i psoty wyrażali jako głupcowi jakiemu [...]. Ta dobrowolna pogarda siebie samego w Stefanie, choć ludziom lekkim była przyczyną śmiechu i rozrywki, ale innym wielkiego podziwienia i zbudowania” (Jaroszewicz, 1767, s. 381; zob. Osmolski, 1747, s. 76)<sup>14</sup>. Uniżenie siebie, trzeba dodać poza murami klasztorными, aż po negację, wiąże się z naoczną prezentacją reguł wyniszczenia. Bohater opowieści staje się zatem głupcem w oczach świata – to także nieodzowny element praktyk ascetycznych. Po raz kolejny pojawia się zapis uniżenia o. Stefana: „Tak młody człowiek, tak fortunat, tak subtelnej kompleksyj, którego ludzie wszyscy kochali, bo było wejście jak anioł, tak się uniżył, i tak sobą wzgardził, matkę i pokrewnych zacnych opuścił, wszystkie rzeczy świata tego o ziemię uderzył [...]. W Krakowie ubrawszy się po żebracku i twarz sobie błotem oszpeciwszy chodził po mieście żebrząc [...]. U kościołów [...] stawał między ubogimi, mężnie zwyciężając samego siebie i honor świata depcząc [...]. Pragnął nad to, aby hyclikowie po mieście prowadzili i różgami siekli, ale mu tego nie chciano pozwolić” (Jaroszewicz, 1767, s. 383). Ten radykalny gest wzgardy siebie ukazuje ruch ku temu, co niskie i godne odrzucenia, który w chrześcijańskim świecie znaczeń paradoksalnie prowadzi ku wyniesieniu i odnowieniu<sup>15</sup>. Ujawnia także korelację między praktyką życia a głoszonymi zasadami w poradnikach ascetycznych. W omówionym tekście Jaroszewicza czytelnik może zatem dostrzec prezentację wizerunku świętego, zwyciężającego wszelkie pokusy i powaby doczesnego życia. Do głosu dochodzi przekonanie o wyjątkowości polskiego karmelity, który podąża za Chrystusem, by powtórzyć za samym dziełkiem „O gruncie pokory...”: „znieść i zniszczyć” wszelkie „bogactwa ciała, bogactwa honoru i bogactwa duchowne” (Kucharski, 2002a, s. 306).

Zasada *imitatio Christi*, której niemalże transgresyjny i widowiskowy charakter został tak mocno zaznaczony w tekście Jaroszewicza, jest nieodłączna od

<sup>13</sup> Warto w tym miejscu jako przykład wymienić jedno z ćwiczeń duchownych, o którym pisze Maria od Jezusa z Ágredy: „W porze posiłku wejdź do refektarza, lecz nie wchodź do środka, dopóki siostry nie znajdują swoich miejsc. Próg przekrocz zasłonięta i na kolanach; na znak przeoryszy uczyni umartwienie czy pokutę, za zezwoleniem kilkakrotnie wejdź z krzyżem na plecach [...]. Odstawiwszy krzyż powróć do refektarza, gdzie ponownie upadnij na kolana i na dany znak usiądź po posiłku na ziemi. Innym razem połóż się na ziemi krzyżem, w inne dni ucałuj stopy sióstr, a w jeszcze inne wstrzymaj pozycję krzyża” (Maria od Jezusa z Ágredy, 2019, s. 40).

<sup>14</sup> Warto dodać, że Stefan Kucharski pisze o „roztropności ciała”, która ma być „reformowana, lubo przemieniona w mądrość Krzyża i umartwienie [...]. Roztropność bowiem świata i ciała zasadza się na wielkiej estymacji rzeczy doczesnych, jako że srodze poważa wysoko posesyje wielkie, majątności, klejnoty, honory [...]. Mądrość zaś krzyżowa wszystko to ma za głupstwo i za gnój według Apostoła” (Kucharski, 2011f, s. 133).

<sup>15</sup> Nieprzypadkowo w pierwszym akapicie dziełka Stefana Kucharskiego „O gruncie pokory zwanym Nic”, pojawia się figura feniksa (Kucharski, 2002a, s. 293).

praktykowania reguł samowyniszczenia. W „O gruncie pokory zwanym Nic” pojawiają się zatem nawiązana do biblijnego wizerunku Hioba i Syna Bożego jako archetypicznych figur ogołocenia i nagości. Kucharski wskazuje: „Kiedy Job św. obaczył się tak zniszczonego i zepsowanego, tak na swej osobie, jak i na dobrach swoich, tylko mu sam konsens został wolny i żywy dla przykazania Boskiego, aby gwałtu większego nad siły cierpiał. Rozdzielił Job dobrze, co w nim było Boskiego od swojszczyzny i przez utrapienie poznał, że sam w sobie Nic był, Nic nie miał i Nic nie mógł” (Kucharski, 2002a, s. 328). Interpretacja polskiego karmelity to kolejna próba odsłony sensów biblijnej księgi, chętnie wykorzystywanej w kulturze baroku (zob. Künstler-Langner, 2000). Nie zmierza jednak w stronę teodycalnych pytań o zło i cierpienie, ale zdecydowanie wpisuje się w rejestr tak ważnej w dziełku Kucharskiego idei wzgardy siebie. Egzystencjalna nagość Hioba to metafora prawdy o człowieku, który wszystko zawdzięcza Bogu.

Ogołocenie, wyniszczenie to dwa podstawowe pojęcia, po które sięga polski karmelita. Za ich pomocą przybliża odbiorcom znaczenie męki Chrystusa: „Wyzuł się z pociech, a obrócił w Męża boleści, gorzkości nasycenia, despektów i w szczyre ubóstwo, Nic sobie nie przypisując ani przywłaszczając, tylko samemu Bogu wszystko przyznawając i przywracając, aby przez to Nic swoje i ubóstwo nagie Bóg w nim był wszystko we wszystkim. Co większa, nie tylko honor, bogactwa i pociechy od siebie oddalił, ale też na ich miejsce za honor wziął wszystkie pełność konwentów, za bogactwa wziął wszystkie pełność ubóstwa nagiego na ciele i duszy, za pociechy wziął wszystkie gorzkości, boleści i męki wszystkich rodzajów z prześladowaniem od wszystkich stanów” (Kucharski, 2002a 330)<sup>16</sup>. Przekreślenie wszelkich dóbr doczesnych jest potwierdzeniem podążania za Mistrzem i Nauczycielem, którego krzyż – jak pisze Kucharski w zakończeniu swego dziełka stanowi „centrum Nic” (Kucharski, 2002a, s. 342). Kenoza nie jest jednak unicestwieniem, anihilacją, ale otwarciem na Boskość: „Niechajże człowiek robi na swoje w Nic obrócenie, Pan Bóg będzie robił na jego w Boga przemienienie” (Kucharski, 2002a, s. 331). Oto kluczowa wskazówka dla czytających dziełko Kucharskiego, a zarazem przypieczętowanie drogi negacji i wzgardy siebie jako jedynej wiodącej do wyniesienia i zjednoczenia z Ukrzyżowanym.

<sup>16</sup> Zob.: „Wyzuł się z państwa i panowania, i z potęgi, stał się najuboższym wszystkiego świata, nie mając gdzie głowy skłonić, obnażony na krzyżu [...]. I potęgi lubo możności tak się wyzuł wyniszczył, że lubo pokazał, iż jednym słowem nieprzyjacioły mógł i o ziemię zaraz uderzył, jednak potem żadnej mocy ani odporu w żadnym kontempcie, ani bólu przeciwko nikomu nie użył” (Kucharski, 2002b, s. 95).

\* \* \*

W niniejszym szkicu starałem się ukazać najważniejsze wątki ideowe, ale też wyobrazeniowe, które zostały zawarte w dziełku „O gruncie pokory zwanym Nic”. Kucharski, posiłkując się znanymi tekstami – choćby dziełami św. Jana od Krzyża, przede wszystkim koncentruje się na ukazaniu bytu człowieka całkowicie zależnego od Boga (wymiar ontologiczny), które łączy z ascetyczną ideą pokory i samoprzezwyciężenia. Idea ta została wyeksplikowana w swoim języku pojęć Kucharskiego, nieustannie wykorzystującego kategorię swojszczyzny, którą dookreśla mianem „honoru ciała”, „honoru rozumu” i bogactwa duchowego. Na drugim biegunie swojszczyzny karmelita sytuuje „Nic”, stanowiące fundament chrześcijańskiego życia, a które odnajduje w figurze Hioba i Ukrzyżowanego. Naśladowanie Syna Bożego jest zatem wejściem w przestrzeń symbolicznego samouniżenia, o czym nie tylko mówił Kucharski, ale co zostało ukazane w przekazach hagiograficznych, eksponujących naoczny wymiar postulowanych wskazówek dotyczących chrześcijańskiego *modus* egzystencji – drogi do zjednoczenia z Bogiem.

## Bibliografia

- Czyż Antoni, 1984, *Teksty mistyczne i ascetyczne wczesnego baroku (Wokół Magdaleny Mortęskiej)*, w: Barbara Otwinowska, Janusz Pelc (red.), *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich: Wrocław, s. 229–240.
- Jan od Krzyża, 2002, *Droga na Górę Karmel, Noc ciemna*, przeł. i oprac. Bernard Smyrak, Deagostini: Warszawa.
- Jaroszewicz Florian, 1767, *Matka świętych Polska albo żywoty albo żywoty świętych, błogosławionych, wielebnych, świątobliwych Polaków i Polek wszelkiego stanu i kondycji, każdego wieku, od zakrzewionej w Polsce chrześcijańskiej wiary, osobliwą życia doskonałością słynących*, t. 1, Drukarnia Stanisława Stachowicza: Kraków.
- Kaczor-Scheitler Katarzyna, 2005a, *Mistycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku*, Wydawnictwo UŁ: Łódź.
- Kaczor-Scheitler Katarzyna, 2016b, *Perswazja w wybranych medytacjach siedemnastowiecznych z klasztoru norbertanek na Zwierzyńcu*, Wydawnictwo UŁ: Łódź 2016.
- Każmierczak Zbigniew, 2009, *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistrza Eckharta i Jana od Krzyża*, Trans Humana: Białystok.
- Kucharski Stefan, 2011a, *O gruncie pokory zwanym Nic*, w: Kucharski Stefan, 2011, *Dziela*, t. 1–2, oprac. Maria A. Sopart, Wydawnictwo Karmelitów Bosych: Kraków 2011.
- Kucharski Stefan, 2011b, *Baranek Wielkanocny*, w: Kucharski Stefan, *Dziela*, t. 1–2, oprac. Maria A. Sopart, Wydawnictwo Karmelitów Bosych: Kraków.
- Kucharski Stefan, 2011c, *Egzercycja adwentowe na cztery niedziele*, w: Kucharski Stefan, *Dziela*, t. 1–2, oprac. Maria A. Sopart, Wydawnictwo Karmelitów Bosych: Kraków.
- Kucharski Stefan, 2011d, *Ćwiczenia na same dni uroczyste Narodzenia Pańskiego*, w: Kucharski Stefan, *Dziela*, t. 1–2, oprac. Maria A. Sopart, Wydawnictwo Karmelitów Bosych: Kraków.



- Kucharski Stefan, 2011e, *Traktat o modlitwie*, w: Kucharski Stefan, *Dziela*, t. 1–2, oprac. Maria A. Sopart, Wydawnictwo Karmelitów Bosych: Kraków.
- Kucharski Stefan, 2011f, *Ćwiczenia na same dni uroczyste Narodzenia Pańskiego*, w: Kucharski Stefan, *Dziela*, t. 1–2, oprac. Maria A. Sopart, Wydawnictwo Karmelitów Bosych: Kraków.
- Künstler-Langner Danuta, 2000, *Człowiek i cierpienie w poezji polskiego baroku*, Wydawnictwo UMK: Toruń.
- Kuran Michał, 2018, *Staropolskie wizerunki – cechy i klasyfikacja (zarys problematyki)*, w: Benadetta M. Puchalska-Dąbrowska i Elżbieta A. Jurkowska (red.), *Wzorce osobowe w dawnej literaturze i kulturze polskiej*, Wydawnictwo Prymat: Białystok.
- Maria od Jezusa z Ágredy, 2019, *Ćwiczenia duchowne w odosobnieniu*, przeł. Bartosz Wojnarowski, Wydawnictwo M: Kraków.
- Nowicka-Struska Anna, 2008a, *Ex fumo in lucem. Barokowe kaznodziejstwo Andrzeja Kochanowskiego*, Wydawnictwo UMCS: Lublin.
- Nowicka-Struska Anna, 2015b, *Duchowość i piśmiennictwo karmelitańskie w Polsce XVII i XVIII wieku*, w: Alina Nowicka-Jeżowa (red.), *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku*, Wydawnictwo UW: Warszawa, s. 344–393.
- Osmolski Tomasz, 1747, *Konterfekt życia przykładnego, z Ozdoby Karmelu zakonnego kopiowany*, Drukarnia Michała Józefa Antoniego Dyaszewskiego: Kraków.
- Sokołowska Katarzyna, 2008, *Świeckich drogi do świętości w hagiografii sarmacko-barokowej*, Wydawnictwo UAM: Poznań.
- Sopart Maria Anna, 2011, *O twórczości*, w: Stefan Kucharski, *Dziela*, t. 1, Wydawnictwo Karmelitów Bosych: Kraków, s. 21–31.
- Swieżawski Stefan, 1995, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Więź: Poznań.
- Wichowa Maria, 2010, *Dzieło Diega de Estella „O wzgardzie świata i próżności” jego w przekładzie ks. Augustyna Kochańskiego jako poradnik medytacji. Problemy komunikacji literackiej*, Wydawnictwo UŁ: Łódź.
- Wider Dominik, 1982, *Praktyka życia duchowego w ujęciu o. S. Kucharskiego (1595–1653)*, *Analecta Cracoviensia*, t. 14, s. 427–452.
- Wujek Jakub, 1999, *Biblia*, oprac. Janusz Frankowski, Vocatio: Warszawa.
- Zawada Marian, 2006a, *Podstawy architektury duchowej. Pokora*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych: Kraków.
- Zawada Marian, 2011b, *Wstęp do części III: asceza i konsekracja*, w: Stefan Kucharski, *Dziela*, t. 2, Wydawnictwo Karmelitów Bosych: Kraków, s. 284–295.

### **“He was nothing, had nothing and could do nothing”. Around the ascetic-mystical treatise “On the Ground of Humility Called Nothing” by Stefan Kucharski**

**Summary:** The aim of this sketch is to present the most important ideological and imaginative threads that were included in the work “On the Ground of Humility Called Nothing” by Stefan Kucharski. The Polish Carmelite, using well-known texts (e.g. the works of St. John of the Cross), focuses primarily on showing the existence of man as completely dependent on God, which he combines with the ascetic idea of self-overcoming and humility, which was not only mentioned by Kucharski in his writings, but it what was shown in hagiographic records, exposing the visual dimension of the postulated guidelines for striving for Christian perfection.

**Keywords:** Stefan Kucharski, asceticism, self-overcoming, humility, baroque writing.



**Sławomir Ropiak\***

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

## ŚWIĘTE MISTYCZKI W POLSKOJĘZYCZNYCH PIEŚNIACH LITURGICZNYCH WEDŁUG *ŚPIEWNIKA KOŚCIELNEGO* PO 2020 ROKU

**Streszczenie:** W ogólnopolskim wydaniu *Śpiewnika Kościelnego* ks. J. Siedleckiego znalazło się dziewięć pieśni zadedykowanych ośmiu świętym mistyczkom Kościoła rzymskokatolickiego. Są to: *Ozdoba Sieny*, ŚK, s. 635; *O święta Rito*, ŚK, s. 656; *Święta Brygido przesławna*, ŚK, s. 691; *Trzymając lampę płonąca*, ŚK, s. 733; *Bóg otoczył tak Faustynę*, ŚK, s. 755; *Święta Małgorzata, powiernico Pana*, ŚK, s. 758; *Tereso, zwiastunko*, ŚK, s. 759; *Żyjąc, Tereso, umierasz*, ŚK, s. 760; *Przed Niepokalaną klęczysz*, ŚK, s. 790.

Wspólnym motywem we wszystkich pieśniach jest podkreślana wyjątkowa miłość mistyczek do Pana Jezusa, ożywiająca wiarę modlących się katolików i pobudzająca ich do większej gorliwości religijnej. Częstym motywem jest wspomnianie męki Pana Jezusa, którą głęboko przeżywają mistyczki. Dzięki tym treściom wzmacniany jest ofiarny charakter Eucharystii, będący fundamentem dojrzałej duchowości.

**Słowa kluczowe:** pieśni liturgiczne, mistycyzm, *Śpiewnik Kościelny* Siedleckiego, Hildegarda z Bingen, Brygida Szwedzka, Katarzyna ze Sieny, Rita z Cascii, Teresa od Jezusa, Małgorzata Maria Alacoque, Katarzyna Labouré, Faustyna Maria Kowalska.

Nauczanie ostatnich papieży wskazuje na potrzebę badania i pielęgnowania spuścizny świętych mężczyzn i kobiet, którzy swym świadectwem życia przyczynili się do rozwoju chrześcijańskich wspólnot i kultury starego kontynentu (Benedykt XVI, 2011, n. 10–13). Pozytywnym odzewem na rosnącą cześć, okazywaną świętym kobietom, jest zamieszczenie dziewięciu pieśni zadedykowanych ośmiu mistyczkom Kościoła rzymskokatolickiego w 41. wydaniu *Śpiewnika Kościelnego* ks. Jana Siedleckiego – zwanego *Śpiewnikiem Siedleckiego*. Ubogacenie liturgicznego repertuaru pieśniowego współbrzmi z postulatem o większe korzystanie z „kobiecego geniuszu” (por. Jan Paweł II,

---

\* Adres: ks. dr hab. Sławomir Ropiak, prof. UWM, e-mail: slawomir.ropiak@uwm.edu.pl, ORCID: 0000-0002-4123-9902.

1988, n. 30). Należy też podkreślić, że jest to nowe zjawisko, gdyż w poprzednim stuleciu, w zbiorze ks. J. Siedleckiego, nie było ani jednego utworu uwzględniającego chrześcijanki, które osiągały najwyższy poziom zjednoczenia duchowego z Bogiem i przeżywały różnego rodzaju nadprzyrodzone zjawiska (zob. Filek, 1985, kol. 154n.).

Przedmiotem analizy teologicznej i omówienia w poniższym opracowaniu, będą pieśni ku czci następujących świętych kobiet: Hildegardy z Bingen, Brygidy Szwedzkiej, Katarzyny ze Sieny, Rity z Cascii, Teresy od Jezusa, Małgorzaty Marii Alacoque, Katarzyny Labouré oraz Faustyny Marii Kowalskiej.

Badanie tekstów w zaproponowanych śpiewach, po uprzednim, krótkim przedstawieniu świętej, ma na celu uzyskanie odpowiedzi na następujące pytania: która z trzech cnót teologalnych jest najbardziej podkreślana u mistyczek; w czym wyraża się obłubieńczy charakter czczonych kobiet w ich relacji do Boga; co jest głównym przesłaniem ich duchowych przeżyć; w jaki sposób można określić odniesienie pieśni o świętych mistyczkach do liturgii? W podsumowaniu zostanie podjęta charakterystyka wspólnych i odrębnych treści o mistyczkach, w zreferowanych pieśniach.

### **Św. Hildegarda z Bingen, mądra panna z płonąca lampą**

Św. Hildegarda, dziewica i doktor Kościoła (1098–1179), czczona liturgicznie 17 IX, jest najstarszą z mistyczek, którą uwzględnił redaktor aktualnie obowiązującego wydania *Śpiewnika Siedleckiego*. Należy ona do grona najwybitniejszych kobiet średniowiecznej epoki i zasłynęła jako wizjonerka, reformatorka, wykładowczyni, dietetyczka i znakomita lekarka znająca się na ziołach, poetka oraz kompozytorka (zob. Matusiak, 2003; Bafia, 2020). Tworzyła sztuki moralne i intrygujące do dziś, różnorodne kompozycje muzyczne (zob. Czepkowska, 2022), wyróżniające się emocjonalnością i mistycyzmem, co było czymś nowym w stosunku do zasad obowiązujących w chorale gregoriańskim (zob. Hudek, 2015; Wiater, 2023). Według jej teorii, muzyka ma ważne znaczenie w liturgii, gdyż jako modlitwa przybliża człowieka do zbawienia. Na samym początku stworzenia Bóg uczynił człowieka zdolnym do współbrzmienia z nadprzyrodzonym światem, ale ludzie poprzez grzech pierworodny stracili czystość głosu. Dopiero ochrzczeni mogą na nowo śpiewać razem z chórami anielskimi, gdyż jako członkowie Kościoła są włączeni w mistyczne ciało Chrystusa (por. Urbanek, 2023a).

Przystępując do charakterystyki tekstu *Trzymając lampę płonąca* (ŚK, nr 518, zwr. 1–5, s. 733–734) należy zauważyć, że ta pieśń nie jest ściśle związana z omawianą osobą. Św. Hildegarda była przekonana o swojej muzyce, jako

zapisie wizji Boga, ale żaden z jej utworów nie został wykorzystany do liturgii w języku polskim, mimo, że w 2012 r. ta święta została ogłoszona przez Benedykta XVI doktorem Kościoła katolickiego jako czwarta kobieta w historii Kościoła (zob. Urbanek, 2023b).

Śpiewając pieśń *Trzymając lampę płonąca* wierni dowiadują się o istnieniu teologalnej miłości. Wzorem dla każdej czystej dziewicy, domyślnie także dla Hildegardy, jest „Maryja, Matka Jezusa” (ŚK, nr 518, zwr. 4). Ta, która ukochała Boga i „przyczynia się za ludźmi” (zwr. 4), daje „dziewiczej przykład miłości” (zwr. 4). Poprzez cnotę czystości święta kobieta, w tym przypadku Hildegarda z Bingen, „zasłużyła” (zwr. 2) na szczególne wyróżnienie, „by Oblubieniec [ją] wybrał” (zwr. 2) oraz zapracowała na zjednoczenie z Bogiem. Stąd „już jedno z Panem stanowi[sz]” (zwr. 2). Nagrodą dla dziewicy jest także radość ze zbawienia, a z nią także „cieszy się niebo” (zwr. 2).

Oblubieńczy charakter relacji z Bogiem wyrażają słowa o płonącej lampie dziewicy (por. ŚK, nr 518, zwr. 1). Występuje tu wyraźne nawiązanie do przypowieści Jezusa Chrystusa o pannach roztropnych i nierozsądnych (Mt 25,1–12). W tym przypadku domyślnie Hildegarda jest zaliczona do grona mądrych kobiet, czuwających i usługujących Oblubieńcowi. Skutkiem prawidłowej postawy jest zjednoczenie z Bogiem więzami miłości (por. zwr. 2), gdyż „Chrystus, Król wiecznej chwały, / poślubił ciebie na zawsze” (zwr. 1). Nazwanie Chrystusa Królem odsyła do starotestamentalnego psalmu, który opisuje uroczysty, weselny orszak (por. Ps 45(44),15). Również wspomnienie w hymnie Maryi Matki Jezusa (ŚK, nr 518, zwr. 4) nawiązuje do godów w Kanie Galilejskiej (por. J 2,1–11).

W pieśni nie ma oryginalnych treści charakterystycznych dla stylu życia tej zakonnicy i jej mistycznych przeżyć. Katolicy, modlący się za przyczyną Hildegardy, ogólnie wzywają ją jako świętą nauczycielkę wiary: „a teraz ukaż nam drogę” (ŚK, nr 518, zwr. 3); orędowniczkę: „modlitwą broń nas od złego” (zwr. 3); oraz obrończynię: „pomóż mężnie odpierać / przebiegłe ciosy szatana” (zwr. 3).

Pieśń jest przeznaczona na Mszę Świętą z formularzem o św. Hildegardzie, jako muzyczne opracowanie hymnu na Jutrznie z Liturgii godzin. Nie jest to więc oryginalny tekst ułożony na cześć tej mistyczki, ale ogólny utwór zdedykowany jej z tekstów wspólnych o dziewicach (LG IV, s. 1561). Analogicznie, jak w Eucharystycznym kanonie (por. I ME), także w hymnie została wspomniana Najświętsza Maryja Panna, która „przyczynia się za nami” (ŚK, nr 518, zwr. 4). Jej orędownictwo przynosi ulgę „doli wygnańców” (zwr. 4). Rola Najświętszej Maryi Panny ukazana jest w konwencji zgodnej z nauczaniem Soboru o Błogosławionej Dziewicy (zob. KK, rozdz. 8). Pieśń kończy się doksologią typową dla liturgicznych tekstów wychwalających czystość wiernej miłości:

„Niech Bogu w Trójcy jednemu / na wieki będzie podzięka / za serca wierne i czyste, / żyjące tylko dla Niego” (ŚK, nr 518, zwr. 5).

### Św. Brygida Szwedzka, mistrzyni z Bogiem przedziwnie złączona

Św. Brigida Szwedzka, zakonnica, patronka Europy (1303–1373) czczona liturgicznie 23 VII, urodziła się na zamku w Finstad koło Upsali. Od dziecięcych lat doświadczała mistycznych wizji, między innymi w wieku siedmiu lat ukazała się jej Matka Boża i złożyła na jej głowie tajemniczą koronę, trzy lata później przeżyła spotkanie z ukrzyżowanym Panem Jezusem, co wywołało w niej pragnienie umiłowania Go nade wszystko (zob. Kowalczyk, 2015). Wcześniej osieroconą Brygidę wydano za mąż w czternastym roku życia, co przyjęła jako wolę Bożą. Przez dwadzieścia osiem lat ofiarnie podejmowała zadania żony i matki, urodziła cztery córki i czterech synów. Jej mąż Ulf Gotmarsson wstąpił do zakonu cystersów w Alvastra, gdzie wkrótce zmarł (1344 r.) Owdowiała Brygida jeszcze bardziej zaangażowała się w życie apostołskie i służbę Kościołowi (por. Jan Paweł II, 1999, n. 4–5).

W słowach pieśni *Święta Brygido przesławna* (ŚK, nr 486, zwr. 1–4, s. 691–692) na pierwszy plan wysuwa się teologalna cnota miłości tej zakonnicy. Ta wyjątkowa święta jest „droga nam” (zwr. 4) i przez katolików „wielce kochana i czczona” (zwr. 1), gdyż „Boga nad wszystko kochała[ś]” (zwr. 2), „służąc Mu całym oddaniem” (zwr. 2), a „siła / Bożej miłości [ją] rwała” (zwr. 3).

Św. Brygida wyrażała swą miłość ku Bogu w praktykach religijnych i różnych ćwiczeniach duchownych, charakterystycznych dla średniowiecznej pobożności. Wędrowała do świętych miejsc w intencjach pokutnych: „wzdłuż i wszecz przemierzyła, / jako pątniczka wytrwała, / drogi pielgrzymie” (ŚK, nr 486, zwr. 3). Ona „w swoim życiu umiała[ś] / łączyć modlitwę z działaniem” (zwr. 2). Niezwykle cenioną formą nadprzyrodzonej miłości była posługa charytatywna, „dla ubogich wciąż miała[ś] / serce i ręce otwarte” (zwr. 3).

Mimo, że św. Brygida żyła w sakramentalnym małżeństwie, w pieśni *Święta Brygido przesławna* opiewa się elementy jej duchowości o charakterze oblubieńczym z Bogiem. Jej wyjątkowa miłość sprawiała, że była „z Bogiem przedziwnie złączona” (zwr. 1).

Osobista więź mistyczki z cierpiącym Jezusem Chrystusem została w pieśni przemilczana. Za to podkreślono, że Bóg ją „obdarzył obficie” (ŚK, nr 486, zwr. 1). W tym śpiewie ceniony jest sam fakt dialogu Świętej z Bogiem, bez wchodzenia w ich treść. Bóg, podobnie jak czyni to oblubieniec wobec oblubienicy, „swe tajemnice odsłaniał” (zwr. 1). „Jezus przed [nią] otworzył / Serca

swojego skarbnicę, / a przenajświętszy Duch Boży / obrał [ją] za powiernicę” (zwr. 2). Relacja Mistyczki do Boga była żywa i dynamiczna, silnie wpływająca na jej zewnętrzną aktywność. Sam Bóg pouczał ją, „kierował [jej] życiem, / ważne [jej] zlecał zadania” (zwr. 1).

Miłość Brygidy do Jezusa wyrażała się we wdzięczności i pragnieniu, by także inni ludzie otworzyli się na Odkupiciela. Jej dążeniem było pobudzić ludzi do umiłowania Chrystusa, „by rozgrzać świat ten nieczuły” (ŚK, nr 486, zwr. 4). W omawianej pieśni nie ma szczegółów dotyczących głównych przesłań i duchowych przeżyć mistyczki. Ogólnie stwierdza się, że Brygida została spuścizną ascetyczną, „z przeżyć swoich spisała[ś] / piękną niejedną nam kartę” (zwr. 3).

Z życiorysu św. Brygidy dowiadujemy się, że założyła klasztory, między innymi w Vadstena w Szwecji oraz w Rzymie, dając początek rodzinie zakonnej pod wezwaniem Najświętszego Zbawiciela („brygidki”). Do swej córki, św. Katarzyny, opatki pierwszego klasztoru, pisała listy o tematyce ascetycznej, dzieląc się osobistym życiem wewnętrznym (Bcz, 07–23a). Znalazło to echo w słowach pieśni, że Brygida była „gorliwą twórczynią / nowej zakonnej reguły, / życia głębszego mistrzynią” (ŚK, nr 486, zwr. 4).

Pieśń o św. Brygidzie nie ma znamion liturgicznych, lecz posiada cechy typowe dla pobożności ludowej (zob. IoMK 2017, p. 5d). Słowa skierowane do tej mistyczki należą do grupy śpiewów błagalnych o orędownictwo: „Wspomóż swoimi prośbami / rzesze, co w ślady twe idą, / módl się do Boga za nami” (ŚK, nr 486, zwr. 4).

### **Św. Katarzyna ze Sieny, orędowniczka zgody i pokoju**

Katarzyna ze Sieny, dziewica i doktor Kościoła, patronka Europy (1347–1380), czczona liturgicznie 29 IV, to włoska mistyczka, pochodząca z wielodzietnej mieszczańskiej rodziny. Wyrosła w średniowiecznej, dominikańskiej duchowości. Od dzieciństwa była obdarzona wieloma nadzwyczajnymi łaskami i prowadziła kontemplacyjny tryb życia. Jako dwudziestoletniej dziewicy ukazał się jej Chrystus i objawił szczególną miłość przez mistyczny symbol małżeńskiego pierścienia. Pielęgnowała na modlitwie głębokie, osobiste zjednoczenia z Bogiem poza murami klasztoru, ale w ukryciu w „celi wewnętrznej”. Posłuszenie przyjmując Boże natchnienia, wykazała się niezwykłą aktywnością apostołską. Podejmowała istotne problemy kościelne i społeczne (por. Jan Paweł II, 1999, n. 6–7).

W pieśni *Ozdoło Sieny* (ŚK, nr 443, zwr. 1–5, s. 635–636) cnota miłości Katarzyny została ukazana na tle burzliwej epoki. „W trudnej epoce przyszło [jej] pracować, gdy brat na brata swą gotował broń” (zwr. 3). W warunkach

wzajemnej niezgody, trudno o uczuciową formę okazywania swej serdeczności, ale w pieśni podkreślona jest miłość Katarzyny. Wyrażała się ona w wielkim zaufaniu Bogu i w okazywaniu miłosierdzia wszystkim bliźnim (zwr. 4). Wymienione są piękne cechy jej mądrej miłości, wrażliwej na zło i przeciwstawiającej się wszelkim postawom wrogości. Znalazło to echo w słowach prośby: „I nas wśród mroków swą mądrością prowadź, / przed nienawiścią i niewiarą chron!” (zwr. 3). Nadprzyrodzona miłość Katarzyny wypływała z jej świętości. Kochając Boga zachęcała ludzi do zgody i wprowadzała pokój (por. zwr. 4). Postępowała zgodnie z biblijnym nauczaniem (por. Mt 5,7–9; 1 Kor 13,4–7; Ga 5,22; 2 P 1,5–7). W tym uważnym słuchaniu Słowa Bożego i wypełnianiu go, najpełniej wyrażał się jej obłubieńczy charakter relacji z Chrystusem. „Ducha Bożego światłem napełniona / zgłębiała[ś] prawdę Ewangelii słów” (ŚK, nr 443, zwr. 2).

Z życiorysu św. Katarzyny dowiadujemy się, że w wieku 7 lat złożyła Bogu w ofierze swoje dziewictwo i konsekwentnie pielęgnowała pokutne życie, początkowo w rodzinnym domu, a później od 1363 roku we wspólnocie Sióstr od Pokuty św. Dominika w Sienie (tercjarek). W omawianej pieśni nie ma odniesień do surowych praktyk ascetycznych stosowanych przez św. Katarzynę, które ukształtowały ją jako dojrzałą mistyczkę, takich jak: rezygnacja w wszelkich przyjemności, samotniczy tryb życia, wyczerpujące posty, ograniczanie snu, biczowanie się do krwi, wielogodzinne modlitwy oraz nocne czuwania, na których z dużą żałyłością rozmawiała z Chrystusem i Matką Bożą. Przemilczane są także nadzwyczajne łaski jakie otrzymała, to jest obrączkę na palcu, trwały znak mistycznych zaślubin z Chrystusem Panem oraz stygmaty Jego Męki w postaci krwawych promieni (por. Bcz, 04–29). W pieśni ku czci św. Katarzyny odniesiono się tylko do skutków jej bogobojnego życia, w którym trudziła się, „aby wiary ziarno / weszło i hojny przynosiło plon” (ŚK, nr 443, zwr. 5). Główne przesłanie dla współczesnych katolików sprowadza się do naśladowania jej we wprowadzaniu „zgody i pokoju” (zwr. 4). Katarzyna wychwalana jest jako święta i wybitna kobieta. Będąc obywatelką Sieny, jest tego miasta „ozdobą” (zwr. 1). Ponadto, do niej jako patronki Starego Kontynentu, katolicy śpiewają: „do ciebie prośby lud Europy śle” (zwr. 1). Czczona jest także jako opiekunka społeczności wierzących, którzy wołają: „miej nas w opiece” (zwr. 1).

Św. Katarzyna żyła tylko 33 lata, ale pozostawiła po sobie wiele cennych pism natchnionych wiarą i miłością, które kierowała do osób odpowiedzialnych za życie społeczne, między innymi do papieży. Współcześnie, nadal uznawana za moralny autorytet, pełni rolę nauczycielki i wychowawczyni, czego wyrazem są słowa: „Przemów dziś, święta Katarzyno, do nas, / swymi pismami i przykładem mów!” (zwr. 2).



Omawiana pieśń *Ozdobo Sieny* należy do grupy kompozycji charakteryzujących pobożność ludową. Wymiar nadprzyrodzony wynika z wiary modlących się, którzy troszczą się o zbawienie i zanoszą swe pragnienie w wezwaniu: „duże niech nie giną” (zwr. 1). Brakuje tu odniesień trynitarnych i eucharystycznych. Można tylko wskazać na ogólny wymiar komunijny (zob. Gogoła, 2003, s. 315) oraz elementy sugerujące związek z liturgią. Są to: eschatologiczna perspektywa ludzkiej egzystencji w słowach „spraw, niech nas ziemską nie usidli marność, / prowadź za sobą przed Wiecznego tron!” (zwr. 5) oraz błaganie „niech nas wspomaga wstawiennictwo twe!” (zwr. 1).

### Św. Rita z Cascii przyjmująca „cierpień krzyż”

Margherita Mancini, z domu Lotti, znana jako Rita z Cascii, zakonnica (ok. 1380–1457), czczona liturgicznie 22 V, to włoska święta, która żyła w Umbrii. W młodości została żoną i matką. Ofiarnie służyła rodzinie, cierpliwie znosząc przykrości i cierpienia. Wstąpiła do klasztoru augustianek, po śmierci męża i dwóch synów. Pozostawiła po sobie świadectwo heroicznej miłości do umęczonego Chrystusa, jednocząc się z Nim w cierpieniu i wytrwałej pokucie (zob. MRd, s. 19).

Powyższe, ogólne informacje, dotyczące życia tej mistyczki, znajdują odzwierciedlenie w tekście pieśni *O święta Rito* (ŚK, nr 460, zwr. 1–4, s. 656–357). W nakreślonym obrazie św. Rity, jej cnota miłości realizowana jest w kontekście wydarzeń rodzinnych. Tak więc, św. Rita, to „matk[oa] kochająca” (zwr. 1). Jej miłość wyrażała się w cierpieniu (zwr. 2) i w trosce o dzieci (zwr. 3).

Pasyjny charakter oblubieńczej miłości św. Rity względem Boga ukrywa się za zwrotami: „oblubienico droga” (ŚK, nr 460, zwr. 3) i „panno bolejąca” (zwr. 2) [mimo, że była wdową ?!]. Wprawdzie Rita złożyła ślub czystości jako zakonnica, ale dziewicą nie była, gdyż wcześniej była mężatką i matką dzieci (zob. Bcz, 05–22a). Przez konsekrację św. Rita stała się znakiem oblubieńczej miłości Chrystusa i Kościoła (zob. Jan Paweł II, 1996, p. 7). W akcie bezinteresownej miłości przyjęła od Umęczonego Jezusa „cierpień krzyż” (zwr. 2).

Wskazując na główne przesłanie w pieśni *O święta Rito*, które wynika z duchowych przeżyć tej włoskiej mistyczki, należy zauważyć powtarzający się motyw cierpiącej matki i pobożnej kobiety. Pieśń ku czci św. Rity nieco odbiega treścią od pozostałych utworów. Skomponował ją Jerzy Liber, długoletni organista w parafii św. Rity w Nowym Sączu (Malec-Suwara, 2019, s. 70). Jako człowiek świecki, ułożył tekst charakteryzujący się pobożnością ludową. Autor tekstu ukazał św. Ritę jako kobietę mocno doświadczoną przez życie, „która zna[sz] co rozpacz i co trud” (zwr. 1).

Obraz Rity nakreślony przez kompozytora, to święta, która „ukazuje[sz] wielkość Bożych łask” (zwr. 4); zatroskana opiekunka, która jako duchowa matka „dziatkom swym gotuje[sz] lepszy los” (zwr. 3); to także kochająca wychowawczyni młodego pokolenia, przed którą „dziś młodzież dorastająca, / pokornie składa swoich marzeń stos” (zwr. 3); oraz mądra nauczycielka, która „uczy[sz] nas jak przyjąć” cierpienia (zwr. 2).

Treść pieśni w porównaniu z tekstami liturgicznymi ma walor uzupełniający i pouczający. Niewiele bowiem można dowiedzieć się o św. Rycie, zarówno z tekstów własnych w Mszałe Rzymskim jak i Liturgii godzin, które wydrukowano dopiero w dodatkowych opracowaniach (zob. LGd, s. 155–157). Ludowy charakter pieśni wzmacniają wielokrotne prośby: „O święta Rito, orędowniczko nasza!” (ŚK, nr 460, zwr. 4); „upraszaj nam wszelkie łaski u Boga / i wskazuj ścieżkę do niebieskich wrót” (zwr. 1); „Wybłagaj nam u wszechmocnego Ojca, / byśmy umieli iść ku tobie wzwyż” (zwr. 2); „Swym wstawiennictwem u naszego Pana, / wyprasza pomoc przez twej chwały blask” (zwr. 4). W zaproponowanym śpiewie brakuje końcowej doksologii. Główne cechy św. Rity, które wspomniane są podobnie w liturgii, jak i w pieśni, to mądrość w życiu i mężne dźwiganie swojego krzyża, płynące z umiłowania cierpiącego Chrystusa (por. *Kolekta*, MRd, s. 19).

### **Małgorzata Alacoque – święta od Serca Jezusowego**

Małgorzata Maria Alacoque, dziewica (1647–1690), czczona liturgicznie 14 X, jest francuską mistyczką. Od dzieciństwa przejawiała wyjątkową miłość do Jezusa Chrystusa, któremu złożyła ślub dziewictwa już w wieku czterech lat. Z racji słabego zdrowia dopiero w dwudziestym czwartym roku życia wstąpiła do klasztoru Sióstr Nawiedzenia w Paray-le-Monial. Prowadziła bogate i intensywne życie wewnętrzne. Doznawała pouczeń dotyczących kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa, który sam się jej objawiał (zob. Bcz, 10–14b).

W pieśni *Święta Małgorzato* (ŚK, nr 538, zwr. 1–4, s. 758–759) nadprzyrodzona miłość tej mistyczki przejawiała się w jej odpowiedzi danej Bogu na otrzymane tajemnice: „Oto Serce, które ludzi ukochoło, / a wdzięczności od nich doznaje tak mało” (zwr. 2). Miłość Małgorzaty ma charakter ekspiacyjny. Reakcja tej świętej na usłyszane „orędzie” (zwr. 2), to oddanie się Panu, „aby przez [nią] rosła Zbawiciela chwała” (zwr. 2). Autor tekstu podziwia u mistyczki „miłość i pokorę” (zwr. 3).

Oblubieńczy charakter relacji Małgorzaty z Bogiem zrealizował się w jej zakonnych ślubach, lecz w pieśni ten eklezyjalny wymiar został przemilczany. W stosunku do mistyczki podkreślono, że została „powiernicą” Pana (zwr. 1).

Cechą, charakteryzującą zażyłość między dziewicą poświęconą Jezusowi Chrystusowi a Bogiem, są wyjątkowe łaski, gdyż poznała „miłości skarbnicę!” (zwr. 1). Jezus w mistycznym zjednoczeniu objawił jej „Boskie tajemnice” (zwr. 1).

Tekst pieśni poucza o głównym przesłaniu wynikającym z duchowych przeżyć tej wyjątkowej „Apostołk[oi] Pana” (zwr. 3). Otrzymała zadanie szerzenia kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa, co mocno podkreślają słowa: „Ty do wielkiej sprawy byłaś powołana” (zwr. 1). W pieśni jest bardzo mocno podkreślana symbolika serca. Chrystus Pan, który objawił Małgorzacie „Serce swe najświętsze” (zwr. 1) zapragnął „byśmy w każdej chwili” je czcili (zwr. 3) i „poznali głębię tej miłości” (zwr. 4). Święta Małgorzata wypełniła otrzymane polecenie nie tylko przekazując orędzia dotyczące okazywania czci Najświętszemu Sercu Jezusowemu, ale także sama stała się „wzorem” miłości i pokory dla modlących się do niej (por. zwr. 3).

Związek omawianej pieśni z liturgią jest słaby, można by określić jako domyślny. Brak doksologii, a utwór skierowany jest do Świętej, traktowanej jako pośredniczki i orędowniczki. Wyraźnie wskazują na to modlitwy: „Uproś nam u Boga, byśmy w każdej chwili / Serce Jezusowe w sercach naszych czcili” (zwr. 3) oraz „Niech twa prośba sprawi, święta Małgorzato, / by nas Bóg uchronił przed wieczną zaturą!” (zwr. 4). Pośrednio wspomniany tu kult Najświętszego Serca Pana Jezusa zakłada i ukierunkowuje na ofiarny i zbawczy charakter Mszy świętej. Ogólnie jednak tę pieśń, z racji samych słów, należy zakwalifikować jako śpiew kościelny, co także sugeruje pragnienie: „Niech poznają wszyscy głębię tej miłości, / dzięki której Jezus zgładził nasze złości” (zwr. 4).

### Św. Teresa od Jezusa zraniona miłością Chrystusa

Teresa de Cepeda y Ahumada, (1515–1582), to hiszpańska karmelitanka i mistyczka znana jako św. Teresa od Jezusa, dziewica i doktor Kościoła, czczona liturgicznie 15 X. Pochodzi z zamożnego, szlacheckiego rodu w Avila. Od dzieciństwa ukochała Chrystusa. Pod wpływem hagiograficznych lektur, w wieku siedmiu lat planowała z młodszym bratem wyprawę misyjną do Afryki, aby tam ponieść śmierć męczeńską (zob. Bcz, 10–15a). W jednej z pieśni znajduje się wspomnienie tego wydarzenia. Teresa od najmłodszych lat tak ukochała Jezusa Chrystusa, że pragnęła „krew swą przelać dla Niego” (ŚK, nr 539, zwr. 1). Po nieudanej podróży założyła w rodzinnym ogrodzie samotnię, aby tam naśladować pokutników i pustelników. Osierocona przez matkę w dwunastym roku życia wychowywana była przez augustianki, a mając dwadzieścia lat wstąpiła

do karmelitańskiego zakonu. Dojrzewając wewnętrznie przyczyniła się do reformy zakonu karmelitów bosych (żeńskich i męskich). Założyła siedemnaście klasztorów, pozostawiła bogatą literaturę, dotyczącą życia wewnętrznego (zob. Benedykt XVI, 2012, s. 5n).

W obydwóch pieśniach, na cześć św. Teresy od Jezusa: *Tereso, Boga zwiastunko* (ŚK, nr 539, zwr. 1–6, s. 759–760) oraz *Żyjąc, Tereso, umierasz* (ŚK, nr 540, zwr. 1–5, s. 760–761) opiewana jest jej wyjątkowa i nadzwyczajna miłość ku Bogu. Heroiczność jej cnót wyraża się w pragnieniu cierpienia z Chrystusem i śmierci, aby w pełni zjednoczyć się z Nim: „śmierć dla ciebie jest słodsza, / cierpienie bardziej pociąga” (ŚK, nr 539, zwr. 2).

Liczne, poważne choroby i dolegliwości ukierunkowywały Teresę na życie wewnętrzne. Miłość Teresy do Boga przejawiała się w zaufaniu Opatrzności i cierpliwym znoszeniu bolesnych doświadczeń. W wieku dojrzałym całkowicie oddała Bogu „swą duszę i serce” (nr 540, zwr. 1) i jako „ofiara miłości” (nr 539, zwr. 5) przylgnęła „sercem do Pana” (nr 539, zwr. 5). Nadprzyrodzona miłość Teresy charakteryzowała się głównie w czystości i świętości „jak czystej gołąbki” (nr 539, zwr. 3).

Oblubieńczy charakter relacji św. Teresy z Bogiem wyraża stwierdzenie: „Już słyszysz głos Oblubieńca: / o siostró” (nr 539, zwr. 4). Pojawia się tu aluzja do Pieśni nad Pieśniami, co zgodne jest z tradycją Kościoła w stosunku do dzievic poświęconych Bogu (por. PnP 2,8n).

Autor hymnu *Tereso, zwiastunko* nawiązał do jej pobytu w „Karmelu”, z którego została wezwana „na ucztę godów Baranka” (ŚK, nr 539, zwr. 4). W obu pieśniach przemilcza się jednak ogrom niezwykle trudnych faktów z działalności św. Teresy związanych z reformą zakonu i tworzeniem klasztorów według nowej reguły. Są tylko ogólne stwierdzenia: „Życie zbyt długie i gorzkie wygnanie, / zbyt ciężkie brzemie, które cię przygniata; / tylko nadzieja jest twoim pokarmem” (ŚK, nr 540, zwr. 2).

Główne przesłanie omawianych śpiewów koncentruje się na duchowych przeżyciach św. Teresy. Można nawet stwierdzić, że zarysowuje się pewna fascynacja nadzwyczajnymi łaskami i jej mistycznym cierpieniem (zob. Bartocha, 2021, s. 315–319). Ze słów pieśni dowiadujemy się, że Teresa „umiera[sz] zraniona / miłością Pana, który [w niej] mieszka” (ŚK, nr 540, zwr. 1). Rozmodlona Teresa jest „żarem palona tęsknoty nad siły, / co dzień czekając na odejścia chwilę” (nr 540, zwr. 3). Nadzwyczajnym przeżyciem Teresy jest zranienie jej serca „grotem serafina, / w ogniu miłości, mocniejszej od śmierci” (nr 540, zwr. 4). Cierpienie w ekstazie jest tak wielkie, że Teresa „śmierć już przeżywa[sz], by złączyć się z Bogiem, / lecz tym umiera[sz], że umrzeć nie może[sz]” (nr 540, zwr. 3).

Konanie św. Teresy opisane jest jako „słodkie” wydarzenie i końcowy akt oddania w miłości: „umierasz grotem zraniona / miłości Boga twojego” (nr 539,

zwr. 2); „Przyszła już wreszcie ostatnia godzina, / przebite serce grotem serafina, / w ogniu miłości, mocniejszej od śmierci, / znalazło pełnię Bożego pokoju” (nr 540, zwr. 4).

Kościół dostrzega pomoc w Teresie i ucieka się do niej „na drodze wiodącej” do świętości (por. nr 540, zwr. 5). Katolicy modląc się do wyjątkowej Patronki, mogą brać z niej przykład i uczyć się ożywiania nadziei chrześcijańskiej w trudach doczesnej ziemskiej egzystencji, gdy wydaje się, że życie jest „zbyt długie i gorzkie wygnanie”, a „ciężkie brzemie [...] przygniata” (por. nr 540, zwr. 2).

Po śmierci Teresy, jej „dusza w niebo wzleciała, / by tam zamieszkać na zawsze / w przybytku Bożej świętości” (ŚK, nr 539, zwr. 3). Odtąd dołączyła do grona zbawionych i cieszy się obecnością Jezusa, który jest „szczęście[m] wybranych” (nr 539, zwr. 6), a „dziewicze chóry [Go] wielbią; / śpiewając pieśni weselne / na wieki sławią [Jego] miłość” (nr 539, zwr. 6). W ten sposób postać Mistyczki została włączona w nurt uwielbiana Boga i eschatologicznej zapowiedzi „godów Baranka” (nr 539, zwr. 4). Jako dopowiedzenie należy nadmienić, że wśród karmelitanek znany jest utwór rozwijający motyw uczt (zob. *Rozkoszną ucztą mnie raczysz*, CD 2014, s. 13). Związek obu omawianych pieśni z liturgią jest oczywisty, gdyż tekst pochodzi z hymnów (LG IV, s. 1270–1271). Zjawisko to jest znane w polskiej praktyce muzycznej i kościelnej (zob. Janus, 2020, s. 282–283). Konsekwencją tego są doksologie wieńczące oba utwory: „Chwała niech będzie na niebie i ziemi / naszemu Bogu w Trójcy jedynemu” (ŚK, nr 540, zwr. 5).

### Św. Katarzyna Labouré, powiernica Maryi bez grzechu poczętej

Katarzyna Labouré, dziewica i zakonnica (1806–1876) jest czczona liturgicznie 28 XI. Jej postać odbiega w swej duchowości od pozostałych mistyczek. Na duchowość tej francuskiej szarytki miały silny wpływ objawienia maryjne, których doświadczyła w dwudziestym czwartym roku życia, gdy odbywała nowicjat w macierzystym domu Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo w Paryżu, przy ul. Rue du Bac (Bcz, 12–31a). Duchowość reprezentowana przez tę mistyczkę i wizjonerkę wpisuje się w nurt inspirowany prywatnymi objawieniami i rozkwitem mariologii chrystopotypicznej, ukoronowanej dogmatami: Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (zob. BF, n. 524–528; 1083–1086).

W pieśni *Przed Niepokalaną klęczysz* (ŚK, nr 564, zwr. 1–5, s. 790–791) ukazana jest osoba św. Katarzyny w perspektywie jej przeżyć mistycznych. Również u tej świętej dostrzega się dominującą rolę miłości. Ta teologalna cno-

ta rozmodlonej zakonnicy znalazła wyraz w pragnieniu i pełnieniu woli Bożej. Z analizy tekstu pieśni wyłaniają się wnioski, że miłość św. Katarzyny ku Bogu wyrażała się w słuchaniu głosu Pana (zwr. 2) i w wierności Bożej woli (zwr. 3). W codzienności życia zakonnego pełniła posługę miłosierdzia wobec chorych, pracując w paryskim hospicjum, co zresztą było zgodne z charyzmatem jej żeńskiego, katolickiego stowarzyszenia życia apostołskiego (zob. Rakocy, 2015, s. 50n). Echo aktywnego zaangażowania św. Katarzyny znajduje się w słowach pieśni, jednoznacznie określających ją jako świętą siostrę miłosierdzia i wzór „życia ukrytego” (ŚK, nr 564, zwr. 3) oraz w stwierdzeniach, że serce swe dawała Bogu, a ręce swe uświęcała pracą (zwr. 5) „w trudach życia codziennego” (zwr. 3).

Postawa św. Katarzyny nacechowana jest kontemplacją. To „wierna sług[a] Matki Niebios” (zwr. 2), „powiernica w szept Maryi zasłuchana” (zwr. 2). Na wzór Najświętszej Maryi Panny jest też „pokorna” (zwr. 2) i słuchająca „głosu Pana” (zwr. 2). Oblubieńczy charakter relacji z Bogiem Katarzyny Labouré wynika z racji jej ślubów zakonnych. Zastosowany w pieśni zwrot: „święta siostra” (zwr. 3), pośrednio wskazuje na ten nadprzyrodzony wymiar konsekracji i dziewiczej miłości, zgodnie z ogólnym nauczaniem Kościoła (zob. Jan Paweł II, 1996, p. 7, 22, 105).

Główne przesłanie duchowych przeżyć św. Katarzyny sprowadza się do zachęty, by tak jak ona ufnie wznosić oczy ku Matce Bożej i w Jej dłonie powierzać swój los (zwr. 1). Pieśń ma charakter pouczający i wychowawczy. Postać św. Katarzyny ukazana jest jako wzór w okazywaniu czci Matce Najświętszej. Powtarzającym się motywem jest modlitwa do św. Katarzyny, by była nauczycielką w wierze: „mów, jak słuchać głosu Pana” (zwr. 2); „ucz wierności Bożej woli” (zwr. 3). „Uczysz serce dawać Bogu, / ręce swe uświęcać pracą, / niech dewizy twej zbawiennej / nigdy w sercu nie zatracę” (zwr. 5).

W porównaniu z wcześniejszymi tekstami w pieśni *Przed Niepokalaną kłęczysz* brakuje motywu pasyjnego charakteryzującego duchowość mistyczek, mimo, że wspomniany „Cudowny Medalik” (zwr. 4) na rewersie posiada krzyż z napisem I. M. (*Immaculata Maria*) i dwa serca: Jezusa z cierniami oraz Maryi przebite mieczem (Bcz, 12–31). Autorka słów pieśni skupiła się na wybranej symbolice awersu przedstawiającego wizerunek Niepokalanej z wyciągniętymi ku ziemi ramionami i udzielającymi łaski.

Trudno jest dopatrzeć się związku pieśni z Eucharystią, mimo że została zakwalifikowana do wykonywania we Mszy św. W pieśni, Katarzyna potraktowana jest jako pośredniczka i do niej są bezpośrednio kierowane prośby. Brakuje tu odniesień trynitarnych i doksologii. Wychwalana jest sama mistyczka z podkreśleniem jej silnego związku z Najświętszą Maryją Panną. Tekst wprowadzie mieści się w katolickiej doktrynie dotyczącej czci okazywanej świętym,

ale odwołuje się do pobożności ludowej, w której przeważają uznanie i zachwyty nad cnotami wybrańców Bożych oraz powtarzają się różnorodne błagania zanoszone do nich o orędownictwo i pomoc „w trudach życia codziennego” (zwr. 3). Przekonującym wyrazem takiej postawy są słowa refrenu: „... prosim zatroskani, / [...] wstawiaj się za nami. / [...] za mnie, za świat cały, prośby swoje wznos” (ref.). Występuje tu także wiara w skuteczność wstawiennictwa św. Katarzyny, która „pełna Bożej mocy” (zwr. 1) „u Maryi wszystko może[sz]” (zwr. 4).

### Św. Faustyna Maria Kowalska, Apostolka Bożego Miłosierdzia

Helena Kowalska, dziewica (1905–1938), liturgicznie czczona 5 X, znana jako siostra Faustyna Maria ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia jest polską mistyczką. W zakonie przeżyła 13 lat, służąc Bogu i wspólnocie sióstr między innymi w Płocku, Wilnie i Krakowie. Prowadziła bogate życie wewnętrzne ożywiane przez wizje i objawienia głównie Jezusa (zob. Bcz, 10–05a). Heroiczność jej miłości stwierdzają słowa pieśni *Bóg otoczył tak Faustynę* (SK, nr 534, zwr. 1–4, s. 754).

Św. Faustyna „bezgranicznie” kochała Jezusa Chrystusa (zwr. 4). Oblubieńczy charakter relacji Faustyny z Bogiem wynikał nie tylko z jej ślubów zakonnych, ale i z wyjątkowej duchowej zażyłości zachodzącej między mistycznym Jezusem a konsekrowaną dziewicą. Mistyczka, pouczana przez ukazującego się jej Pana Jezusa i pod kierownictwem głównie bł. ks. Michała Sopoćki (zob. Ciereszko, 2002, s. 15), całkowicie i wzorowo ufała Bogu (por. SK, nr 534, zwr. 4).

U Faustyny podkreślana jest świętość miłości, jaka zachodzi między potężnym i doskonałym Bogiem a ukochanym przez niego stworzeniem. Bóg „otoczył [tak] Faustynę / swą światłością niepojętą” (zwr. 1). W oblubieńczej relacji inicjatywa miłości wychodzi od Boga. To On „na niebiańską wzniosł wyżynę / ukochaną swoją świętą” (zwr. 1).

Cechą wyróżniającą Faustynę od innych mistyczek jest położenie akcentu na postawę zaufania miłosierdziu Bożemu (zob. MRd, s. 60–61). Jej prosta miłość do świętego Oblubieńca wyraża się w pełnym oddaniu Mu i w całkowitym zdaniu się na Jego wolę. Zakorzenie takiej postawy dostrzega się w Pieśni nad Pieśniami (por. 8,6): „Ufność ponad śmierć silniejsza, / imię twoje wielkie, święte” (SK, nr 534, zwr. 3).

W krótkiej pieśni, zaproponowanej w *Śpiewniku Kościelnym*, mało miejsca poświęca się samej Świętej Zakonnicy, a więcej podaje się treści dotyczących objawienia i postawie, jaką katolik powinien przyjąć wobec Bożego miłosierdzia (por. Kowalska, 1993, s. 428n). Główne przesłanie duchowych przeżyć

sprowadza się do zadania otrzymanego przez Faustynę, której Pan Jezus „losy świata [jej] zawierzył, / w miłosierdzia swym ogromie” (zwr. 2). Autor pieśni stwierdza, że orędzie otrzymane przez Faustynę znalazło pozytywny odzew w katolickim społeczeństwie oraz uznanie u św. Jana Pawła II. Nawiązują do tego słowa: „W sercach naszych i papieża / wiara i nadzieja płonie” (zwr. 2).

W omawianej pieśni nie dostrzega się bezpośredniego związku z liturgią eucharystyczną. Tekst ma charakter chrystocentryczny w kontekście wzorowej postawy św. Faustyny. Jezus Chrystus wzywany jest jako Pośrednik i Dawca łask. Brak doksológii rekompensuje zwrot do Niego w błagalnej modlitwie: „Daj nam dzisiaj ufać Tobie / tak, jak ona Ci ufała” (zwr. 4).

### Zakończenie

Wszystkie wspomniane mistyczki odznaczały się świętością, którą Kościół potwierdził i włączył do katolickiego kultu należnego osobom wyniesionym do chwały ołtarzy. Dominującą cnotą charakteryzującą je, a wspominaną w pieśniach, jest nadprzyrodzona miłość. Przemilczanie wiary u mistyczek, która jest fundamentem życia chrześcijańskiego, została potraktowana przez autorów tekstów, jako rzecz oczywista, więc nie uznali, by o tym pisać. Natomiast występują prośby skierowane do świętych mistyczek o wzrost wiary lub pomnożenie gorliwości w służbie Bożej.

We wszystkich pieśniach, wprawdzie z różnym natężeniem, powtarza się motyw o oblubieńczym charakterze relacji z Bogiem i szczególnej więzi z Jezusem Chrystusem. Realizacja miłości mistyczek dokonywała się na drodze złożonych ślubów czystości. Sześć z nich było dziewicami poświęconymi Bogu, a dwie wstąpiły do zakonu jako wdowy. Także wyjątkowa miłość św. Katarzyny Labouré do Niepokalanej znalazła swoje zorientowanie w ślubach zakonnych i dziewictwie ofiarowanym Chrystusowi.

Zestawienie treści pieśni ku czci wyżej omówionych mistyczek umożliwia nakreślenie spójnego obrazu objawiającego się im Jezusa Chrystusa. Począwszy od średniowiecza, uwielbiony Chrystus ukazuje się wybranym powiernicom i apostołom, jako cierpiący i konający Oblubieniec. W czasach nowożytnych przyjmuje wyrazy miłości w formie kultu Najświętszego Serca. W epoce romantyzmu Niepokalana Dziewica staje się wzorem oblubieńczej miłości Kościoła do Chrystusa. W latach kończącego się drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa mistyczny Jezus przypomina się jako miłosierny Bóg przebaczący nawróconym grzesznikom.

To, co nadaje osobistego rysu poszczególnym mistyczkom wynika z ich głównego przesłania, które przekazują Kościołowi, w wyniku doświadczonych,



nadzwyczajnych, duchowych przeżyć. Ich głęboka miłość ku Ukrzyżowanemu uwrażliwia wspólnotę Kościoła na pasyjny aspekt miłości Boga do stworzenia. Dzięki tym treściom wzmacniany jest pośrednio ofiarny charakter Eucharystii jako fundament dojrzałej duchowości.

### Wykaz pieśni

- Ozdoba Sieny*, t. i m.: ks. S. Ziemiański SJ (Ś.G.), w: ŚK, nr 443, zwr. 1–5, s. 635–636.
- Przed Niepokalaną klęczysz*, t.: s. A. Hryciuk SM, m.: ks. M. Michalec CM (Siedl. 1987), w: ŚK, nr 564, zwr. 1–5, s. 791.
- Trzymając lampę płonącą*, t.: hymn brewiarzowy (L.G.), m.: ks. W. Kałamarz CM, w: ŚK, nr 518, zwr. 1–5, s. 733–734.
- Bóg otoczył tak Faustynę*, t.: M. Skwarnicki (Ś.G.), m.: ks. S. Ziemiański SJ (Ś.G.), w: ŚK, nr 534, zwr. 1–4, s. 754.
- Święta Brygido przesławna*, t. i m.: ks. S. Ziemiański SJ (Ś.G.), w: ŚK, nr 486, zwr. 1–4, s. 691–692.
- Święta Małgorzato*, t. i m.: ks. S. Ziemiański SJ (Ś.G.), w: ŚK, nr 538, zwr. 1–4, s. 758–759.
- O święta Rito*, t. i m.: J. Liber, w: ŚK, nr 460, zwr. 1–4, s. 656–357.
- Tereso, Boga zwiastunko*, t.: hymn brewiarzowy (L.G.), m.: ks. W. Kałamarz CM, w: ŚK, nr 539, zwr. 1–6, s. 759–760.
- Żyjąc, Tereso, umierasz*, t.: hymn brewiarzowy (L.G.), m.: ks. W. Kałamarz CM, w: ŚK, nr 540, zwr. 1–5, s. 760–761.

### Bibliografia

- Bafia Stanisław, 2020, *Hildegarda z Bingen 1098–1179. Nie o medycynie i muzyce*, Verbinum: Górna Grupa.
- Bartocha Waldemar, 2021, *Liturgia w relacji do duchowości i mistyki chrześcijańskiej*, Studia Elckie, t. 23, nr 3, s. 305–326.
- Benedykt XVI, 2011, *List apostolski „Porta fidei” (11.10.2012–24.11.2013)*, L’Osservatore Romano, wyd.pol., nr 12, s. 4–10.
- Benedykt XVI, 2012, *Doktorzy Kościoła*, Wydawnictwo: W Drodze.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, 1988, opr. Stanisław Głowa SJ, Ignacy Bieda SJ, Poznań.
- Brewiarz.czytelnia*, 2023, w: *Brewiarz.pl* [online], dostęp: 16.05.2024, <<https://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/...php3>>.
- Ciereszko Henryk, 2002, „*Bo na wieki Jego miłosierdzie (Ps 136)*. Ks. Michał Sopoćko o Miłosierdziu Bożym, Białystok.
- Czepakowska Iga, 2022, *Koncert pieśni św. Hildegardy z Bingen w wykonaniu Urszuli Psujek*, w: *Miasto i Gmina Jabłonowo Pomorskie* [online], dostęp: 11.09.2023, <<https://jablonowopomorskie.pl/asp/koncert-piesni-sw-hildegardy-z-bingen-w-wykonaniu-urszuli-psujek,41,artykul,1,12535>>.
- Filek Jacek, 1985, *Doświadczenie mistyczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin, kol. 154n.
- Gogola Jerzy Wiesław, 2003, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków.
- Hudek Wiesław, 2015, (red. nacz.), *Zeszyt naukowy festiwalu Fide et Amore*, Studia Hildegardiana Sariansia, nr 2.

- Jan Paweł II, 1988, *List apostolski „Mulieris Dignitatem”* (15 VIII 1988), Rzym.
- Jan Paweł II, 1996, *Adhortacja apostolska „Vita consecrata”* (25 III 1996), Rzym.
- Jan Paweł II, 1999, *List motu proprio ogłaszający św. Brygidę Szwedzką św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża Współpatronkami Europy* (1 X 1999), Rzym.
- Janus Katarzyna Joanna, 2022, *Łacińskie średniowieczne hymny i ich polskie przekłady w liturgii. Koegzystencja słowa i muzyki. Eksplicacja filologiczna*, *Liturgia Sacra*, t. 29, nr 1, s. 263–285.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja o muzyce kościelnej*, (14 X 2017), w: *Konferencja Episkopatu Polski* [online], dostęp: 31.01.2023, <<https://episkopat.pl/instrukcja-konferencji-episkopatu-polski-o-muzyce-koscielnej/>>.
- Kowalczyk Marta, 2015, *Święta Brygida Szwedzka i jej przesłanie religijne w świetle objawień zawartych w „Revelationes”*, Verbinum: Górna Grupa.
- Kowalska Faustyna, 1993, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w mojej duszy*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa.
- Liturgia Godzin*, 1984–1988, t. 1–4, Pallottinum.
- Liturgia Godzin. Dodatkowe teksty o świętych*, 2014, Pallottinum.
- Malec-Suwara Beata, 2019, *Pierwsze w Polsce Sanktuarium św. Rity*, Gość Niedzielny, nr 20, s. 70–73.
- Matusiak Błażej, 2003, *Hildegarda z Bingen. Teologia muzyki*, Wydawnictwo Haminy, Kraków.
- Misiurek Jerzy, 1996, *Wielkie mistyczki Kościoła*, Lublin.
- Mszal rzymski dla diecezji polskich*, 1986, Pallottinum.
- Mszal rzymski dla diecezji polskich. Msze własne o świętych. Dodatek*, 2008, Pallottinum.
- Pius IX, 1854, Bulla „*Ineffabilis Deus*” (08 XII 1854), w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. Stanisław Głowa SJ, Ignacy Bieda SJ, Poznań 1988.
- Pius XII, 1950, *Konstytucja apostolska „Munificentissimus Deus” (01.11.1950)*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. Stanisław Głowa SJ, Ignacy Bieda SJ, Poznań 1988.
- Chcę widzieć Boga. 500-lecie urodzin św. Teresy od Jezusa Doktora Kościoła. Album II*, 2014, Flos Carmeli, CD.
- Rakocy Waldemar CM, 2015, *Cudowny medalik*, Paulistki.
- Siedlecki Jan, 2020, *Śpiewnik kościelny*, W. Kałamarz CM (red.), cz. 1. Kraków.
- Urbanek Zofia, 2023a, „*Caly Kościół rumieni się z radości*”. *Hymn ku czci Maryi, napisany przez Hildegardę z Bingen*, w: *misyjne.pl* [online], dostęp: 11.09.2023, <<https://misyjne.pl/przerwa-artykul/cal-y-kosciol-rumieni-sie-z-radosci-poznaj-przepiekny-hymn-ku-czci-maryi-napisany-przez-hildegarde-z-bingen-wideo/>>.
- Urbanek Zofia, 2023b, *Hildegarda z Bingen. Kobieta, która zmieniła oblicze Kościoła*, w: *misyjne.pl* [online], dostęp: 05.10.2023, <<https://misyjne.pl/hildegarda-z-bingen-kobieta-ktora-zmieni-la-oblicze-kosciola/>>.
- Urbański Stanisław, 1999, *Teologia życia mistycznego. Studium polskiej mistyki (1914–1939)*, Warszawa.
- Wiater Elżbieta, 2021, *Mistyczki i wojowniczk. Kobiety, które zmieniły Kościół*, Wydawnictwo WAM: Kraków.

## Holy mystics in Polish-language liturgical songs according to the Church Songbook after 2020

**Summary:** Fr. J. Siedlecki's nationwide Church Songbook includes nine songs dedicated to eight saintly mystics of the Roman Catholic Church. These are: O ornament of Siena, ŚK, p. 635; O Saint Rita, ŚK, p. 656; Saint Brigid the Glorious, ŚK, p. 691; Holding the burning lamp, ŚK, p. 733; God surrounded Faustina in such a way, ŚK, p. 755; Saint Margaret, confidante of the Lord, ŚK, p. 758; Teresa, heraldess, ŚK, p. 759; Living, Teresa, you die, ŚK, p. 760; Before the Immaculate you kneel, ŚK, p. 790.

A common motif in all the songs is the emphasised exceptional love of the mystics for the Lord Jesus, which revitalises the faith of praying Catholics and stimulates them to greater religious fervour. A frequent motif is the recollection of the passion of the Lord Jesus, which is deeply experienced by the mystics. With this content, the sacrificial character of the Eucharist, which is the foundation of a mature spirituality, is reinforced.

**Keywords:** liturgical songs, mysticism, Siedlecki's *Śpiewnik Kościelny*, Hildegard of Bingen, Bridget of Sweden, Catherine of Siena, Rita of Cascia, Teresa of Jesus, Margaret Mary Alacoque, Catherine Labouré, Faustina Maria Kowalska.

### Wykaz skrótów

- BF – *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, 1988, opr. Stanisław Głowa SJ, Ignacy Bieda SJ, Poznań.
- Bcz – *Brewiarz.czytelnia*, 2023, w: *Brewiarz.pl* [online].
- IoMK 2017 – Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja o muzyce kościelnej*, (14.10.2017).
- LG I–IV – *Liturgia Godzin*, 1984–1988, t. I–IV, Pallottinum.
- LGd – *Liturgia Godzin. Dodatkowe teksty o świętych*, 2014; Pallottinum.
- MR – *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, 1986, Pallotynem.
- MRd – *Mszal rzymski dla diecezji polskich. Msze własne o świętych. Dodatek, wyd. 2*, 2008, Pallottinum.
- ŚK – Siedlecki Jan ks., 2020, *Śpiewnik kościelny*, pr. zb. red. W. Kałamarz CM, wyd. 41, cz. 1. Kraków.



Aleksandra Nalewaj\*

University of Warmia and Mazury in Olsztyn (Poland)

## IMAGE OF MARY OF BETHANY AN INSPIRATION FOR MYSTICISM

**Summary:** The purpose of this article is to attempt to interpret Mary's gesture at the feast in Bethany, that is, anointing Jesus' feet with precious nard and rubbing them with her hair (John 12:3). The act of Martha's sister and Lazarus is logically incomprehensible; moreover, it breaks the conventions of the time. In the following steps, we will discuss the closer and further context of the pericope John 12:1-11, followed by the ritual of anointing in the ancient world. Analysing the Johannine text from an exegetical and theological angle will allow us to reveal Mary's role in the narrative as servant and disciple. Recognising the bridal metaphor in John 12:1-11 brings out the meaningful depth of the text, its mystical dimension. In this light, the contemplative Mary appears as a representative of the Church, the bride of Christ the Bridegroom.

**Keywords:** Gospel of John, Jesus, Mary of Bethany, anointing of the feet, nard oil, the bridal metaphor.

Mary of Bethany is venerated as a saint by the Catholic Church and the Orthodox Church. On 26 January 2021, Pope Francis ordered Mary to be placed together with her siblings, Martha and Lazarus, in the general Roman Calendar, and their joint memorial falls on 29 July.

Mary of Bethany is a biblical figure. She is mentioned by the evangelists St. Luke (along with Martha; cf. Luke 10:38-42) and St. John (along with Martha and Lazarus; cf. John 11:1-53; 12:1-11). When, in Luke's account, Martha busies herself with the many household chores to receive Jesus with honours, her sister sits at the feet of the Visitor to absorb his word (Luke 10:38-42). Jesus, in the face of Martha's apparent opposition to her sister's passive attitude, explains that Mary has "chosen the best part", of which she will not be deprived (Luke 10:42). After all, this 'one' is enough. In John's Gospel, Mary appears twice, first in the account of the resurrection of Lazarus (John 11:1-53), then at the feast in Bethany (John 12:1-11). Where in the resurrection narrative the active Martha comes to the fore, in the anointing pericope the opposite is true.

---

\* Address: dr habil. Aleksandra Nalewaj, e-mail: [aleksandra.nalewaj@uwm.edu.pl](mailto:aleksandra.nalewaj@uwm.edu.pl), ORCID: 0000-0002-5440-0080.

The author emphasises Mary's attitude, barely mentioning Martha (Nalewaj, 2014, p. 145–146). It is worth noting that whenever the inspired authors mention Mary, it is always in direct contact with Jesus, at his feet (Luke 10:39; John 11:32; 12:3). This position is not without significance. In the biblical tradition, it symbolises the disciple of the Torah (Schneiders, 1982, p. 42).

The description of Mary's anointing of Jesus' feet at the reception in Bethany (John 12:1–11) is one of John's most surprising and mysterious texts. One does not, after all, rub in a costly perfume in order to immediately wipe them off, in addition with one's hair (Kitzberger, 1995, p. 580). The objection of Judas, who was present at the feast, seems understandable, but Jesus sharply rebukes the disciple by praising Mary's unusual behaviour. The purpose of this study is to try to answer the question of the meaning of the puzzle, even provocative act of the woman and her role in the narrative. Does the image of the silent Mary, bending over Jesus' feet to anoint them, contain a deeper meaning? Can it provide inspiration for mysticism?

### 1. The context of Jn 12:1–11

The solemn supper in Bethany prepared six days before Passover to celebrate the resurrection of Lazarus provides the immediate context for the description of Jesus' anointing (12:1–11). The information about the proximity of the annual feast is significant, integrating the event into the wider Passover context (v. 1). This is the third Passover explicitly marked by the evangelist. Where in the case of the two earlier Passovers in Jn 2:13 and 6:4 the term 'Passover of the Jews' appears, in 12:1 the term 'Passover' is left unspecified. Presumably the narrator wants to emphasise that we are dealing with a special Passover. This is the Passover of Christ (Mędala, 2010, p. 838).

The anointing narrative anticipates the description of the washing of the feet of Jesus' disciples on the eve of his passion and death (13:1–20).

The common elements are:

	John 12	John 13
– time of event:	learning six days before Passover	before Passover
– participants:	Jesus and the disciples	Jesus and the disciples
– feet:	Mary anoints Jesus' feet	Jesus washes the feet of the disciples
– wiping feet:	with Mary's hair	sheet
– objector:	Judas	Peter
– Jesus' departure:	"You do not always have me"	the hour of his departure from this world

Because of the similarities between the two events, Okure speaks of “a relay, as it were, of perfect love that boldly breaks with all conventions (12:3; 13:4–5.13)”. Mary of Bethany passes the baton to Jesus so that the latter will soon pass it on to His disciples (Okure, 2001, p. 1348)<sup>1</sup>.

The participants at the supper in Bethany are: Jesus, His friendly siblings and the disciple Judas. The ceremony betrays some eucharistic features. It has the character of thanksgiving for the resurrection of Lazarus, and Jesus is the guest of honour. This may have been the feast known in biblical tradition as *Havdalah*. It was celebrated at the end of the Sabbath with wine, amid fragrant herbs and light. The Hebrew term *havdalah* means ‘separation’/‘parting’ (de Vries Mzn., 1999, 106–107). As the Shabbat Queen has departed and the first three stars shining in the sky herald the beginning of a new week, Martha can minister at the table. However, in the absence of sufficient data on the celebration of *Havdalah* in the first century after Christ, no firm position can be taken on the nature of the banquet at Bethany (Brown, 1966, p. 447). Significantly, according to John’s chronology of the Passion (19:31), the feast prepared six days before the Passover falls on the first day of the week, i.e. Sunday. This is the time when the early Church celebrated the Lord’s Supper (Schneiders, 1982, p. 41–42).

## 2. The ritual of anointing in the ancient world

Anointing, the sprinkling and rubbing of the body or objects with oil or oils, was a well-known practice in the ancient world. The activity could have been cosmetic/hygienic, medicinal or religious in nature.

In Egypt, Greece and Rome, the heads of guests arriving at a party were sprinkled with fragrant oil. The anointing of the feet rather than the head, especially during a meal, was rather rare, although it seems more justified as it allowed the fragrance used to be inhaled (Keener, 2010, p. 863). Foot anointing is mentioned by: Homer (*Odyseja*, p. 292), Polybius (*Dzieje XXVI/1*), Petronius (*Satyrikon*, 70,8), as well as Aristophanes, Athenaeus, Pliny, Curtius (Coakley, 1988, p. 246–248). The author of the *Odyssey* describes an old woman who washed the title character’s feet and ‘rubbed them with greasy oil’. The earlier mention of bringing water to his feet makes it possible to assume that this is precisely the anointing of Odysseus’ feet. Curtius, citing the history of Alexander the Great and the customs of the kings of India, points out that the monarch’s feet, after removing his sandals, are drenched with fragrant oil. Athenaeus, on

<sup>1</sup> M. Biskup speaks here of “feminine genius”, which means sensitivity, empathy and attentiveness to the other: “Maria z Betanii, nie mogąc przewidzieć gestu Jezusa z Ostatniej Wieczerzy, wykonuje go wobec Jezusa, niejako pokazując, że rozumiała nauczanie Mistrza” (Biskup, 2023, p. 19).

the other hand, speaks of a certain custom prevailing among Athenians, especially those living in superfluity, who anoint 'even their feet with perfume' (Coakley, 1988, p. 247).

Biblical tradition bears witness to the use of fragrances for hygienic purposes after bathing, which demonstrated luxury and gave joy (Pauritsch, 2016, p. 786). The body was not anointed in times of mourning and as a sign of repentance (2 Samuel 14:2; Daniel 10:3). The soothing properties of oil meant that it was used in healing procedures (Luke 10:34; James 5:14). The anointing of the corpse (Mark 16:1) was one of the elements of the funeral ritual. The gesture showed respect for the deceased person; moreover, the fragrant anointing neutralised the bad smell of the decaying body. In the religious practice of Israel, the rite of anointing has an established place. Holy oil was used to anoint the heads of rulers, priests and prophets (cf. Exodus 29:7; Leviticus 8:12; 21:10; 1 Samuel 10:1; 15:17; 26:11.16; 2 Samuel 1:16; 2 Kings 9:3.6; Psalms 23:5; Matthew 6:17; Luke 7:46; also Polybius 26.1.13–14) and objects of worship (Genesis 28:18; Exodus 30:22–38).

The act of anointing kings was practised throughout the Orient. It was an essential element of enthronement, surpassing even the imposition of the royal insignia (Laws, 1997, p. 546). With the birth of the monarchy, the anointing ceremony was practised in Israel, as the history of Saul (cf. 1 Samuel 9:16; 10:1), David (cf. 2 Samuel 2:4; 2 Samuel 5:3 cf. 1 Samuel 16:13), Solomon (1 Kings 1:39) and other rulers attest. The anointing symbolised the monarch's special bond with Yahweh and the receipt of the gift of His spirit. Henceforth, the king became a holy person, God's 'anointed one', a mediator between God and the people (Nalewaj, 2017, p. 148).

### **3. John's description of the anointing at Bethany (John 12:1–11)**

The description of Jesus' anointing is reported by all the Evangelists, but because of the differences in the descriptions, there is no consensus among commentators as to whether the inspired authors had the same event or two others in mind (Mark 14:3–9; Matthew 26:6–13; Luke 7:36–38; John 12:1–11). According to Mark and the dependent Matthew, the act of anointing was performed by an anonymous woman in Bethany just before Jesus' death. In Luke's account, it was done by an openly sinning woman, and the episode took place in Galilee. According to some critics, Mark and John present the same story, but certain details in the fourth evangelist's account are the same as Luke's (Brown, 1966, p. 449–459). It remains an open question whether John drew on any original material or rewrote the synoptic source (Nalewaj, 2017, p. 132–135).



The fourth evangelist depicts the gesture of Martha's sister and Lazarus as follows: "And Mary took a pound of precious and noble nard oil (Gr. *myrou nardou*) and anointed Jesus' feet, and with her hair she wiped them. And the house was filled with the fragrance of the oil" (12: 3).

### 3.1. The true nard

The Greek term *litra* (Latin *libra*; pl. *pound*) is a unit of weight equivalent to 326, 4 g (Metzger, Coogan, 1997, p. 793). The amount of oil used by Mary to anoint Jesus' feet is enormous, ten times the content of the alabaster flask (about 30 g) referred to by the synoptics (Matthew 26:7; Mark 14:3; Luke 7:37). "Myrrh" (Gr. *myron*) is an aromatic ointment or oil extracted from a tree that grows in southern Arabia and eastern Africa. According to Genesis 37:25 and 43:11, myrrh was brought to Egypt from the land of Canaan. In its liquid form, it was used for cosmetic purposes (Esther 2:12; Deuteronomy 5:5) or cultic purposes, as an ingredient of the holy oil (Exodus 30:23–25). In the Infancy Gospel according to St. Matthew, the Wise Men from the East bring the Newborn as a gift of gold, frankincense and myrrh (Matthew 2:11). Myrrh mixed with wine relieved pain (Mark 15:23), and it was used to anoint a corpse (John 19:39) before being placed in the tomb (Greene, 1997, p. 520). The term "nard" (Gr. *nardos*) or 'spikenard' is of Sanskrit origin and means an exquisite aroma extracted from one of the varieties of valerian, a grassy plant found in the north-eastern part of India (Ravasi, 2005, p. 59). Nard was enriched with other substances to obtain a fragrance with exceptional qualities. One of its characteristics was that when the container was opened, a beautiful fragrance permeated the interior of the house (John 12:3). Due to the high price of the perfume, few Mediterranean residents could afford such an extravagance (Keener, 2010, p. 863). The oil used to anoint Jesus' feet is what the evangelist calls "true nard", that is, the original oil, not adulterated. Judas values the cosmetic at three hundred denarii (12:3.5). This was an exorbitant sum, almost equivalent to the annual earnings of an unskilled labourer<sup>2</sup>. Jesus, according to the accounts of Mark 14.8 and John 12.7, sees in the gesture of anointing an anticipation of his own death.

### 3.2. The role of Mary in the description of the anointing

Mary of Bethany unexpectedly anointed the feet of Jesus during the feast, who entered Jerusalem the next day as Messiah-King (John 12:12–19). A few

<sup>2</sup> The denarius was a Roman coin minted from 3.85 grams of silver and corresponded in value to the Greek drachma. At the time of Jesus one denarius was the wage for a labourer's work (Matthew 20:2).

days later, Jesus washes the feet of his disciples at the Last Supper, and this act symbolises his death for them (13:1–20).

### 3.2.1. Mary as a servant and a disciple

Mary bending down to Jesus' feet fulfils the role of a servant (cf. John 1:27; 13:5) given that only servants were allowed to touch the feet of their master or teacher (cf. 1:27) and to wipe excess water and also oil from the heads of the participants at the feast. The use of her hair for a non-female service seems to testify to her devotion and love for Jesus. The scene at Bethany conceals the entirety of the Paschal mystery (Schneiders, 1982, p. 42). It is the last with the disciples whom Jesus loves (cf. 11:5), and the beloved disciple, Lazarus, rests at table with the Master. Among those present is also Judas Iscariot – a participant in the Last Supper. Mary exposes herself to the disciple with her generous gesture, coming from the depths of her heart. The one who betrays his Master (cf. John 6:64.71; 12:4; 13:2.11.21; 18:2.5.36; 21:20) proclaims that instead of wasting the costly fragrance, it should have been sold and the payment received distributed to the poor. In fact, Iscariot had no interest in the needy; he sought only his own benefit. Jesus knows his heart; he knows that the disciple epitomises the evil that is born in the heart of man. After the dialogue about the living bread and Simon Peter's confession of faith in the synagogue in Capernaum (cf. 6:68–69), Christ refers to Judas by the epithet "the devil" (6:70). The father of lies and murderer "from the beginning" (cf. 8:44) is an inspiration to the disciple (Fausti, 2005, p. 337). The Rabbi of Nazareth links Mary's generous gesture made at the table in the hospitable house in Bethany and Judas' defiance with his imminent burial. This dramatic announcement climaxes the feast scene.

The anointing and the words about Jesus' imminent death recall the events of Maundy Thursday. The washing of the disciples' feet not only symbolises the death of the Teacher for them, but is a glimpse into the future. Christ gives his closest associates an example of love realised in service. It is not He but the disciples who should wash His feet. Mary resting at Jesus' feet to anoint them for the day of the funeral appears as a disciple. By her attitude, she expresses devotion and respect towards the Master. Jesus, calling his disciples to follow, commanded them to wash each other's feet (John 13:14–15). The sister of Martha and Lazarus realises discipleship to the full. She listens to the Master's word (Luke 10:39), but also expresses her love for him in action. In the earlier account of the resurrection of Lazarus (cf. John 11), Martha, after making a profession of faith, runs to her sister with an appeal: "The Teacher is there and is calling you" (11:28). Mary immediately sets out to meet Jesus with a bow at his feet (John 11:32). In John 12:3, the woman anoints the Master's feet and this

act – because of the rubbing of the oil with her hair – is reminiscent of the event in the Upper Room when the Teacher wiped the disciples' feet with the sheet girdling His loins.

For the fourth evangelist, being a disciple is a category of great importance (Nalewaj, 2021, p. 320). Unlike the Synoptics' account, John's Jesus does not call for carrying a cross, but encourages them to abide in His word (8:31) and bear fruit (15:1–8). Undoubtedly, Mary of Bethany fulfils the concept of discipleship assumed by the theologian John. She belongs to the community of the beloved disciple, whose members studied the inspired texts and engaged in academic theological discourse. Mary does not express her relationship to Jesus in a conventional way. In making the gesture of anointing, she does not ask anyone for permission, not even Lazarus, who was probably the head of the family. As a disciple, she decides for herself what form of action she should take, even against the opposition of another male disciple.

### 3.2.2. Mary as a bride

The Fourth Gospel is permeated with a bridal metaphor. It can be recognised in many places (Kubiś, 2023). The Messiah appears in its light as the Bridegroom, and the community gathered around Him is the bride. This original Johannine Christological conception alludes to the image of Israel as Yahweh's spouse, familiar from the prophetic texts (Isaiah 62:4–5; Hosea 2:14–20). In the Gospel of the Beloved Disciple, the bridal idea first appears in a text dealing with a dispute over baptism between John the Baptist's disciples and a certain Jew (3:22–36), is developed in the dialogue at the well (John 4:1–42), and continues in subsequent texts (Mędała, 2010, p. 439).

Ann Roberts Winsor recognises the bridal metaphor in John 12:1–11 through literary allusion and intertextuality. According to the scholar, the Song of Songs provides the background for the description of the anointing at Bethany. Common motifs in both inspired texts are hair, resting at table, costly nard oil, anointed feet and fragrance. The author of the Old Testament poem, when describing the beauty of the bridegroom and bride, refers to the hair several times (4:1; 5:2.11; 6:5; 7:6). It is clear from John's description, though not explicitly, that Mary of Bethany's hair is loose and flows down to Jesus' feet. This image recalls the hair of the girl in the Song prepared into braids or curls that entwine with the bridegroom-king (Song of Songs 7:6). Jesus resting at the table in the house in Bethany by his physical position resembles the king from the canticle (Song of Songs 1:12) also seated at the table (Kubiś, 2018, p. 40). The oil used by Mary to anoint Jesus' feet is described by the narrator with the adjective *pistikēs*, which means 'true', 'authentic', and in a literal sense, 'faithful'.

The term *pistikēs*, apart from the parallel in Mark 14:3, does not appear again in the New Testament. In Aramaic, on the other hand, the term *quštā*, translated – ‘faith’, ‘faithful’ is often found in conjunction with the term ‘nard’. The term *pistikēs* may be a contamination of the word *tēs stakēs*. *Stakte* is the name of an essential oil made from the bark of the styrax bush. It is worth noting that the king-beloved in Deuteronomy 1:13 is referred to as a ‘knot’ – *tēs stakēs*, spending the night between the breasts of the bride. Women wore such a *tēs stakēs* pouch around their necks so that its fragrance would envelop their entire body (Nalewaj, 2009, p. 282).

The mention of Jesus’ anointed feet is reminiscent of the image of the bride’s feet in Proverbs 5:3 and 7:2. In the first text, the girl does not open the door to her beloved because, as she points out, she is ready for sleep, has taken off her clothes and washed her feet, which she does not want to get dirty. The second verse speaks of her feet in motion, they are steps or dancing feet. In Song of Songs 5:5, on the other hand, the hagiographer states that when the bride opened the door to her beloved, her hands and fingers dripped with myrrh. This image may evoke Mary’s fingers anointing the feet of Jesus (Kubiś, 2018, p. 41). The scent of oil enveloping the interior of the house in Bethany where the feast was held alludes to the bride’s words about the fragrance of the bridegroom-king’s oils, which surpasses the fragrant balms in Song of Songs 1:3–4. An interesting observation is made by Origen. Analysing the text of Song of Songs 1:12 in the Greek version, he notes that the bride, after saying the words: *nardos mou edōken osmēn autou*, anointed the beloved with her oils. Her gesture had an unexpected effect. Well, the *nardos*, which, being in the possession of the girl, had no fragrance, began to smell the moment it touched the bridegroom. (Origen, 2005, p. 114–115). Thus, it was not the oil that gave its fragrance to the man, but the oil itself that took over the fragrance from him. In Greek, the term ‘nard’ is of the feminine gender, and thus the personal pronoun *autou* does not refer to the fragrance, but to the bridegroom-king mentioned earlier: “My nard gave forth the fragrance of him” (the king). From the grammatical construction of Song of Songs 1:12 in the Septuagint version, something even more remarkable emerges. Well, the odourless oil took over the scent of the beloved and returned to the bride. Through the medium of the nard with which the woman anointed the man, she received the fragrance of her betrothed as a gift. According to an old Christian writer, the girl’s words should be read as follows: “My nard, with which I anointed the bridegroom, returned to me and brought me his fragrance; having overcome his natural fragrance, he gave me the delight which the fragrance of the bridegroom himself brings” (Origen, 2005, p. 115). Mary of Bethany, through the hair with which she wiped the anointed feet of Jesus with fragrance, received back the aroma imbued with the characteristics

of the body of the Bridegroom of Jesus. By anointing the Lord with the precious nard, she did not smell the fragrance of the perfume, but through her hair she experienced the aroma of the Word of God, of Christ. The fragrance that enveloped the whole house signifies the fragrance of the teaching coming from Christ and the aroma of the Holy Spirit. The whole house is the Church and even the world (Origen, 2005, p. 115). Now, following the Apostle Paul, a woman can confess: *For we are to God the aroma of Christ among those who are being saved and those who are perishing* (2 Corinthians 2:15).

Critics point out another aspect relevant to marital symbolism. Mary's letting her hair down in the presence of an unrelated man(s) breaks Jewish conventions. It appears as an immoral, provocative or – according to rabbinic interpretation – dishonouring act for a woman. Married women were obliged to cover their hair and only uncovered it for their husbands. Thus, Mary's unbound hair, with which she rubs His feet, can be seen as a gesture of seduction belonging to the marital context (Kubiś, 2018, p. 42). Jesus is the Messiah the Bridegroom, Mary represents the Bride the Church who responds to the Bridegroom's love. The same nard oil that anointed the feet of the Bridegroom anoints the head of the bride. The Bridegroom has been conquered, entrapped in the bride's hair (Fausti, 2005, p. 336). He can confess: *You have stolen my heart, my sister, my bride; you have stolen my heart* (Song of Songs 4:9).

### 3.2.3. Mary as a mystic

Mary's gesture at the banquet at Bethany has mystical features. The woman is completely focused on Jesus, she does not utter a single word. He seems to be contemplating. Her contemplation takes on the face of a very concrete person. This is a mysticism that seeks faces; a mysticism in which you have to lean out, take risks and cross the threshold of your comfort in order to reach out to the other (Biskup, 2013, p. 22–24). Mary, staring and listening to the Lord, forgets herself. He doesn't pay attention to Judas' protest, he doesn't calculate. She had already understood that the mission of the Master of Nazareth was to serve. This is a service "to the end". With the act of anointing, Mary anticipates the events of Holy Week. By his generous, even extravagant actions, he joins in God's own generosity and in a certain way gives glory to God's generosity. The need to be close to others is mercy and "mystique with open eyes" (Biskup, 2023, p. 23).

\* \* \*

Six days before Passover, at the feast celebrating the return to life of Lazarus (12:1–2), Mary of Bethany anoints Jesus' feet with precious nard and rubs them with her hair. The next day, the anointed Messiah-Bride enters Jerusalem as

King to bring salvation to the world. In the light of Luke and John's account, Mary of Bethany, rests at the Lord's feet, listens to his words (Luke 10:39) and again at his feet "squanders" everything she owns (12:3). Although the Evangelists do not mention visions or raptures of Mary, which are a feature of many Old Testament prophets or Christian mystics, but, if Thomas L. McClellan's opinion is correct that a mystic is a person "directly experiencing God's presence, close and transforming communion or union with God", then Mary of Bethany is a mystic in the full sense of the word (McClellan, 1997, p. 770).

### Bibliography

- Beasley-Murray George R., 1999, *John* (Word Biblical Commentary 36), Thomas Nelson Publishers: Waco.
- Beirne Margaret M., 2003, *Women and Men in the Fourth Gospel. A Genuine Discipleship of Equals* (Journal for the Studies of the New Testament Supplement Series 242), Sheffield Academic Press: Sheffield.
- Biskup Maciej, 2023, *Rozmowy ostatniej godziny*, Wydawnictwo WAM: Kraków.
- Brodie Thomas L., 1991, *The Gospel according to John. A Literary and Theological Commentary*, Oxford University Press: New York.
- Brown Raymond E., 1966, *The Gospel According to John* (The Anchor Bible 29), vol. 1, Doubleday, New York.
- Coakley James F., 1988, *The Anointing at Bethany and the priority of John*, Journal of Biblical Literature, vol. 107, no. 2, p. 241–256.
- Fausti Silvano, 2005, *Rozważaj i głos Ewangelii. Wspólnota czyta Ewangelii wg św. Jana*, Bratni Zew: Kraków.
- Greene Joseph A., 1997, *Mirra*, in: *Słownik wiedzy biblijnej*, Vocatio: Warszawa, p. 520.
- Homer, 1967, *Odyseja*, trans. J. Parandowski, Warszawa.
- Keener Craig S., 2010, *The Gospel of John. A Commentary*, vol. 1, Hendricson Publishers: Peabody.
- Kitzberger Ingrid R., 1995, *Mary of Bethany and Mary of Magdala – Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative*, New Testament Studies, vol. 41, p. 564–586.
- Klinkowski Jan, 2012, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej: Wrocław.
- Kubiś Adam, 2018, *Metafora małżeńska w Ewangelii Janowej. Część 2: Mesjańskie zaślubiny (J 12–20)*, Studia Gdańskie, vol. 43, p. 39–59.
- Kubiś Adam, 2023, *Jezus Oblubieniec. Metafora małżeńska w Ewangelii Janowej*, Bonus Liber: Rzeszów.
- Laws Sophie, 1997, *Namaszczać*, in: *Słownik wiedzy biblijnej*, Vocatio: Warszawa, p. 545–546.
- McClellan Thomas L., 1999, *Mistyk*, in: *Encyklopedia biblijna*, Vocatio: Warszawa, p. 770.
- Metzger Bruce M., Coogan Michael D., 1997, *Wagi i miary w Biblii*, in: *Słownik wiedzy biblijnej*, Vocatio: Warszawa, p. 792–793.
- Mędała Stanisław, 2010, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament IV/1–2), Edycja Świętego Pawła: Częstochowa.
- Nalewaj Aleksandra, 2009, *Opis namaszczenia w Betanii w czwartej Ewangelii (J 12, 1–8) w świetle lektury Pieśni nad pieśniami*, Żabki, p. 270–286.

- Nalewaj Aleksandra, 2014, *Kai he Martha diekonei* (J 12,2b). Marta z Betanii w świetle Janowego opisu namaszczenia, in: Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Paweł Rabczyński, Jacek Maciej Wojtkowski (ed.), *Veritas Christi Liberat: księga pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jacka Jezierskiego w 65. Rocznicę urodzin, 40. Rocznicę kapłaństwa i 20. Rocznicę biskupstwa*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne: Olsztyn, p. 145–153.
- Nalewaj Aleksandra, 2017, *Funkcje kobiet w Ewangelii według świętego Jana*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski: Olsztyn.
- Nalewaj Aleksandra, 2021, „*We have Found the Messiah*” (*John 1:41*). *The Formation of Disciples in the Gospel of John*, Nova Prisutnost, vol. 19, no. 2, p. 315–329.
- Okure Teresa, 2001, *Ewangelia według św. Jana*, in: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Verbinum: Warszawa, p. 1302–1363.
- Orygenes, 2005<sup>2</sup>, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”. Homilie o „Pieśni nad pieśniami”*, Wydawnictwo WAM: Kraków.
- Pauritsch Karl, 2016, *Namaszczenie*, in: *Praktyczny słownik biblijny*, Instytut Wydawniczy Pax: Warszawa, p. 786.
- Petroniusz, 2015, *Satyrikon*, trans. L. Wysocki, Polska Akademia Umiejętności: Kraków.
- Polibiusz, 1962, *Dzieje*, vol. 2, trans. S. Hammer, M. Brożek, Ossolineum: Wrocław.
- Rabin Simon Philip De Vries Mzn, 1999, *Obrzędy i symbole Żydów*, Wydawnictwo WAM: Kraków.
- Ravasi Gianfranco, 2005, *Pieśń nad pieśniami... Jak pieczęć na twoim sercu*, Salvator: Kraków.
- Roberts Winsor Ann, 1999, *King is Bound in the Tresses. Allusions to the Song of Songs in the Fourth Gospel* (Studies in Biblical Literature; 6), New York.
- Schneiders Sandra M., 1982, *Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church*, A Journal of Bible and Theology, vol. 12, no. 2, p. 35–45.

## Obraz Marii z Betanii inspiracją dla mistycyzmu

**Streszczenie:** Celem niniejszego artykułu jest próba interpretacji gestu Marii w czasie uczty w Betanii, czyli namaszczenia stóp Jezusa drogocennym nardem i otarcie ich włosami (J 12, 3). Czyn siostry Marty i Łazarza, z punktu widzenia logiki jest niezrozumiały, nadto łamie konwenanse ówczesnej epoki. W kolejnych krokach omówiony jest bliższy i dalszy kontekst perykopy J 12,1–11, a następnie rytuał namaszczenia w starożytnym świecie. Analiza tekstu Janowego pod kątem egzegetyczno-teologicznym pozwala ukazać rolę Marii w narracji, jako sługi i uczennicy. Rozpoznanie w J 12,1–11 metafory oblubieńczej wydobywa głębię znaczeniową tekstu, jego mistyczny wymiar. W tym świetle kontemplacyjna Maria jawi się jako reprezentantka Kościoła, oblubienica Chrystusa Oblubieńca.

**Słowa kluczowe:** Ewangelia Janowa, Jezus, Maria z Betanii, namaszczenie stóp, olejek nardowy, metafora oblubieńcza.





**Bazyli Degórski\***

Papieski Uniwersytet św. Tomasza z Akwinu, Rzym (Włochy)

## ŚWIĘTA MARIA EGIPCJANKA – PROSTYTUTKA, PUSTELNICA, MISTYCZKA

**Streszczenie:** Żywot św. Marii Egipcjanki, którego autorstwo początkowo przypisywano Sofroniuszowi z Jerozolimy, powstał pomiędzy 354 a 431 r. Od VI w. żywot Świętej ukazywali mnisi wschodni. Na Zachodzie jej dzieje stały się znane dzięki tłumaczeniu *Vita S. Mariae Aegyptiacae* na łacinę, przez Pawła Diakona.

Początkowo Maria Egipcjanka z upodobaniem prowadziła lubieżne życie. Dzięki współpracy z łaską i chęcią zmiany życia prostytutka rozpoczęła wielce surowe pustelnicze życie, oplakując przez 47 lat swe dawne, grzeszne postępowanie. Wielką pomocą w tym surowym życiu i w zwalczaniu cielesnych pokus była dla pokutnicy Bogurodzica. Maria stała się także wzorem dla św. Zozyma, który stał się świadkiem jej świętości osiągniętej na pustyni, a także udzielonej pustelnicy przez Boga łaski stanów mistycznych: daru prorocstwa oraz lewitacji.

Historię Marii Egipcjanki można zaliczyć do jednego z żywotów matek pustyni, albowiem ta święta odzwierciedla świadectwo ascetycznej drogi, to znaczy: całkowitego porzucenia świata na rzecz odosobnienia na pustyni. Niektórzy badacze uważają, że dzieło *Vita S. Mariae Aegyptiacae* zostało napisane na wzór Hieronimowej *Vita S. Pauli monachi Thebaei*.

W żeńskiej tradycji monastycznej Maria Egipcjanka była bardzo obecna, ale wydaje się, na podstawie istniejących manuskryptów, że była bardziej znana w klasztorach męskich. Postać świętej ladcownicy-pustelnicy podkreśla niezależność kobiety: jest ona nauczycielką, prorokinią, mistyczką, która poucza mnicha-kapłana i która przewyższa mężczyznę w chrześcijańskiej doskonałości.

**Słowa kluczowe:** św. Maria Egipcjanka, monastycyzm, *Vitae Sanctorum Eremitarum*, duchowość, μετάνοια.

Dzieje św. Marii, pochodzącej z Egiptu, ukazywali mnisi wschodni już od VI wieku, a dzięki łacińskiemu przekładowi, dokonanemu przez Pawła Diakona (por. PL 73, 671–690)<sup>1</sup>, postać ta dotarła ze Wschodu na Zachód (Ward, 1993, s. 47).

\* Adres: prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE, e-mail: osppe.roma@gmail.com; ORCID: 0000-0003-1997-2769.

<sup>1</sup> Co się tyczy średniowiecznych przekładów łacińskich *Vita S. Mariae Aegyptiacae* (por. Dembowski, 1977, *passim*; Facon, 1998, s. 83–99).

Przez długi czas *Vita S. Mariae Aegyptiacae*<sup>2</sup> była przypisywana autorstwu Sofroniusza z Jerozolimy<sup>3</sup>, ale Bollandyści wykazali, że *Vita* ta została napisana dużo wcześniej i że św. Maria Egipcjanka żyła mniej więcej pomiędzy 354 a 431 r. (Gobry, 1991, s. 272)<sup>4</sup>, a więc w okresie, w którym kwitło życie monastyczne<sup>5</sup>.

*Vita S. Mariae Aegyptiacae* rozpoczyna się od przedstawienia mnicha Zozyma, ascety, który zaczął uważać, że osiągnął już doskonałość<sup>6</sup>. Pewna tajemnicza postać pouczyła go jednak, że nikt nie może powiedzieć, iż jest doskonały, i zachęciła go, by udał się do klasztoru w pobliżu Jordanu, gdyż tam spotka chrześcijan lepszych od siebie (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 2). Tak więc Zozym opuścił klasztor na czas Wielkiego Postu i udał się na pustynię Jordanu (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 7).

Gdy się tam modlił, ujrzał jakąś sylwetkę. Zaczął gonić tę istotę, która po długim biegu zatrzymała się za Jordanem (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 8). Była to kobieta o szerniałym od słońca ciele i białych włosach, która – dzięki wlanej przez Boga wiedzy i udzielonej przez Niego łaski stanów mistycznych – zwróciła się do mnicha po imieniu. Poprosiła następnie Zozyma o błogosławieństwo (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 9). Mnich również upadł na ziemię, błagając ją, by go pobłogosławiła, widząc w tej kobiecie osobę szczególnie miłą Bogu. Maria Egipcjanka nie udzieliła jednak Zozymowi błogosławieństwa, lecz skierowała słowa uwielbienia do Boga, który był sprawcą tego spotkania. Następnie zaczęła wypytywać Zozyma o warunki, w jakich znaleźli się chrześcijanie i Kościół oraz o sposób sprawowania władzy przez chrześcijańskich cesarzy (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 10,1). Pogrążyła się potem w tak intensywnej i gorliwej modlitwie, że uniosła się nad ziemię (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 10)<sup>7</sup>. Ponieważ Zozym myślał, że ta kobieta jest duchem, Maria postanowiła wyznać mu całą prawdę o swoim dawnym, rozpustnym życiu (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 10.12) oraz o pełnym surowej pokuty przebywaniu na pustyni. Na koniec poprosiła Zozyma, by przyniósł jej Komunię świętą i powrócił w przyszłym roku (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 21–22).

<sup>2</sup> Tekst grecki *Vita S. Mariae Aegyptiacae* znajduje się w: PG 87, 3693–3726.

<sup>3</sup> Jeszcze obecnie niektórzy badacze przypisują Sofroniuszowi autorstwo tejże *Vita*. (Saxer, 1984, kol. 2117; Ward, 1993, s. 48).

<sup>4</sup> Autorstwu Sofroniusza nie przypisuje *Vita S. Mariae Aegyptiacae* także T. Špidlík (Špidlík, 1984, kol. 3251).

<sup>5</sup> Na temat Marii Egipcjanki: Delmas, 1901, s. 35–42; Kunze, 1978, *passim*; Saxer, 1984, kol. 2117–2118; Gobry, 1991, s. 272–276; Ward, 1993, s. 39–74; Degórski, 1998, s. 357–388; Degórski, 1999, s. 57–62; Mirri, 1999, s. 605–610; Degórski, 2001, s. 65–80; Degórski, 2022, s. 9–33.

<sup>6</sup> Możemy zauważyć, że zachowanie się Zozyma przypomina postępowanie św. Antoniego Wielkiego, jak to ukazał św. Hieronim w *Vita S. Pauli monachi Thebaei*. Niektórzy więc badacze uważają, że *Vita S. Mariae Aegyptiacae* została napisana na wzór Hieronimowej *Vita S. Pauli monachi Thebaei*. To przekonanie podzielają np.: Delmas, 1901, s. 35–42; Saxer, 1984, kol. 2117; Degórski, 1998, s. 357–388; Degórski, 1999, s. 58–59, 62; Degórski, 2022, s. 9–33.

<sup>7</sup> Na temat tej modlitwy św. Marii Egipcjanki: zob. Mirri, 1999, s. 606–610.

Przyszła mistyczka i pustelnica pochodziła z Egiptu i już w wieku dwunastu lat opuściła rodziców i uciekła do Aleksandrii, gdzie od razu dobrowolnie straciła dziewictwo i zaczęła wieść lubieżne życie przez ponad siedemnaście lat. Czyniła to nie dla pieniędzy, lecz raczej znajdując wielką przyjemność w odbywanych stosunkach płciowych. Z tego powodu nie była bogatą, lecz wręcz przeciwnie – musiała żebrać i utrzymywać się z pracy tkackiej.

Pewnego dnia, widząc tłum Libijczyków i Egipcjan, dowiedziała się, że są to pielgrzymi, którzy udają się do Jerozolimy na uroczyste święto Podwyższenia Krzyża Świętego. Postanowiła więc od razu pojechać z nimi, by móc zaspokoić swoją żądzę cielesną (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 13).

Wsiadła na statek, przyłączając się do dziesięcioosobowej grupy młodzieńców. Przedłożyła im swe nieczne zamiary, które później wypełniała, zmuszając ich nawet do tego. W ten sposób przyплыnęła do Jerozolimy i przez wszystkie dni, które poprzedzały owe święto, uprawiała lubieżnie nierząd (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 14).

Kiedy nadeszło święto Podwyższenia Krzyża Świętego, zauważyła, iż o świecie wszyscy udawali się do kościoła. Poszła także i ona, lecz – kiedy chciała wejść do środka – niewidzialna siła boska nie pozwalała jej na to (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 15).

Gdy tak bezskutecznie usiłowała wejść trzy a nawet cztery razy, zrozumiała przyczynę takiego stanu rzeczy. Zaczęła więc płakać i bić się w piersi. Wzrok jej padł wówczas na obraz Matki Bożej, który tam się znajdował, a z serca wyrwała się do Najświętszej Dziewicy gorąca modlitwa o wstawiennictwo u Jej Boskiego Syna, by mogła uzyskać odpuszczenie grzechów. Obiecała także, że – gdy tylko ujrzy relikwię Krzyża – wyrzeknie się świata i jego grzechów, a następnie uda się tam, gdzie Dziewica ją poprowadzi (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 16).

Po tej skrusze, wyrażonej modlitwą do Matki Bożej, udało się Marii Egipcjance wejść do świątyni i mogła bez przeszkód uwielbić drzewo Krzyża Świętego. Wyszła następnie na zewnątrz i zatrzymała się przed ową ikoną swojej Opiekunki, prosząc ją usilnie o łaskę nawrócenia i przebaczenia grzechów, a pragnąc wypełnić złożoną obietnicę, prosiła, by zaprowadziła ją tam, gdzie chce. Wypowiadając to, usłyszała głos, który mówił, że – jeśli przejdzie na drugą stronę Jordanu – znajdzie ukojenie. Udała się więc w drogę, kupując w międzyczasie trzy chleby za trzy pieniądze, które ktoś jej podarował (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 17).

Przed zachodem słońca weszła do kościoła św. Jana Chrzyciela, który znajduje się nad Jordanem, a potem obmyła w świętej wodzie tej rzeki ręce i twarz. Przyjęła także Komunię św. w tejże bazylice, a potem zjadła połowę jednego z chlebów, napiła się wody z Jordanu i zasnęła za gołej ziemi.

Następnego dnia o świcie przeszła na drugą stronę rzeki na pustynię i przez czterdzieści siedem lat na niej pozostawała, żywiąc się początkowo przez siedemnaście lat resztą owych trzech chlebów, które w międzyczasie stwardniały jak kamień (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 18–19). Następnie żywiła się roślinami, a odzienie, które miała na sobie, w międzyczasie się zupełnie podarło. Maria więc bardzo cierpiała z powodu zimna lub upału słonecznego (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 19).

Pokutnica przez ten czas pobytu na pustyni, przez początkowych siedemnaście lat, walczyła nieustannie z różnymi dziwacznymi pragnieniami: chciała jeść mięso, ryby, pić wino, śpiewać sprośne piosenki, żyć znów lubieżnie. Odpędzała je jednak, pokutując, żałując i przywodząc na pamięć obietnicę daną Matce Bożej i prosząc ją ze łzami o pomoc, która natychmiast przychodziła (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 19).

Mnich Zozym, słysząc podczas tego zwierzania się Marii Egipcjanki, iż przytacza ona Pismo Święte, zapytał ją, w jaki sposób się tego nauczyła. Dowiedział się, że to sam Bóg oświecił Pokutnicę. Usłyszawszy o tym, Kapłan upadł na ziemię i zaczął błogosławić Boga. Egipcjanka podniosła go jednak z ziemi, zaklinając, by nikomu nie wyjawiał jej zwierzeń aż do czasu, gdy ona umrze. Jednocześnie zapewniła go, że za rok o tym samym czasie znów będzie mógł ją spotkać, pod warunkiem jednak, że złamie zwyczaj swojego klasztoru i w przyszłym roku nie przekroczy Jordanu w chwili rozpoczęcia się Wielkiego Postu, a w Wielki Czwartek przyniesie jej Najświętszy Sakrament Ciała i Krwi Pańskiej, gdyż nie przystępuje do Komunii od chwili, gdy uczyniła to we wspomnianym kościele św. Jana Chrzciciela. Poprosiwszy następnie o błogosławieństwo, Maria szybko usunęła się na pustynię (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 20).

Zozym wrócił do klasztoru wraz z innymi mnichami. Gdy zaś nadszedł Wielki Post, pozostał na miejscu, gdyż dostał gorączki. W Wielki Czwartek wziął Eucharystię oraz trochę pożywienia i udał się na wskazane miejsce nad Jordanem. Ponieważ jednak św. Maria nie nadchodziła, zaczął się gorąco modlić (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 21), aż nadeszła Pustelnica i, przechodząc po wodach rzeki, stanęła po stronie, na której on się znajdował. Pokutnica poprosiła, aby kapłan odmówił „Wierzę” i „Ojcze nasz”, a następnie przekazała mu pocałunek pokoju i przyjęła Komunię świętą. Jako dziękczynienie wzniosła do Boga ewangeliczną modlitwę starca Symeona (por. Łk 2,29–30). Poprosiła teraz Zozyma, aby za rok znów do niej powrócił. Mnich zaofiarował jej przyniesiony pokarm. Ona jednak wzięła od niego jedynie trzy małe ziarna soczewicy (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 22). Egipcjanka przeszła po wodach Jordanu na drugi brzeg rzeki, a Zozym wrócił do swojego klasztoru, żałując, że nie zapytał tej osobliwej Pustelnicy o jej imię (*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, n. 23).

Upłynął cały długi rok i kapłan Zozym znów udał się na pustynię nad Jordanem. Nie mógł jednak nigdzie spotkać tego „Wcielonego Anioła”, jak ją nazywa Autor *Vita (Vita S. Mariae Aegyptiacae, n. 24)*. Zobaczył wreszcie, w błyszczącym słońcu, martwe ciało św. Marii. Podbiegł do niego i zaczął zraszać łzami stopy tej wyjątkowej Mniszki-Pustelnicy. Przystąpił do odprawiania modlitw przepisanych przy pogrzebie. Zobaczył jednak, że na ziemi znajduje się napis, z którego dowiedział się, że Maria umarła w Wielki Piątek zeszłego roku, a więc zaraz po udzieleniu jej przez Zozyma Komunii świętej (*Vita S. Mariae Aegyptiacae, n. 25–26*).

Z napisu mnich dowiedział się także, jakie było imię Świętej. Pełen radości i bojaźni Bożej przystąpił do pogrzebania ciała Marii. Martwił się jednak, iż nie ma żadnego narzędzia, którym mógłby wykopać grób (por. Hieronimus Stridonensis, 2014, n. 16,1). Wziął kawałek drewna i z trudem usiłował kopać grób dla Marii. Zobaczył jednak, że przy ciele Pustelnicy stoi ogromny lew i łagodnie liże jej stopy. Jemu to więc Zozym zlecił wygrzebanie dołu, by w nim spoczęła Maria (*Vita S. Mariae Aegyptiacae, n. 26*; por. Hieronimus Stridonensis, 2014, n. 16,2–3). Król zwierząt wykonał rozkaz (por. Hieronimus Stridonensis, 2014, n. 16,4), a Zozym przysypał ziemią ciało pokutnicy i mistyczki. Wielbiąc Boga, wrócił do klasztoru i opowiedział wszystkim o tym, jak wielkich dzieł dokonuje Pan w tych, którzy szczerym sercem Go kochają i jakich łask, nawet mistycznych, może im udzielić. Mnich Zozym żył jeszcze w tym klasztorze do wieku stu lat (*Vita S. Mariae Aegyptiacae, n. 27*).

\* \* \*

Jak jasno widać z dziejów św. Marii Egipcjanki, Bóg, który jest Miłością i nie ma w nienawiści niczego, co stworzył, ale troszczy się o stworzenie jako kochający i miłosierny Ojciec, opiekował się także Marią Egipcjanką, aczkolwiek początkowy okres jej życia naznaczony był grzechem rozpusty, który popełniała dobrowolnie i znajdowała w nim wielkie upodobanie. Jednak miłosierny Ojciec był blisko ładaczniczy i ją kochał, czekając na jej powrót, na jej μετάνοια, na zmianę sposobu myślenia i prawdziwą miłość. Posłużył się w tym celu Matką swojego Umiłowanego Wcielonego Syna – posłużył się Przczystą Bogurodzicą Dziewicą. Dzięki współpracy z łaską i chęcią zmiany życia prostytutka rozpoczęła wielce surowe pustelnicze życie, oplakując swe dawne, grzeszne postępowanie. Ponieważ ta μετάνοια była całkowita i pełna miłości, Pan obdarzył dawną jawnogrzesznicę mistycznymi darami, dzięki którym posiadała ona z Nim stałą więź miłości i mężnie znosiła trudy pustelniczego życia, uzyskując łaskę świętości i stając się dla potomnych wzorem miłości do Pana Boga i szczerego żalu za popełnione grzechy, które tej Miłości zadawały ogromny ból.

Czy Maria Egipcjanka odzwierciedla świadectwo ascetycznej drogi, to znaczy: całkowitego porzucenia świata na rzecz odosobnienia na pustyni, gdzie każda forma życia jest naga i niezbędna, a umysł może całkowicie skupić się na kontemplacji Boga? Tak, odzwierciedla ona życie anachoreckie, które *per excellence* stwarza takie warunki. Znamy ojców pustyni, istnieją jednak źródła dotyczące życia matek pustyni (*Apophthegmata Patrum* [Matrum]), a historia Marii Egipcjanki jest jednym z nich.

Maria Egipcjanka jest również wzorowana na kobiecie przedstawiającej ewangeliczną ładacznicę i pokutnicę – św. Marię Magdalenę, którą tradycja czyni jawnogrzesznicą *par excellence*, w przeciwieństwie do Przczystej Maryi Dziewicy. Z pewnością św. Maria Egipcjanka odwzorowuje to wszystko i do tego stopnia, że w średniowieczu obie postacie były za pomocą obrazów niemalże utożsamiane. Pomyślmy tutaj choćby o św. Marii Magdalenie Donatella.

Postać św. ładaczniczki-pustelnicy podkreśla niezależność kobiety: jest ona nauczycielką, prorokinią, mistyczką, która poucza mnicha-kapłana i która przewyższa mężczyznę w chrześcijańskiej doskonałości. Stąd ukazuje się znaczenie tej kobiety, która zawiera w sobie również męskie wzorce biblijnej świętości (zgodnie ze znanym powiedzeniem o „stawianiu się mężczyzną” w duchowej literaturze kobiecej). Widzimy ją zachowującą się jak Dawid i jak Saul. Nawet w pewnej chwili Maria Egipcjanka zostaje przedstawiona jako posiadająca cechy Syna Człowieczego pojawiającego się na obłokach. Stąd z pewnością pochodzi się nacisk kładziony na świętość i kobiecą ascezę. W żeńskiej tradycji monastycznej św. Maria Egipcjanka była bardzo obecna, ale wydaje się na podstawie istniejących manuskryptów, że była bardziej znana w klasztorach męskich; prawdopodobnie mężczyźni żyjący w celibacie byli bardziej zainteresowani swobodą seksualną Marii Egipcjanki.

Podsumowując: owoce ascetycznych zmagania św. Marii Egipcjanki długo nie musiały czekać, aż zostaną obficie udzielone i rozdane, gdyż sława jej świętości szybko się rozprzestrzeniła. Kiedy się modliła, napełniała się światłem i w mistyczny sposób lewitowała kilka centymetrów nad ziemią; stała się bardziej duchowa niż materialna. Jako przykład i ikona pokuty, nawrócenia, skruchy i surowości życia, wzywa nas do zwrócenia uwagi na jedyną rzecz, dla której musimy żyć: zjednoczenie z odwieczną Miłością.

## Bibliografia

*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, PG 87, 3693–3726.

*Vita S. Mariae Aegyptiacae*, PL 73, 671–690.

*Apophthegmata Patrum (Matrum)*. *Collectio alphabetica*, Amma Sara 1–9 (884–991), 2007, w: Marek Starowieyski (red.), *Apoflegmaty Ojców Pustyni. Gerontikon. Księga Starców*, Kraków, s. 465–467.

- Hieronymus Stridonensis, 2014, *Vita S. Pauli Primi Eremitae*, w: *Hieronymi historica et hagiographica. Vita Beati Pauli monachi Thebaei. Vita Hilarionis. Vita Malchi monachi captivi. Epistula praefatoria in Chronicis Eusebii Caesariensis. Chronicorum Eusebii Caesariensis continuatio. De viris illustribus. In Regulae S. Pachomii versionem praefatio, Girolamo. Opere storiche e agiografiche. Vita di san Paolo, eremita di Tebe. Vita di Ilarione. Vita di Malco, l'eremita prigioniero. Prefazione alla traduzione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Continuazione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Gli uomini illustri. Prefazione alla traduzione della Regola di Pacomio* [= Hieronymi opera XV. Opere di Girolamo XV, Basilius Degórski (curavit)], Roma, s. 72–115.
- Żywot św. Pawła – Tebańskiego Pustelnika, 1995, w: Hieronim św., *Żywoty Pawła, Hilariona, Malchusa*, Bazyli Degórski (tłum., wst. i opr.), Kraków, s. 86–112.
- Degórski Bazyli, 1998, *I primissimi monaci egiziani quali radici della spiritualità dell'Ordine di San Paolo Primo Eremita*, *Vox Patrum* 18, t. 34–35, s. 357–388.
- Degórski Bazyli, 1999, *Korzenie duchowości paulińskiej. Pierwsi mnisi egipcycy*, w: Jan A. Nalaskowski, Andrzej Napiórkowski (red.), *W poszukiwaniu duchowości paulińskiej. Studium historyczno-teologiczne*, Kraków.
- Degórski Bazyli, 2001, *Appunti per una ricostruzione dell'influsso della „Vita S. Pauli Primi Eremitae” sulla „Vita S. Mariae Aegyptiacae”*, w: Maurice F. Wiles – Edward J. Yarnold (red.), *Studia Patristica*, t. 35, Leuven.
- Degórski Bazyli, 2022, *Podobieństwa i zależności między „Vita S. Pauli Monachi Thebaei” a „Vita S. Mariae Aegyptiacae”*, *Teologia i Człowiek*, t. 58, z. 2, s. 9–33.
- Delmas François, 1901, *Remarques sur la Vie de Sainte Marie l'Égyptienne*, *Échos d'Orient*, t. 4, s. 35–42.
- Dembowski Peter F., 1977, *La vie de S.te Marie Égyptienne*, Genève.
- Di Bernardino Angelo (red.), 1984, *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, II, Casale Monferrato.
- Faccon Manuela, 1998, *Due traduzioni iberiche della Vida de Santa María Egipcíaca. Fonti possibili*, *Revista de Literatura Medieval*, t. 10, s. 83–99.
- Gobry Ivan, 1991, *Storia del monachesimo*, t. 1, Roma.
- Kunze Konrad, 1978, *Die Legende der hl. Maria Aegyptiaca*, Berlin.
- Mirri Luciana, 1999, *La preghiera delle eremite del deserto*, w: *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 7–9 maggio 1988 [Studia Ephemeridis “Augustinianum”, 66], Roma.
- Saxer Victor, 1984, *Maria Egziaca*, w: DPAC II, 2117–2118.
- Špidlík Tomáš, 1984, *Sofronio di Gerusalemme*, w: DPAC II, 3251.
- Ward Benedicta, 1993, *Donne del deserto* [Padri orientali], Bose-Magnano.

## Saint Mary of Egypt – prostitute, hermit, mystic

**Summary:** The Life of Saint Mary of Egypt was written between 354 and 431 and initially attributed to Sophronius of Jerusalem. From the 6<sup>th</sup> century onwards, Eastern monks presented the story of the saint. In the West, it became known through Paul the Deacon's translation of the *Vita S. Mariae Aegyptiacae* into Latin.

Initially, Mary of Egypt led a lustful life, indulging in pleasures. Thanks to the help of grace and a determination to change, she embraced the severely austere life of a hermit, mourning her former sinful conduct for 47 years. The Mother of God for the penitent was a great help in this life and fighting carnal temptations. Mary became a model for St. Zosimus, who witnessed her holiness in the desert and the mystical states granted to her by God, including the gift of prophecy and levitation.

The story of Mary of Egypt can be classified as one of the lives of the desert mothers, for this saint reflects the testimony of an ascetic path, that is, the total abandonment of the world in favour of seclusion in the desert. Some scholars believe that the *Vita S. Mariae Aegyptiacae* was written on the model of Jerome's *Vita S. Pauli monachi Thebaei*.

Mary of Egypt was a prominent figure in the female monastic tradition, but it appears from existing manuscripts that she was more celebrated in male monasteries. The figure of the hermit saint emphasises the woman's independence: she is a teacher, a prophetess, a mystic who instructs the monk-priest, and who surpasses the man in Christian perfection.

**Keywords:** St. Mary of Egypt, monasticism, *Vitae Sanctorum Eremitarum*, spirituality, μετάνοια.

### Wykaz skrótów

- PL – J.-P. Migne (wyd.), 1844–1855, 1862–1865, *Patrologiae Latinae cursus completus*, Parisiis.  
PG – J.-P. Migne (wyd.), 1857–1866, *Patrologiae Graecae cursus completus*, Parisiis.  
DPAC II – A. Di Berardino (red.), 1984, *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, II, Casale Monferrato.



**Maria Piechocka-Kłos\***

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

WIZJE ŚW. PERPETUY W ŚWIETLE  
WCESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEGO TEKSTU  
*PASSIO SANCTARUM PERPETUAE ET FELICITATIS.*  
PRZYCZYNEK DO BADAŃ HAGIOLOGICZNYCH

**Streszczenie:** Celem niniejszej publikacji jest ukazanie wizji św. Perpetuy z Kartaginy, jako przyczynku do dalszych badań hagiologicznych nad doświadczeniem wiary chrześcijańskiej, zwłaszcza w formie przeżyć mistycznych. Perpetuę, wraz z Felicytą, wspomina się w kalendarzu liturgicznym Kościoła katolickiego w dniu 7 marca. W pierwszej części publikacji jest wyjaśnione rozumienie pojęcia „wizji” oraz opisane życie św. Perpetuy na podstawie treści dzieła *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. W kolejnych częściach są omówione cztery wizje Świętej, doznane przed męczeńską śmiercią. Wizja pierwsza opisuje drogę Perpetuy po drabinie symbolizującej męczeństwo, na końcu której w niebiańskim ogrodzie spotyka człowieka ubranego w pasterskie ubranie, mówiącego do niej „Dobrze, że przyszłaś, dziecko”. W drugiej i trzeciej wizji, Perpetua widzi swego zmarłego brata Dinokratesa, zaś w ostatniej toczy zwycięską walkę na arenie z szatanem w postaci Egipcjanina. Opisane w utworze dzieje św. Perpetuy stanowią jeden z najbardziej poruszających wzorów męczeństwa z czasów panowania Septymiusza Sewera. Ten unikalny w literaturze chrześcijańskiej utwór, przedstawia cenne dla współczesnych hagiologów informacje o przeżyciach religijnych samych męczenników. Wizje św. Perpetuy jawią się jako zrab mistyki, którą można uznać za formę komunikacji o chrześcijańskiej wartości życia ludzkiego.

**Słowa kluczowe:** św. Perpetua, wizje, męczennica, *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, hagiologia, wczesne chrześcijaństwo.

## Wprowadzenie

Wiara w sny i wizje towarzyszą człowiekowi od zarania dziejów. Doświadczenia te stanowią ważny element nie tylko wielu religii, ale i kultur. Wizje uważano często za boskie przesłanie, różnego rodzaju proroctwa lub znaki zwiastujące przyszłość. Antyk jest bogaty w cały wachlarz różnorodnych przesądów i wierzeń dotyczących snów i wizji, niekiedy noszących znamiona wi-

\* Adres: dr Maria Piechocka-Kłos, e-mail: maria.piechocka@uwm.edu.pl, ORCID: 0000-0002-5909-5521.

dzeń proroczych. Jedni przyjmowali je jako wskazówki do pojmowania boskich zamysłów, podczas gdy inni sugerowali, aby ostrożnie je tłumaczyć. Rozumiano bowiem konieczność mądrej interpretacji pozwalającej ocenić wizję i ewentualnie uznać ją za boski komunikat lub całkowicie odrzucić jako złudzenie, fałszywą treść.

W niniejszym opracowaniu jest przedstawione spojrzenie na doświadczenie wiary św. Perpetuy, opisane w dziele *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. Celem opracowania tematu jest dostarczenie przyczynku do badań hagiologicznych nad specyfiką doświadczenia mistycznego, które jest powiązane z chrześcijańskim doświadczeniem wiary religijnej.

Podjęcie badań nad wizjami św. Perpetuy w jej *Passio* włącza się w projekt badań hagiologicznych, które są prowadzone interdyscyplinarnie. Badania te polegają na odkrywaniu śladów pamięci o świętych w różnych obszarach kultury i sztuki oraz nauki. Wspólny przedmiot hagiologiczny – czyli dotyczący świętych i świętości – jest ukazywany w różnych aspektach, czyli z różnych perspektyw badawczych. Jest to zgodne z założeniami hagiologii aspektowej (zob. Parzych-Blakiewicz, 2019, s. 252–257). Badania nad wizjami św. Perpetuy w jej *Passio* są więc poszukiwaniem elementów istotnych dla badań hagiologicznych, z zamiarem odpowiedzi na pytanie jak starożytna Święta, choć nie jest mistyczką jakie znamy z epoki średniowiecza, doświadcza wizji. Święta ma wizje krótko przed męczeńską śmiercią. Treści te zasługują na rozważenie i przedstawienie współczesnemu czytelnikowi, aby w kolejnych etapach badań hagiologicznych można było porównać je z wizjami świętych średniowiecznych i współczesnych, a następnie dostarczyć przesłanki do badań o charakterze innowacyjnym, mających na uwadze wypracowanie nowych metod wychowania religijnego ukierunkowanego na świętość.

Do badań źródłowych w niniejszym opracowaniu wykorzystano tekst *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* zawarty w wydaniu *The Passion of Perpetua and Felicity*, 2012, Thomas J. Heffernan (red.), Oxford University Press: Oxford, s. 100–124<sup>1</sup>.

### Czym jest wizja?

Termin „wizja” ma wiele znaczeń. Bez wątplenia jest projekcją obecną w ludzkim umyśle. Jest to dostrzeżenie przez kogoś obrazu, który nie odzwier-

---

<sup>1</sup> Wybrane wydanie posiada angielską, grecką i łacińską wersję analizowanego tekstu *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. W niniejszym opracowaniu, w badaniach źródłowych posłużono się łacińską wersją, ponieważ jest uznanym krytycznym wydaniem tekstu łacińskiego na podstawie wszystkich znanych manuskryptów.

ciedla sytuacji realnej. Dodatkowo, aby obraz ten mógł się wytworzyć, potrzebny jest czynnik inicjujący doświadczenie, np. w postaci jakiegoś wydarzenia lub przeżycia. Trzeba podkreślić, że w tym przypadku należy wykluczyć „widzenie” zrodzone w umyśle pod wpływem substancji pochodzących spoza organizmu, stymulujących ośrodkowy układ nerwowy lub zaburzających świadomość i percepcję (Filipowska, 2019). Według Słownika Języka Polskiego, „wizja” to „obraz pojawiający się w czyjejs wyobraźni pod wpływem natchnienia, szaleństwa, wysokiej gorączki lub środków odurzających” albo „czyjeś wyobrażenie jakichś zdarzeń mających zajść w przyszłości, zwykle przedstawiane w książce lub w filmie” (Drabik, 1996, s. 1150). Współcześnie słowo „wizja” często oznacza wyobrażenie czegoś, co jest pewnego rodzaju zamierzonym dążeniem do postawionego sobie celu<sup>2</sup>. Z kolei, według Wielkiego Słownika Języka Polskiego, widzenie prorocze „to coś, co ktoś widzi, np. we śnie, w stanie halucynacji lub objawienia, a czego nie mogą zobaczyć inni” (zob. Drabik, 2018, s. 293). W niniejszym przedstawieniu termin *visio* będzie używany w kontekście i znaczeniu pochodzącym z łaciny, tj. „widzenie” (Plezia, 1999, s. 633). W tym miejscu należy zapytać czym jest wizja w perspektywie religijnej? Mówiąc w dużym skrócie, jest to „wizja duchowa, zakładająca rzeczywiste doświadczenie spotkania z Bogiem” (Machniak, 2014, kol. 733).

Historia chrześcijaństwa zna i podaje na swoich kartach wiele przypadków ludzi, którzy twierdzili, że doświadczają widzeń i wizji. Biblijni prorocy, święci, a wreszcie i mistycy często widzieli obrazy i równie często słyszeli głosy z niebios<sup>3</sup> (Vorgrimler, 2005, s. 421–422; Baran, 2017). Wielu twórców utrzymało te sceny w sztuce. Motyw wizji pojawia się dość często także w dziełach literackich. Przykładem takiego pisma, z okresu wczesnochrześcijańskiego antyku, gdzie pojawia się motyw wizji, jest *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*.

---

<sup>2</sup> W opracowaniu posłużono się rozumieniem słowa *visio* według współczesnego Słownika Języka Polskiego. Pozwoli to czytelnikowi lepiej zrozumieć analizowane zagadnienie. W starożytności termin *visio* był rozumiany jako „proroczy sen” lub „widzenie”.

<sup>3</sup> W Starym Testamencie wybrani ludzie dzięki widzeniom otrzymywali łaskę Bożego objawienia. To przypadek m.in. Abrahama (Rdz 15,1), buntujących się Aarona i Miriam (Lb 12,6), „widzenia Izajasza” (Iz 1,1). Ponadto liczne odniesienia do widzeń znajdujemy m.in. u proroków Ezechiela i Daniela. W Nowym Testamencie pojęcie „widzenie” jako odpowiednik greckiego słowa *τό ὄραμα* pojawia się dwanaście razy. Jeden raz w Ewangelii wg św. Mateusza (Mt 17,9) oraz jedenaście razy w Dziejach Apostolskich (Dz 9, 10–12; 10,3, 17,19; 11,5; 12,9; 16, 9–10; 18,9; 26,19), gdzie jest mowa o widzeniach Ananiasza z Damaszku, Piotra, Pawła. Z kolei w Ewangelii wg św. Łukasza w znaczeniu słowa „widzenie” pojawia się inne greckie słowo *ἡ ὄρασις*, zaś w Apokalipsie św. Jana (Ap 9,17) – *ἡ ὄρασις* (za: Czajko, 2010).

### *Passio św. Perpetuy*

Dzieło to, przedstawiające szczegóły ostatnich chwil życia aresztowanych chrześcijan, zostało napisane w więzieniu przez Perpetuę. Ma formę osobistego pamiętnika więziennego młodej kobiety (prowadzonego aż do dnia poprzedzającego śmierć), do którego dołączono opis wizji Saturusa. Obie relacje, napisane w więzieniu, zostały połączone przez nieznanego z imienia redaktora, który był naocznym świadkiem ich męczeństwa (Malinowski, 1991, s. 244). Prawdopodobnie tym tajemniczym autorem był Tertulian. Łaciński pisarz i teolog z Afryki Północnej wspomina Perpetuę w jednym ze swoich, traktatów *De anima* (cap. 55, 4, CCL 2, s. 863), określając ją mianem *fortissima martyr*<sup>4</sup> (zob. Malinowski, 1991, s. 244).

Tekst jest skonstruowany tak, że z łatwością można dostrzec ramy redakcyjne, które wprowadzają i kończą narrację. Analizując tekst źródłowy, bez trudu zauważa się podział narracji na dwie części (zob. za: Carfora, 2007, s. 47–64). W pierwszej części dwa pierwsze rozdziały stanowią „Prolog” (I, 1–6, s. 104) i „Wprowadzenie” (II, 1–3, s. 105), następnie wyróżniamy „Dziennik Perpetuy” (III, 1–9, s. 105–106; IV, 1–10, s. 106–107; V, 1–6, s. 107–108; VI, 1–8, s. 108–109; VII, 1–10, s. 109–110; VIII, 1–4, s. 110–111; IX, 1–3, s. 111; X, 1–15, s. 111–113) oraz „Pismo Saturusa” (XI, 1–10, s. 113–114; XII, 1–7, s. 114–115; XIII, 1–8, s. 115–116). W drugiej części mieści się tzw. „Narracja końcowa” (XIV, 1–3, s. 116; XV, 1–7, s. 116–117; XVI, 1–4, s. 117–118; XVII, 1–3, s. 118–119). Analizując treść dzieła wyraźnie widać, że pod względem stylu dwie relacje męczenników Perpetuy i Saturnusa zdecydowanie różnią się od tej dopisanej przez redaktora. Męczennicy, opisując swoje doświadczenie, posłużyli się stylem stosunkowo prostym, z kolei redaktor, który z pewnością widział te wydarzenia, będąc ich naocznym świadkiem, w swoich opisach sięgał po język retoryczny, charakteryzujący m.in. osoby wykształcone w retoryce (por. Malinowski, 1991, s. 244).

Analizowane dzieło należy do najstarszych chrześcijańskich tekstów martyrologicznych, które dla ówczesnej wspólnoty posiadało wyjątkowy autorytet religijny (Paciorkowski, 1957, s. 509; zob. także Carfora, 2007, s. 13; 59; Te-stard, 1991, s. 56–75). Warto podkreślić, że znaczna część dzieła została napisana przez kobietę, co jest rzadkim w literaturze, nie tylko starożytnej, ale i wczesnochrześcijańskiej, przykładem pisarstwa kobiecego (Carfora, 2007, s. 15). Opisane w utworze dzieje Świętej Perpetuy stanowią jeden z najbardziej poruszających wzorów męczeństwa z czasów panowania Septymiusza Sewera.

<sup>4</sup> „Quomodo Perpetua, fortissima martyr, sub die passionis in reuelatione paradisi solos illic martyras uidit, nisi quia nullis romphaea paradisi ianitrix cedit nisi qui in Christo decesserint, non in Adam?” (*De anima* 55, 4, CCL 2, s. 863).

Obok narracyjnego wymiaru, przedstawione w piśmie zdarzenia, choć nieliczne, charakteryzują się wiarygodnością historyczną. Według Giuliana Lanata, duże znaczenie dla wiarygodności ma m.in. fakt, że niektóre poruszone w dokumencie wątki zostały oparte na protokołach procesowych (szerzej zob. Lanata, 1973).

Dzieło *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* doczekało się wielu wydań. Liczne wątki w nim zawarte nierzadko były przedmiotem badań naukowych. Analiz dzieła dokonali m.in. Anna Carfora w monografii *La Passione di Perpeua e Felicita. Donne e martirio nel cristianesimo delle origini* (Carfora, 2007) oraz w swoich artykułach m.in. Eugenio Corsini (*Proposte per una lettura della 'Passio Perpetuae'*) (Corsini, 1975), Teresa Sardella (*Strutture temporali e modelli di cultura: rapporti tra antitradizionalismo storico e modello martiriale nella Passio Perpetuae et Felicitatis*) (Sardella, 1990), a także Maurice Testard (*La Passion des saintes Perpétue et Félicité. Témoignages sur le monde antique et le christianisme*) (Testard, 1991). Przywołując wybrane opracowania *Passio*, należy wspomnieć również pracę zbiorową pod redakcją Jana N. Bremmera i Marco Formisano pt. *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approches to the Passio Perpetuae et Felicitatis* (Bremmer i Formisano, 2012) oraz publikację Barbary K. Gold (*Perpetua: Athlete of God*) (Gold, 2018).

### Życiorys św. Perpetuy

Św. Perpetua – męczennica oraz patronka męczenników, matek oddzielonych od dzieci i rogacizny – żyła na przełomie II i III w. Urodziła się w 181 r. w Thuburbo Minus – dzisiejsza Tunezja, zmarła 7 marca ok. 203 w Kartaginie – dzisiejsze przedmieścia Tunisu. Jest świętą nie tylko Kościoła katolickiego, ale także anglikańskiego, ewangelickiego, prawosławnego i ormiańskiego. W Kościele katolickim razem z Felicytą jest wspominana 7 marca (*Martyrologium Romanum*, 2001, s. 169–170; Hoefer, 1999, s. 59–60).

Św. Perpetua pochodziła ze starej zamożnej i wpływowej rodziny, z niewielkiego miasta Thuburbo Minus. Jej ojciec był poganinem, matka chrześcijanką. Młoda kobieta potajemnie przyjęła nową rzymską religię i zaczęła do chrześcijaństwa namawiać najbliższych ze swojego otoczenia, m.in. brata Saturninusa oraz troje niewolników – Felicytę, Rewokatusa, Sekundulusa<sup>5</sup>. W chwili śmierci miała dwadzieścia dwa lata, była mężatką oraz młodą

<sup>5</sup> Święte męczennice Perpetua i Felicita, w: *Internetowa Liturgia Godzin. Czytelnia 7 marca* [online], dostęp: 15.11.2023, <<https://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/03-07.php3>>.

matką małego chłopca<sup>6</sup>. Prawdopodobnie jej rodzina miała greckie pochodzenie, bowiem Perpetua w jednej ze swoich wizji, kiedy przebywała w raju, rozmawiała po grecku; „greckie jest też imię jej wcześniej zmarłego brata, Dinokratesa” (Malinowski, 1991, s. 244).

Perpetua poniosła śmierć męczeńską za rządów rzymskiego cesarza Septymiusza Sewera (193–211). W „Żywocie Septymiusza Sewera” w *Scriptores Historiae Augustae* można znaleźć zapis, że cesarz ten przyznał liczne prawa społecznościom mieszkającym w Palestynie. Pod groźbą surowej kary, wprost zabronił konwersji na judaizm i chrześcijaństwo<sup>7</sup>. Taki zapis mógł oznaczać zakaz wprowadzania do gmin chrześcijańskich nowych członków, tj. katechumenów (Malinowski, 1991, s. 244). Zgodnie z tym rozporządzeniem, datowanym prawdopodobnie na 202 r. nastąpiło aresztowanie Perpetuy i jej towarzyszy. To cesarskie rozporządzenie można uznać za jeden z pierwszych aktów prawnych skierowanych przeciwko młodej chrześcijańskiej wspólnotcie (Malinowski, 1991, s. 244). Możliwe, że od tego czasu bycie katechumenem, a więc uczniem i wyznawcą Chrystusa, stało się niepożądane w granicach Imperium Romanum, zaś sprawowanie jakichkolwiek czynności liturgicznych związanych z nową religią mogło być traktowane nawet jako czyn antypaństwowy. Jednak jedno z ważniejszych źródeł tego okresu – „Historia Kościelna” Euzebiusza z Cezarei – choć wspomina o prześladowaniach za tego cesarza<sup>8</sup>, nic nie mówi o żadnym akcie prawnym zakazującym przyjmowania katechumenów (zob. *Historia Kościelna* VI, 1, s. 383; VI, 2, 2, s. 383; VI, 7, s. 396–397; VI, 8, 7, s. 399).

Ciekawy pogląd na rozstrzygnięcie wątpliwości w zakresie związku między ustawodawstwem Septymiusza Sewera, a prześladowaniami, podają Anne Daguët-Gagey i Jacqueline Amat. Pierwsza badaczka stawia hipotezę, że związku tego należy dopatrywać się w niektórych działaniach ograniczających prawa do zrzeczania się, mających wzmocnić podjęte środki bezpieczeństwa, w czasie pobytu cesarza w Afryce (Daguët-Gagey, 2000, s. 14–17). Z kolei, według Jacqueline Amat, prześladowania w Kartaginie mogą wiązać się z chęcią przypodobania się władcy w czasie trwania jego podróży, przez prokuratora Hilarianusa, pragnącego podkreślić swoją lojalność wobec cesarza pochodzącego z Afryki (Amat, 1996, s. 20). Jednoznaczne rozstrzygnięcie tej kwestii wydaje się niemożliwe. Zwłaszcza, że nie wyjaśnia tej kwestii również szczegółowa analiza badanego dzieła, bowiem wczesnochrześcijański tekst *Passio Sancta-*

<sup>6</sup> W więzieniu otrzymała pozwolenie na karmienie dziecka, które było w wieku niemowlęcym (*Passio* III, 8, s. 106, tłum. Malinowski, s. 250).

<sup>7</sup> „In itinere Palaestinis plurima iura fundavit. Iudaeos fieri subgravi poena vetuit. Idem etiam de Christianis sanxit” (*Żywot Septymiusza Sewera* 17, 1, s. 408–410).

<sup>8</sup> Odniesienia u Euzebiusza wydają się dotyczyć wyłącznie Aleksandrii i mają charakter lokalny.

*rum Perpetuae et Felicitatis* nie podaje szczegółów odnoszących się do okoliczności aresztowania ani nie wyjaśnia jakie ciążyły zarzuty na kobietach i ich towarzyszach. W odniesieniu do tej kwestii pojawia się jedynie krótkie wtrącenie jednego ze strażników więziennych, skierowane do rodzącej Felicyty – ‘Jeżeli teraz tak cierpisz, to co zrobisz, kiedy będziesz rzucona zwierzętom, które zlekceważyłaś, kiedy odmówiłaś złożenia ofiary’<sup>9</sup>. Niestety, oprócz informacji, że Felicyta odmówiła złożenia ofiary, brakuje szerszego kontekstu sprawy. Wydaje się, że „ani męczenników ani redaktora te okoliczności nie interesowały”, jednak brak w tekście takich informacji, to duża strata dla współczesnych badaczy (Malinowski, 1991, s. 244).

Wiadomo, że Perpetua została, razem z grupą chrześcijan, aresztowana, a następnie sprowadzona do Kartaginy, gdzie osadzono ją w więzieniu. W tym gronie znaleźli się również: Saturninus, Felicita, Rewokatus, Sekundulus oraz ich katecheta Saturus, który do uwięzionych swoich braci w wierze dołączył dobrowolnie (*Passio* IV, 5, s. 107, tłum. Malinowski, s. 251–252). Perpetua, w więzieniu, wkrótce po aresztowaniu, przyjęła chrzest (*Passio* III, 5, s. 105–106, tłum. Malinowski, s. 250). Młoda kobieta wyróżniała się wśród pozostałych więźniów nie tylko głęboką wiarą, ale też niezwykłą odwagą. W więzieniu broniła współtowarzyszy i reagowała na niesprawiedliwe traktowanie, a więc jej zachowanie było właściwe dla ludzi należących do wyższych klas społecznych (Malinowski, 1991, s. 244). Całą grupę, bez okoliczności łagodzących, skazano na śmierć *damnati ad bestias*, czyli na rozszarpanie przez dzikie zwierzęta. Kara ta była zwykle zarezerwowana dla przestępców, ale była również stosowana do karania chrześcijan (Heffernan, 2012, s. 261). Rodzice Perpetuy, choć przynależeli do wyższej klasy społecznej i posiadali wystarczające zasoby finansowe, nie zdołali wykupić młodych wyznawców Chrystusa przed okrutną śmiercią na arenie. Surowość wyroku *ad bestias* względem Perpetuy jest dość nietypowa. Kobieta była obywatelką rzymską i należała do grona *honestiores*. Kwestią pozostaje dlaczego Perpetua – wzorem wyroku z roku 177 z Lyonu, gdzie grupie chrześcijan, ze względu na obywatelstwo oszczędzono śmierci z udziałem zwierząt (zob. Euzebiusz z Cezarei, 2013, [V, 1,47] s. 331) – nie otrzymała wyroku *ad gladium*.

Wobec tych wydarzeń wydaje się, że podejście do chrześcijan i praktyka wydawania na nich wyroków śmierci, różniły się w poszczególnych częściach cesarstwa. Wszyscy, z wyjątkiem Sekundulusa, który zmarł wcześniej w więzieniu (*Passio* XIV, 2, s. 116, tłum. Malinowski, s. 261), ponieśli śmierć męczeńską na arenie, w czasie przedstawienia zorganizowanego z okazji *dies nata-*

<sup>9</sup> „Quae sic modo doles, quid facies obiecta bestiis, quas contempsisti cum sacrificare noluisti?” (*Passio* XV, 5, s. 117, tłum. Malinowski, s. 262).

lis Gety – syna Septymiusza Sewera (*Passio* VII, 9, s. 110, tłum. Malinowski, s. 255). Datę tę można ustalić na podstawie wspomnianych w tekście imion dwóch wysokiej rangi urzędników Imperium Romanum, którzy w tym czasie piastowali swoje urzędy, tj. prokuratora (Hilarianus) oraz prokonsula (Minucus Timinianus) (*Passio* VI, 3, s. 108, tłum. Malinowski, s. 253–254).

Razem z arystokratką zginęła jej niewolnica Feliccyta, która tuż przed śmiercią urodziła w więzieniu córkę. Feliccyta modliła się wraz z całą wspólnotą o wcześniejszy poród, aby mogła umrzeć na arenie razem ze swoimi towarzyszami (*Passio* XV, s. 116–117, tłum. Malinowski, s. 261–262). Należy bowiem pamiętać, że prawo rzymskie zabraniało wykonywania wyroków śmierci na kobietach ciężarnych. Egzekucja była możliwa dopiero po urodzeniu dziecka. Skazańcy przed śmiercią zdążyli przekazać sobie pocałunek pokoju, tak ‘...aby tym uroczystym pocałunkiem pokoju przypieczetować swoje męczeństwo’ (*Passio* XXI, 7, s. 123, tłum. Malinowski, s. 268)<sup>10</sup>. Najpierw zabito mężczyzn, następnie kobiety. Ci, którzy nie zginęli na arenie od razu, od ran zadanych przez dzikie zwierzęta, zostali dobiti mieczami przez gladiatorów (*Passio* XXI, 5–9, s. 123, tłum. Malinowski, s. 267–268).

Męczeńską śmierć młodych chrześcijanek uczczono pamiątkową tablicą zamieszczoną w amfiteatrze. W IV w., po ogłoszeniu *religio licita* (edykt mediolański 313 r.) przez cesarza Konstantyna Wielkiego, w miejscu pochówku świętych niewiast, pierwszy chrześcijański władca wznosił bazylikę, gdzie między innymi swoje kazania głosił św. Augustyn<sup>11</sup>. Sława kartagińskich męczennic obiegła cały chrześcijański świat. „Bohaterki wiary” były wspomniane w Kanonie rzymskim podczas każdej Mszy św. do roku 1969 (zob. Lefebvre 1956), a obecnie są nadal imiennie przywoływane w *Litanii do Wszystkich Świętych*<sup>12</sup>.

### Więzienne wizje męczennicy

*Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* należy uznać za najważniejsze źródło wiedzy na temat osobowości i doświadczeń św. Perpetuy. Ten dokument jest świadectwem jej świętości. Perpetua opowiada w nim o swoich czterech

<sup>10</sup> „...ut martyrium per sollemnia pacis consummarent” (*Passio* XXI, 7, s. 123, tłum. Malinowski, s. 268).

<sup>11</sup> *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* „cieszyło się ogromnym powodzeniem jeszcze w czasach św. Augustyna, który nie tylko wygłosił kilka kazań na cześć świętych męczenniczek, ale ponadto musiał przypominać swoim wiernym, rozczytującym się w” *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, „że nie należy ono do dzieł natchnionych” (Malinowski, 1991, s. 245; zob. także *De anima et eius origine* 1, 10, 12, PL 44, s. 481).

<sup>12</sup> *Święte męczennice Perpetua i Feliccyta*, w: *Internetowa Liturgia Godzin. Czytelnia 7 marca* [online], dostęp: 15.11.2023, <<https://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/03-07.php3>>.



wizjach<sup>13</sup>, których doświadczyła podczas pobytu w więzieniu, oraz o sposobie ich interpretacji. Wszystkie są formą świadectwa.

Wizja pierwsza<sup>14</sup> opisuje wspinanie się Perpetuy po drabinie – co symbolizującej męczeństwo. Na szczycie, w niebiańskim ogrodzie, Święta spotyka człowieka ubranego jak pasterz, mówiącego do niej ‘Dobrze, że przyszedłś, dziecko’ (*Passio* IV, 9, s. 107, tłum. Malinowski, s. 252). Warto zauważyć, że pierwsza wizja nie jest spontaniczna. Pojawia się na prośbę innego członka wspólnoty chrześcijańskiej. Brat zwraca się do niej słowami ‘Pani Siostró, ty posiadasz już wielką łaskę u Pana, że możesz poprosić Go, aby przez widzenie wyjawiał ci co nas czeka: męczeństwo czy uwolnienie’<sup>15</sup>. Ona zaś sama dodaje ‘Ponieważ było mi już dane rozmawiać z Panem, od którego doznałam tak wielu dobrodziejstw, z ufnością obiecałam bratu i powiedziałam: »Jutro ci wyjawię«’<sup>16</sup>. Taki wstęp z pewnością nadaje wizji powagi i autorytetu. Perpetua ma świadomość bycia „zdolną” do rozmowy z Bogiem (Cox Miller, 1994, s. 151).

Ponadto pierwsza wizja ma charakter przepowiadający, ponieważ jest zapowiedzią męczeństwa. Użyty w tekście termin *visio*, w starożytności był rozumiany jako proroczy sen. W pierwszej wizji dominującym symbolem jest bardzo wysoka, sięgająca nieba drabina, przypominająca drabinę Jakubową (Rdz 28,12–17). Jednak ta opisana w *Passio* różni się od biblijnej, interpretowanej jako połączenie ziemi z niebem, po której aniołowie Boży *wchodzili w górę i schodzili na dół* (Rdz 28,12). Perpetua w swojej wizji wspina się do nieba. Droga jest bardzo trudna i niebezpieczna, przebiega wśród narzędzi przypominających narzędzia męczeństwa (Carfora, 2007, s. 129), zaś pod drabiną czai się smok, gotowy zabić wspinających się. Taki opis, pełen trudu i znoju, przywołuje raczej na myśl ideę skomplikowanej drabiny ze świata pogańskiego, oznaczającej trud w drodze do nieba (Dronke, 1984, s. 7). W przypadku Perpetuy wejście do nieba będzie nagrodą po przejściu ciężkiej próby, która nie jest pozbawiona ludzkiego strachu.

Anna Carfora uważa, że smok leżący pod drabiną, interpretowany również jako przedstawienie diabła, może symbolizować lęk przed cofnięciem się. Męczennica, aby osiągnąć cel i wejść po drabinie, musi go pokonać, co dokonuje się w bardzo wymowny sposób, poprzez zmiżdżenie piętą głowy smoka (Carfora, 2007, s. 130–131). Biorąc pod uwagę źródło biblijne (zob. Rdz 3,15;

<sup>13</sup> Dzieło, oprócz opisów wizji, będących głównym tematem opracowania, pokazuje również w barwny sposób życie skazanych w więzieniu i warunki tam panujące (*Passio* III, 5–9, s. 105–111, tłum. Malinowski, s. 250–251).

<sup>14</sup> Zob. *Passio* IV, s. 106–107, tłum. Malinowski, s. 251–252.

<sup>15</sup> „Domina soror, iam in magna dignatione es; tanta es ut postules visionem et ostendatur tibi an passio sit an comneatus” (*Passio* IV, 1–2, s. 106, tłum. Malinowski, s. 251).

<sup>16</sup> „Et ego quae me sciebam fabulari cum Domino, cuius beneficia tanta experta eram, fidenter repromisi ei dicens: »crastina die tibi renuntiabo«” (*Passio* IV, 2, s. 106, tłum. Malinowski, s. 251).

Ap 12), warto przypomnieć, że w świecie pogańskim, w numizmatyce rzymskiej, pojawia się obraz cesarza triumfującego, który miażdży głowę pokonanego w walce wroga. W opracowaniach naukowych pojawia się również interpretacja, że postać smoka zawiera odniesienie do ojca męczennicy, który próbował ją przekonać, błagał, a nawet szantażował emocjonalnie, aby wyrzekła się chrześcijaństwa i ocaliła życie, przede wszystkim ze względu na swojego syna (Carfora, 2007, s. 131).

W pierwszej wizji pojawia się także obraz rajy. Wizja ta ma bardzo bukoliczny charakter. Postać pasterza to również element wspólny dla świata chrześcijańskiego – Dobry Pasterz i pogańskiego – Poimandres (pasterz ludzi). Nie należy ich jednak utożsamiać (Carfora, 2007, s. 131). Pasterz, który wita Perpetuę słowami ‘Dobrze, że przyszłaś, dziecko’ (*Passio* IV, 9, s. 107, tłum. Malinowski, s. 252), przedstawiony jest podczas czynności dojenia owcy. Jest starszy, wysoki i ma siwe włosy. Otacza go tłum ludzi ubranych na biało, którzy prawdopodobnie przeszli próbę i zostali nagrodzeni rajem (zob. Ap 6,9; Corsini, 1975, s. 497).

Wielu interpretacji doczekała się również symbolika pochodnej mleka, (prawdopodobnie to rodzaj sera), którego postać otrzymała młoda kobieta od pasterza po przybyciu do rajy. W tym kontekście Anna Carfora przywołuje dwa stanowiska (Carfora, 2007, s. 133): Herberta Musurillo i Eugenio Corsiniego. Otóż, według Herberta Musurillo, słodki posmak pochodnej mleka, który wyraźnie odczuwała Perpetua, może wskazywać na związek z chrztem. Warto tu wspomnieć pochodzący z II w. przedchrzcielny obrzęd, polegający na ofiarowaniu mleka i miodu na pamiątkę wejścia do ziemi obiecanej (Musurillo, 1972, s. 113, przypis 8). Z kolei Eugenio Corsini, przypisuje eucharystyczne znaczenie zsiadłemu mleku, które może przyjąć tylko ta osoba, która już dojrzała w wierze i przygotowuje się do stawienia czoła poważnej próbie jaką jest męczeństwo. Zatem jest to Eucharystia jako *praeparatio* do męczeństwa (Corsini, 1975, s. 498, przypis 36).

Drugą i trzecią wizję (zob. *Passio* VII–VIII, s. 109–111, tłum. Malinowski, s. 254–256) tworzy ciąg obrazów, które w pewnym sensie układają się w jedną całość. Ich głównym bohaterem jest zmarły w dzieciństwie brat Perpetuy – Dinokrates. Chłopiec zmarł jako siedmiolatek, cierpiąc prawdopodobnie z powodu raka twarzy. Obie wizje obfitują w symboliczne odniesienia nie tylko teologiczne i biblijne, ale również pogańskie. Pierwsza z nich ukazuje wymiar życia pozagrobowego, które wypełnione jest ogromnym cierpieniem brata. Perpetua, opisując to cierpienie, stwierdza: ‘Ujrzałam Dinokratesa, jak wychodził z jakiegoś ciemnego miejsca, gdzie znajdowało się też mnóstwo innych ludzi. Był bardzo rozpalony i spragniony, blady i zaniedbany. Na twarzy jego widniała rana, którą miał w momencie śmierci. [...] W miejscu gdzie znajdował się Di-

nokrates, był basen pełen wody, jego brzegi były jednak wyższe niż wzrost chłopca. Dinokrates wspinał się na palce, jakby chciał się napić. Żal mi było brata, bo choć zbiornik był wypełniony wodą, on jednak, z powodu wysokiego brzegu, nie mógł ugasić pragnienia. Wtedy oprzytomniałam i uświadomiłam sobie, że brat mój cierpi. Byłam jednak przeświadczona o tym, że mogę mu ulżyć w jego cierpieniach<sup>17</sup>.

Męczennica wierzy, że dzięki żarliwej modlitwie za brata może mu ulżyć w jego cierpieniach. Z opisu trzeciej wizji dowiadujemy się, że modlitwy siostry przyniosły efekt. Perpetua w dniu, kiedy stała zakuta w dyby, doświadczyła wizji, którą opisała następująco: ‘Widzę to samo miejsce, które widziałam poprzednio, ale Dinokrates był już czysty, dobrze odziany i odświeżony. Gdzie była rana, widzę bliznę. Zaś brzegi zbiornika, które widziałam wcześniej, obniżyły się i sięgały chłopcu ledwie do pępka, a on bez przerwy czerpał z niego wodę. Na brzegu stała złota czara pełna wody. Dinokrates podszedł do niej i począł pić, zaś wody z niej wcale nie ubywało. Kiedy już całkowicie ugasił pragnienie odszedł od wody i jak dziecko zaczął bawić się radośnie. Wtedy ocknęłam się i zrozumiałam, że został on już uwolniony od kary’<sup>18</sup>. Bez wątpienia w tym fragmencie dostrzegamy siłę modlitewnego wstawiennictwa żywych za zmarłych. Stan pogańskiego chłopca poprawił się dzięki modlitwie jego siostry.

Pierwszym skojarzeniem w wymiarze eschatologicznym, w odniesieniu do tych wizji jest ufność, że miejsce, w którym przebywał brat Perpetuy, to czyszczenie. Stan cierpienia chłopca w wizji drugiej, może wskazywać na stan duszy w procesie oczyszczenia. W wizji trzeciej proces ten już się dokonał, dziecko zostało uwolnione od kary. Należy jednak pamiętać, że Dinokrates, nie był chrześcijaninem (zob. szerzej: Corsini, 1975, s. 501). Może to potwierdzić brudna szata chłopca, który nie obmył się z grzechów w czasie chrztu i nie założył chrzcielnej białej szaty (por. Amat, 1985, s.129). Perpetua, między drugą a trzecią wizją, nieustannie się modli w intencji brata. Cierpienie Dinokratesa, dzięki wstawiennictwu siostry skończyło się. Został uzdrowiony i jego stan

<sup>17</sup> „Video Dinocratem exeuntem de loco tenebroso, ubi et conplures erant, aestuantem valde et sitientem, sordido vultu et colore pallido; et vulnus in facie eius, quod cum moreretur habuit. [...] Erat deinde in illo loco, ubi Dinocrates erat, piscina plena aqua, altiore marginem habens quam erat statura pueri; et extendebat se Dinocrates quasi bibiturus. Ego dolebam, quod et piscina illa aquam habebat, et tamen propter altitudinem marginis bibiturus non esset. Et experta sum, et cognovi fratrem meum laborare; sed fidebam me profuturam labori eius” (*Passio* VII, 4, 7–9, s. 109–110, tłum. Malinowski, s. 251–252).

<sup>18</sup> „...video locum illum quem retro videram et Dinocraten mundo corpore, bene vestitum, refrigerantem; et ubi erat vulnus, video cicatricem; et piscinam illam, quam retro videram, summisso margine usque ad umbilicum pueri; et aquam de ea trahebat sine cessatione. Et super margine fiala aurea plena aqua. Et dōstēpit Dinocrates et de ea bibere coepit; quae fiala non deficiebat. Et satiatus, dōstēpit de aqua ludere more infantium gaudens. Et experta sum. Tunc intellexi translatum eum esse de poena” (*Passio* VIII, 1–4, s. 110–111, tłum. Malinowski, s. 256).

zmienił się. Według Jacqueline Amat, mogłoby to oznaczać, że Dinokrates w życiu pozagrobowym, dzięki żarliwej modlitwie, otrzymał łaskę w postaci „niekonwencjonalnego” chrztu (Amat, 1985, s.130). Jednak czy poganin może zostać zbawiony po śmierci? Według Apokalipsy Piotra (14, 1–4, 16) jest to możliwe (por. Trumbower, 2001, s. 307–312)<sup>19</sup>. Zdaniem Jacqueline Amat, czara, z której napił się chłopiec może nasuwać skojarzenia z czarą wspomnień ze Starego Testamentu (por. Ez 25, 29; Za 9,15), ale również może się odnosić do złotej czary pełnej kadzideł, *którymi są modlitwy świętych* z Apokalipsy św. Jana (Ap 5,8) (Amat, 1985, s. 130). Z kolei symbol basenu, z jednej strony nasuwa na myśl idee uzdrowienia (zob. J 5,1–9), z drugiej przywołuje sens chrztu (por. 1 Kor 14–29) (zob. Corsini, 1975, s. 502).

W ostatniej, czwartej wizji<sup>20</sup>, Perpetua stoczyła zwycięską walkę na arenie z szatanem w postaci Egipcjanina. W noc poprzedzającą śmierć męczeńską, Święta pojawia się na arenie i ma poczucie poddania próbie wiary (Carfora, 2007, s. 146). Oprócz wymiaru teologicznego, jest to scena szczególnie interesująca z historycznego punktu widzenia, ponieważ dostarcza wielu szczegółów związanych z walkami na arenie. Walka, którą Święta będzie musiała stoczyć w swojej wizji to *pancratio* (Robert, 1971, s. 255–256). Charakteryzuje się niezwykłą brutalnością. W wizji, Perpetua jednak nie stacza jej samotnie, ponieważ wspiera ją diakon Pomponiusz oraz otaczają ją młodzi mężczyźni i lanista. Te postacie okazują jej wsparcie w decydującym momencie. Anna Carfora – w samym Pomponiuszu, który mówi do młodej kobiety ‘Perpetuo, chodź, czekamy na ciebie’<sup>21</sup>, a następnie ‘Nie bój się! Ja jestem tutaj przy tobie i będę cię wspomagał’<sup>22</sup> – dostrzega samego Chrystusa.

Za inną postać Chrystusa, zdaniem badaczki, można uznać lanistę. Boskiego charakteru nadaje mu gigantyczna postura, a kolor szaty nawiązuje do *Passio* (Carfora, 2007, s. 147–148). Sam wątek obecności Chrystusa obok męczennika, a nawet w męczenniku, to często spotykany wątek w literaturze *martyrystycznej*. W opisie wizji nie brakuje również elementu pogańskiego. Rytuał namaszczenia przed walką, nawiązuje do pogańskich praktyk. Jednak i w chrześcijaństwie nie sposób pominąć bogactwa znaczeń jakie niesie w sobie olej, który jest przecież obecny w obrzędach sakramentalnych i konsekracjach. Na Perpetuę należy spojrzeć jak na wojownika Chrystusa, który ma stoczyć duchową walkę ze złem w postaci Egipcjanina (por. Salisbury, 1997, s. 110).

<sup>19</sup> Brakuje dowodów na to, że Perpetua знаła zaliczany do apokryfów Nowego Testamentu tekst Apokalipsy Piotra (Carfora, 2007, s. 140)

<sup>20</sup> Zob. *Passio X*, s. 111–113, tłum. Malinowski, s. 256–258.

<sup>21</sup> „Perpetua, te expectamus: veni” (zob. *Passio X*, 3, s. 111–112, tłum. Malinowski, s. 257).

<sup>22</sup> „Noli expavescere: hic sum tecum et conlaboro tecum” (*Passio X*, 4, s. 112, tłum. Malinowski, s. 257).

Symbol stopy, jako zwycięskiej broni bojowej, kojarzy się z pierwszą wizją, w której kobieta przydepnęła nogą głowę smoka leżącego pod drabiną. Jej zwycięstwo to zwycięstwo nad złem i grzechem. Z kolei zdaniem Mary R. Lefkowitz, w postaci Egipcjanina i smoka należy raczej dostrzegać odniesienia do doświadczeń rodzinnych i osobistych, zwłaszcza presji jaką ojciec wywierał na kobietę (Lefkowitz, 1976, s. 419).

Ciekawym wątkiem w opisie czwartej wizji jest chwilowe przyjęcie przez Perpetuę na arenie wyglądu mężczyzny (Gold, 2018, s. 23–45). Kiedy wyszła na arenę i zobaczyła, że ma walczyć nie – jak się spodziewała, z dzikimi zwierzętami, ale z Egipcjaninem o odrażającym wyglądzie – stała się mężczyzną (zob. *Passio X*, 6–7, s. 112, tłum. Malinowski, s. 257). Według Barbary K. Gold jednym ze skojarzeń, jakie mogą nasuwać się w kontekście zmiany płci, jest chwilowe wyrzeczenie się przez nią kobiecości (Gold, 2012, s. 41; zob. także Pedregal, 2000, s. 277–294). Jednak kiedy mówi o sobie jako jednostce, zawsze używa w stosunku do siebie formy żeńskiej (Gold, 2018, s. 41). Ponadto, Perpetua i Felicita, mimo że „po męsku” cierpią, nadal zachowują swoją kobiecość (zob. Pedregal, 2000, s. 294). Wobec nadchodzącej śmierci, która oddzieli je od dzieci, przeżywają głęboko doświadczenie macierzyństwa (Weitbrecht, 2012, s. 150–166; Carfora, 2007, s. 18). Z kolei Clementina Mazzucco sądzi, że przemianę Perpetuy można zinterpretować w kategoriach biblijnych i spojrzeć na nią jak na „człowieka doskonałego”, który nie jest już ani kobietą, ani mężczyzną (Ef 4,13) (Mazzucco, 1998, s.122). Czytając relację z czwartej wizji odnosi się wrażenie, że na każdym etapie narracyjnym Perpetua pozostaje kobietą, która tylko w czasie walki odgrywa rolę przypisywaną mężczyznom, a raczej jest uważana za męską (Carfora, 2007, s. 153). Warto pamiętać, że zmiana ta może też mieć wymiar praktyczny, ponieważ w starożytności kobiety nie mogły stać do walki w *pancratio*. Po zwycięstwie, Perpetua zostaje nagrodzona symbolicznym jabłkiem, które jest znane zarówno w świecie pogańskim jak i chrześcijańskim, np. z biblijnego kontekstu upadku człowieka, owocu Afrodyty, czy złotych jabłek rosnących w ogrodzie Hesperyd. W tym przypadku jednak jabłko na gałązce może symbolizować sam raj (Amat, 1985, s. 80).

### Zakończenie

Reasumując, obraz wizji św. Perpetuy w *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* dostarcza przesłanki istotnej dla ukazania duchowości męczenników wczesnochrześcijańskich.

Bez wątpienia św. Perpetuę należy uznać za „ogniowo ewolucyjną” w przejściu od postaci męczennika jako naśladowcy Chrystusa do postaci świę-

tej odznaczającej się niezwyklejmi cechami (por. Weigel, 2012, s. 180–200). Wizje, prorocstwa oraz niezwykle zdolności osobowościowe, charakteryzujące tę młodą kobietę, wyprzedzają późniejszy model hagiograficzny świętych mistyczek (Sardella, 1990, s. 278; zob. także Waldner, 2012, s. 201–219).

Młoda kobieta napisała dziennik swoich przeżyć duchowych, które odczuwała w czasie procesu, gdy była osadzona w areszcie tuż przed męczeńską śmiercią. Daje świadectwo odwagi, ukazuje postawę mężnej kobiety w jej akcie męczeństwa, dla spełnienia którego decyduje się nawet poświęcić swoje macierzyństwo i opuścić własne dziecko. W jej ślad idzie również jej współtowarzyszka Felicyta.

Na podstawie analizy czterech wizji przytoczonych w *Passio*, należy uznać, że Perpetua miała zdolność do zrozumienia ich przesłania. Ponadto, zachęca ona czytelników starożytnego źródła do alegorycznego interpretowania śmierci Perpetuy, jako chwały dostąpionej w męczeńskiej śmierci.

Jak zatem rozumieć wizje, których doświadcza młoda kartagińska męczennica? To z pewnością doświadczenia autentyczne, przeżywane przez Perpetuę, mimo to obce charyzmatycznemu uniesieniu. Nie należy ich traktować jako doświadczeń ograniczających się do przeżycia subiektywnego. Nie są prywatnymi rekolekcjami. Można je w pewnym sensie uznać za publiczne formy komunikacji, które młoda kobieta jako męczennica kieruje do wspólnoty. Wizje św. Perpetuy w jej *Passio*, z perspektywy badań hagiologicznych ukazują doświadczenie mistyczne jako formę komunikacji o prymacie życia wiecznego nad doczesnym, a zarazem są przesłaniem o głoszeniu kerygmatu nie słowem, ale świadectwem życia.

## Bibliografia

### Źródła

- Augustinus, 1865, *De Anima et eius origine libri quatuor*, ed. Jacques-Paul Migne, w: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*, PL 44, Parisiis, s. 475–548.
- Euzebiusz z Cezarei, 2013, *Historia Kościelna*, tłum. Agnieszka Caba, Wydawnictwo WAM: Kraków.
- Martyrologium Romanum: ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, 2001, Typis Vaticanis: Vaticano.
- Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty*, 1991, tłum. Andrzej Malinowski, w: Marek Starowieyski i Ewa Wipszycka (red.), *Męczennicy*, Ojcowie Żywi, t. 9, Znak: Kraków, s. 244–268.
- Passio Sanctatum Perpetuae et Felicitatis*, 2012, w: Thomas J. Heffernan, 2012, *The Passion of Perpetua and Felicity*, Oxford University Press: Oxford, s. 100–124.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, 2002, Pallottinum: Poznań.
- Septimius Severus*, 1979, w: *The Scriptores Historiae Augustae*, David Magie (trans.), t. 1, Harvard University Press: London, s. 370–429.
- Tertullianus, 1954, *De Anima*, ed. Jan Hendrik Waszink, *CCL 2*, Brepols: Turnhouti, s. 779–869.

**Opracowania**

- Amat Jacqueline, 1985, *Songes et visions. L' au-delà dans la littérature latine tardive*, Etudes Augustiniennes: Paris.
- Amat Jacqueline, 1996, *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, Cerf: Paria.
- Baran Grzegorz M., 2017, *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS: Tarnów.
- Bremmer Jan N., Formisano Marco (red.), 2012, *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Universitu Press: Oxford.
- Carfora Anna, 2007, *La Passione di Perpeua e Felicita. Donne e martirio nel cristianesimo delle origini*, L'Epos: Palermo.
- Corsini Eugenio, 1975, *Proposte per una lettura della 'Passio Perpetuae'*, w: Maria Bellis (red.), *Forma Futuri. Studi in onore del card. Michele Pellegrino*, Bottega d'Erasmus: Torino, s. 481–541.
- Cox Miller Patricia, 1994, *Dreams in late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton University Press: Princeton.
- Czajko Edward, 2010, *Widzenia i sny*, w: *Radio Pielgrzym. 17 listopada 2010* [online], dostęp: 10.11.2023, <[www.radiopielgrzym.pl/widzenia-i-sny.html](http://www.radiopielgrzym.pl/widzenia-i-sny.html)>.
- Daguet-Gagey Anne, 2000, *Septime Sévère – Rome, l'Afrique et l'Orient*, Payot: Paris.
- Drabik Lidia (red.), 2018, *Wizja*, w: *Wielki słownik języka polskiego*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa, s. 293.
- Drabik Lidia i inni (red.), 1996, *Wizja*, w: *Słownik języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa, s. 1150.
- Dronke Peter, 1984, *Women writers of the Middle Ages. A critical Study of Text from Perpetua to Marguerite Porete (1310)*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Filipowska Katarzyna, 2019, *Szkola Liderów. Wizja – odkrywanie i wyrażanie wizji*, [online], dostęp: 12.01.2024, <<https://www.szkola-liderow.eu/wizja-odkrywanie-i-wyrazanie-wizji-2/>>.
- Gold Barbara K., 2018, *Perpetua: Athlete of God*. Oxford University Press: Oxford.
- Hoever Hugo, 1999, *Żywoty świętych pańskich na każdy dzień roku. Według kalendarza rzymskiego*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne: Olsztyn.
- Heffernan Thomas J., 2012, *The Commentary*, w: *The Passion of Perpetua and Felicity*, Oxford University Press: Oxford, s. 136–368.
- Lanata Giuliana, 1973, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Giuffrè: Milano.
- Lefebvre Gaspar (red.), 1956, *Mszal Rzymski z dodaniem Nabożeństw Nieszpornych*, tłum. Mnisi z Opactwa w Tyńcu, Opactwo św. Piotra i Pawła w Tyńcu-Opactwo Św. Andrzeja: Tyniec- Bruges.
- Lefkowitz Mary R., 1976, *The Motivations for St. Perpetua's Martyrdom*, *Journal of the American Academy of Religion*, t. 44, s. 417–421.
- Machniak Jan, 2014, *Wizje*, w: Edward Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*, vol. 20, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin, kol. 733–734.
- Mazzucco Clementina, 1998, *'E fui fatta maschio'. La donna nel cristianesimo primitivo (secoli I–III). Con un'appendice sulla 'Passio Perpetuae'*, Le Lettere: Firenze.
- Musurillo Herbert, 1972, *The Acts of the Christian Martyrs*, Clarendon Press: Oxford.
- Paciorowski Ryszard, 1957, *Z badań nad ideą heroizmu religijnego w chrześcijańskiej starożytności*, *Collectanea Theologica*, t. 28/3–4, s. 503–539.
- Parzych-Blakiewicz Katarzyna, 2019, „Hagiologia aspektowa” jako perspektywa integracji badań teologicznych i nieteologicznych, *Studia Warmińskie*, t. 56, s. 249–264.
- Pedregal Amparo 2000, *Las mártires cristianas. Género, violencia y dominación en el cuerpo femenino*, *Studia historica. Historia antigua*, t. 18, p. 277–294.
- Plezia Marian (red.), 1999, *Visio*, w: *Słownik łacińsko-polski*, vol. 5, Wydawnictwo PWN: Warszawa, s. 633.

- Robert Louis, 1971, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, A.H. Hakker: Amsterdam.
- Salisbury Joyce E., 1997, *Perpetua's passion. The death and memory of a young Roman women*, Routledge: New York – London.
- Sardella Teresa, 1990, *Strutture temporali e modelli di cultura: rapporti tra antitradizionalismo storico e modello martiriale nella Passio Perpetuae et Felicitatis*, Augustinianum, t. 30, s. 259–278.
- Święte męczennice Perpetua i Felicyta, w: *Internetowa Liturgia Godzin. Czytelnia 7 marca* [online], dostęp: 15.11.2023, < <https://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/03-07.php3>>.
- Testard Maurice, 1991, *La Passion des saintes Perpétue et Félicité. Témoignages sur le monde antique et le christianisme*, Bulletin de l'Association G. Budé, nr 1, s. 56–75.
- Trumbower Jeffrey A., 2001, *Apocalypse of Peter 14, 1–4 in relation to confessors' intercessions for the non-Christian dead*, Studia Patristica, t. 36, s. 307–312.
- Vorgrimler Herbert 2005, *Wizje*, w: *Nowy leksykon teologiczny: wiara – objawienie – dogmat*, Verbinum: Warszawa, s. 421–422.
- Waldner Katharina, 2012, *Visions, Prophecy, and Authority in the Passio Perpetuae*, w: Bremmer Jan N., Formisano Marco (red.), *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Universitu Press: Oxford, s. 201–219.
- Weigel Sigrid, 2012, *Exemplum and Sacrifice, Blood Testimony and Written Testimony: Lucretia and Perpetua as Translational Figures in the Cultural History of Martyrdom*, trans. Joel Golb, w: Bremmer Jan N., Formisano Marco (red.), *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Universitu Press: Oxford, s. 180–200.
- Weitbrecht Julia, 2012, *Maternity and Sainthood in the Medieval Perpetua Legend*, w: Bremmer Jan N., Formisano Marco (red.), *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, University Press: Oxford, s. 150–166.

### **Visions of St. Perpetua in the light of the early Christian text *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. A contribution to hagiological research**

**Summary:** The purpose of this publication is to present the vision of St Perpetua of Carthage as a contribution to further hagiological research into the experience of Christian faith, especially in the form of mystical experiences. Perpetua, together with Felicitas, is remembered, in the liturgical calendar of the Catholic Church, on 7 March. The first part of the publication explains the understanding of the term 'vision' and the life of St Perpetua based on the contents of the work *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. In the following sections, four visions of the Saint, experienced before her martyrdom, are discussed. Vision one describes Perpetua's journey up a ladder symbolising martyrdom, at the end of which, in a heavenly garden, she encounters a man dressed in shepherd's clothing, saying to her "You are welcome here, child". In the second and third visions, Perpetua sees her dead brother Dinocrates, while in the last she fights a victorious battle in the arena against Satan in the form of an Egyptian. The story of Saint Perpetua described in the work is one of the most moving models of martyrdom from the reign of Septimius Severus. Unique in Christian literature, this work presents valuable information for modern hagiologists about the religious experiences of the martyrs themselves. St Perpetua's visions appear as a scion of mysticism, which can be seen as a form of communication about the Christian value of human life.

**Keywords:** St. Perpetua, visions, martyr, *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, hagiology, early Christianity.



Luciana Mirri\*

Wydział Teologiczny „Facoltà Teologica Emilia Romagna”, Bologna (Włochy)

## ŚWIĘTA KLARA Z ASYŻU: „PASCHALNA” BIOGRAFIA „EUCHARYSTYCZNEJ” KOBIETY

**Streszczenie:** Artykuł jest przyczynkiem do badań hagiologicznych w zakresie poszukiwania odpowiedzi na pytanie o specyfikę doświadczenia mistycznego. Jest opracowaniem teologiczno-hagiograficznym, dostarcza bowiem danych biograficznych, które stanowią źródło do dalszych badań hagiologicznych w różnych aspektach. Źródła franciszkańskie ukazują Świętą Klarę jako „kobietę eucharystyczną”, której życie można nazwać egzystencją paschalną. Tym obrazem jest ukazany charyzmat franciszkański, skupiony na misterium Wcielenia i Zmartwychwstania. Osiągnięciem badań przyczynkowych, ukazanych w artykule, jest wskazanie korelacji między dziejami życia człowieka świętobliwego a teologią będącą refleksją nad ogółem wydarzeń i sytuacji, w których Bóg objawia swoje misterium i wprowadza w nie człowieka.

**Słowa kluczowe:** Asyż, kobieta, San Damiano, Święta Klara, Święty Franciszek, mistyka.

### Wstęp

Św. Klara z Asyżu prawie zawsze jest przedstawiana w sztuce w postawie stojącej z monstrancją z Najświętszym Sakramentem, ściskająca ją w dłoniach i unosząca przed sobą. Wizerunek ten przypomina słynny epizod, w którym św. Klara z Asyżu odparła Saracenów, atakujących mały klasztor Świętego Damiana, poza murami Asyżu. Dzięki swojej wierze i zaufaniu Chrystusowi Panu, Święta ocaliła mniszki i uwolniła miasto Asyż od najazdu wroga. To wydarzenie miało miejsce w roku 1240 (*Żywot*, 15,21). Celem podjęcia tematu obejmującego „paschalną” biografię „eucharystycznej” kobiety, jest ukazanie św. Klary jako ikony mistycznego zjednoczenia osoby z Chrystusem, według franciszkańskiego charyzmatu życia duchowego. Takie ujęcie ma znaczenie dla badań hagiologicznych, gdyż wskazuje na pierwszą w historii rekapitulację charyzmatu franciszkańskiego w osobie niewiasty. Centrum tego charyzmatu stanowi misterium Wcielenia Boga oraz misterium Jego odkupieńczej męki i zmartwychwstania,

---

\* Adres: prof. dr. Luciana Mirri, e-mail: skiti5@libero.it, ORCID: 0009-0007-6608-4613.

zaś przenika go dobrowolnie wybrane ubóstwo. Aspekt niewieści charyzmatu franciszkańskiego wskazuje na umiłowanie ubogiego Chrystusa, w odróżnieniu od aspektu męskiego, wskazującego na upodobanie w chrystusowym ubóstwie. „Paschalna” biografia św. Klary, ukazanej jako niewiasta „eucharystyczna” jest przyczynkiem do dalszych badań hagiologicznych, poszukujących odpowiedzi na pytanie o specyfikę doświadczenia mistycznego, będącego ludzkim doświadczeniem rzeczywistości ponadnaturalnej.

W hagiografii Klary, historia i teologia dialogują, aby skupić się na jej „przeżytym wydarzeniu” i ponownym doświadczeniu go poprzez czerpanie z zapisanych źródeł. Oprócz pism Klary, „Żywota” Brata Tomasza z Celano i różnych dokumentów, istnieją świadectwa złożone w dniach od 24 do 29 listopada 1253 r. podczas procesu kanonizacyjnego. Świadcami w procesie było 15 siostr, jeden świadek zbiorowy, trzech wybitnych mężów z Asyżu, przyjaciel, służąca. Treść świadectw w zarysie jest następująca: życie w domu ojcowskim, nawrócenie (konsekracja), sposób życia (w klasztorze Świętego Damiana), cuda. Chronologia życia Klary przybrana jest w wątki, gdzie chrystyczny wymiar paschalny przenika niejako liturgicznie ludzką egzystencję, którą można określić jako „eucharystyczną” ze względu na trwanie Świętej w uwielbieniu Boskiej Trójcy w sercu Kościoła. Jak pisał Jan Paweł II, całe życie Świętej Klary było Eucharystią poświęconą wznoszeniu nieustannego dziękczynienia Bogu (Jan Paweł II, 1994), zaś kard. Józef Ratzinger stwierdził, że Święta, w klasztorze Świętego Damiana – gdzie cierpienie Pana z Jego Kościołem staje się słowem – jest dla nas znakiem, gdyż życie ewangeliczne w tym świecie jest zawsze pod znakiem tajemnicy paschalnej, jest ciągłym przechodzeniem od egoizmu do miłości, jest dążeniem „do miłości” (Ratzinger, 1989, s. 234–239).

### Tło hagiologiczne dla refleksji klariańskiej

Klara z Asyżu jest jedną z najbardziej znanych postaci historycznych średniowiecza, a jednak wiele pozostaje do odkrycia w tajemnicy jej osobistego profilu. Podobnie jak św. Franciszek, św. Klara posiada dramatyczną, energiczną i dynamiczną głębię, daleką od tych obrazów, które przedstawiają ją nam jako statyczną i poetycką, wynikającą raczej z pewnego dewocyjnego sentymentu niż z prawdy. Na dowód tego wystarczy przypomnieć niektóre z pierwszych dokonań Świętej z Asyżu, wystarczające, aby z pełną jasnością podkreślić *novitas*, siłę i niezatartą historyczno-duchową przenikliwość, z jaką ta kobieta przemierzała swoje czasy, w XIII w.:

1. W przemilczeniu średniowiecznych źródeł dotyczących wkładu kobiet w życie społeczne, Klara jest jednym z niewielu głosów, które dotarły do na-

szych czasów. Rzeczywiście, wśród kobiet średniowiecza jest jedną z nielicznych postaci, które pozostawiły po sobie teksty pisane. Można wspomnieć Hildegardę z Bingen z XI wieku – kompozytorka, teolog, biolog i zielarka, 16 października 2012 r. ogłoszona przez Benedykta XVI Doktorem Kościoła; Świętą Anielę z Foligno z XIII wieku; Świętą Katarzynę ze Sieny z XIV wieku, również Doktor Kościoła, z jej dziełem „Dialog o Bożej Opatrzności” i obszernym Epistolarium; Błogosławioną Julianę z Norwich z XIV/XV wieku; następnie takie osobistości jak Święta Brygida Szwedzka z XIV wieku, a w XV i w XVI w. Święta Katarzyna z Bolonii i Święta Teresa z Avili. W większości przypadków kobiety średniowiecza są jakby nieme: to, co ich dotyczy, jest pisane przez mężczyzn. Klara jest zatem jedną z niewielu, które przełamują mur kobiecego milczenia swoimi bezpośrednimi źródłami, zwłaszcza w XIII wieku.

2. Święta z Asyżu ma historyczny prymat bycia pierwszą kobietą, która ułożyła Regułę wspólnego życia dla kobiet (1253 r.). Jest to dokument prawny. Inne jej pisma to: cztery Listy do Agnieszki Praskiej (piąty list do Ermentrudy z Brugii jest wątpliwy), Testament i tekst liturgiczny: Błogosławieństwo.

3. W 1216 r. papież Innocenty III podpisał *Privilegium Paupertatis* [Przywilej ubóstwa] (*TKI*; Grzegorz IX, 2005, s. 2303–2304; Bartoli, 1989, s. 92–101). Jest to pierwszy dokument całego Zakonu franciszkańskiego, który pieczętuje, potwierdza i definiuje specyfikę charyzmatu (*RKI*, 2; Di Muro, 2012, s. 102–107). Ponadto stanowi on prawne *monstrum*, które samo w sobie staje się świadectwem i potwierdzeniem *novum* wzbudzonego przez Ducha Świętego i zatwierdzonego przez sam Kościół: przywilej nieposiadania przywilejów!

4. Odmowa wejścia w związek małżeński – jest nie tylko wyborem religijnym, ale istnieją również elementy wyboru społecznego, gdy Klara „wręczyła światu list rozwodowy” (*Żywot*, 4,8), aby poślubić Chrystusa.

5. Kobietami wyniesionymi do chwały ołtarzy w XIII w. były trzy królowe i jedna szlachcianka królewskiego rodu (św. Jadwiga Śląska, św. Elżbieta Węgierska, św. Agnieszka Czeska i św. Gertruda z Turyngii). Kanonizacja św. Klary (1255 r.) przyczyniła się do stopniowej demokratyzacji świętości. Po niej dostęp do ołtarzy został otwarty dla innych kobiet o niższym statusie społecznym. Klara w rzeczywistości należała do lokalnej arystokracji ziemiańskiej.

### „Paschalna” biografia

„Proces kanonizacyjny” jest głosem tych, którzy znali Klarę bezpośrednio. Dokument ten jest wyjątkowo bogaty. Świadectwa były wyrażone w języku wernakularnym, czyli rodzimym: notariusz przełożył je na łacinę. Dzięki źródłom szkielet chronologii życia Klary jest ułożony według aspektów teologicznych.

Narodziny: 1193 r. w Asyżu, jako córka Favarona z Offreduccio i Ortolany. Matka Klary była kobietą, która chętnie pielgrzymowała do miejsc świętych: do Ziemi Świętej, do św. Michała Archanioła, do Rzymu (*Proces*, zez. 1; *Żywot*, 1,1–2). Świętość Ortolany przygotowywała świętość Klary jako zaczyn łaski. Siostra Cecylia wspomina, że Ortolana opowiadała, że gdy była w ciąży z tą córeczką, stanęła przed krzyżem i modląc się prosiła Pana o pomoc w przebyciu porodu; usłyszała wtedy głos, który jej rzekł: „Porodzisz światło, które wielce oświeci świat” (*Proces*, zez. 3,28 i 6,12)<sup>1</sup>.

Życie Klary w Asyżu w ciągu osiemnastu lat: Celano opisuje Klarę jako „małą mniszkę”, poszcząca, nosząca włosiennicę. Świadkowie opisują ją jako „uprzejmą”, młodą kobietę. Służący w ich rodzinie mówi o trosce Klary o ubogich, którym posyłała jedzenie i o jej codziennym ubieraniu się w szaty szorstkie jak wełna, czyli takie, jakie nosili służący (*Proces*, zez. 20,1–5). Jej siostra Beatrycze wspomina „anielskie” życie Klary i „dobrą sławę” (*Proces*, zez. 12,1). Bona di Guelfuccio, przyjaciółka z dzieciństwa, podkreśla wycofane i powściągliwe życie Klary (*Proces*, zez. 17,4). Podobnie jak jej siostrzenica, także siostra Amata, zwraca uwagę, że cieszyła się „dobrą sławą” (*Proces*, zez. 4,2). Raniero de Bernardo i Pietro, syn Damiana mówią o wyraźnej odmowie małżeństwa (*Proces*, zez. 18,1 i 19,102; Bartoli, 1989, s. 43–56). Ten jej styl życia zdaje się przypominać jakby rodzaj Wielkiego Postu.

Ucieczka i konsekracja: W nocy, między Niedzielą Palmową a Wielkim Poniedziałkiem 1211 r. albo też 1212 r. Klara uciekła z domu. Zaczęła spotykać się z Franciszkiem. Według jej siostry Beatrycze to Franciszek zachęcił ją do służby Bogu (*Proces*, zez. 12,2; Bartoli, 1989, s. 57–60), a według jej przyjaciółki, Bony, to Klara przejęła inicjatywę (*Proces*, zez. 17,2). Poszukiwanie pogłębionego życia wewnętrznego Klary i jej inicjatywa są oczywiste. W Testamencie Klara stwierdza: „przyrzekłam mu [Franciszкови] z własnej woli posłuszeństwo” (*TKI*). Rodzina Klary natomiast „obwiniła” o wszystko Franciszka.

Przed ucieczką z domu, Klara wykonała również znaczący gest, aby uczynić ją „nieodwracalną” w *vilitas* i ubóstwie: sprzedała swój spadek osobie trzeciej, aby przekazać dochód ubogim. W pośpiechu sprzedała także część spadku swojej siostry Beatrycze, która była świadkiem tej sprawy (*Proces*, zez. 12,3–4), a także siostry Cristiany (*Proces*, zez. 13,11). Przez taki czyn: nie mogłaby zostać, na przykład, opatką benedyktyńską. Jest to gest analogiczny do tego, którego dokonał Franciszek, gdy publicznie zdjął szaty. Jej wybór ubóstwa był wyborem w wolności.

Ucieczka Klary staje się gestem liturgicznym. W Niedzielę Palmową czytamy Ewangelię o wjeździe Jezusa do Jerozolimy, ale także o Męce Pańskiej:

<sup>1</sup> Istnieje biblijny gatunek: Jer 1,5; Gal 1,15–16.

Klara pozostawiła swoje uroczyste stroje, by wkroczyć na „drogę krzyżową”. Wyszła w nocy przez „bramę umarłych”, po usunięciu ogromnej bariery przekraczającej jej fizyczne siły, będącej także symbolem trudności, które pokonała dla osiągnięcia swojego „skandalicznego” wyboru: i zesłała w kierunku Porcjunkuli. Franciszek, na jej powitanie, ułożył liturgię. W Wielki Poniedziałek liturgia wspomina namaszczenie w Betanii (J 12,3) – życie Klary zostaje opisane przez papieża Aleksandra IV za pomocą symboliki zaczerpniętej z Betanii<sup>2</sup>. Tekst Ewangelii mówi również o *stopach Pana osuszonych włosami* – Klara konsekruje się w liturgicznym kontekście właśnie tego fragmentu Ewangelii. Jej nietypowa „tonsura” (ostrzyżenie włosów) staje się zewnętrznym wyrazem nowego życia, w którym będzie wylewać łzy pokuty, a także emanować wonią świętości. Z prawnego punktu widzenia tonsura oddawała Klarę pod opiekę Kościoła i oznaczała początek jej nawrócenia (*conversio*). Klara nie wspomina o tonsurze w Regule. U benedyktynek, Klara przedstawia się jako służebnica: Franciszek znika, a Klara pozostaje protagonistką tego, co Duch jej podpowiada.

Przywilej życia bez przywilejów: Kiedy po 15 dniach od ucieczki Klary z domu dobiła do niej jej młodsza siostra Katarzyna-Agnieszka obie rozpoczęły wspólne życie, dając w ten sposób początek nowej rodzinie życia zakonnego. Opuszczenie klasztoru św. Pawła, gdzie przebywały tymczasowo, było osobistym wyborem Klary dla bardziej radykalnego doświadczenia, według którego tak kościół jak i klasztor miały być ubogie. Klasztor Świętego Damiana, gdzie definitywnie zamieszkały, miał być rozpoznany nie jako wspólnota dla ubogich, ale jako uboga wspólnota. Pobyt w San Angelo in Panzo było nowym doświadczeniem. Praca w klasztorze Świętego Damiana stała się łaską i misją (*RKI*, 7, 1–3; Bartoli, 1989, s. 78–85, 115–119). Nie miała ona wartości ekonomicznej, gdyż pracowało się, aby dawać, a darem stała się duchowa wędrówka Klary.

San Damiano jest doświadczeniem żeńskiej wspólnoty pustelniczej. Klara niewiele mówi o zamknięciu. Dostrzega się tu radykalność zerwania ze światem dla chwały Bożej, bycia znakiem sprzeciwu i wzorem, przykładem i zwierciadłem dla tych, którzy żyją w świecie (*TKI*; Aleksander IV, 2005, n. 19–20, s. 2311). Klara, mówi także o dziewictwie, a w listach do św. Agnieszki z Czech porównuje je do wewnętrznego zamknięcia na wzór Matki Bożej (*3L*, 3). Ten rodzaj zamknięcia, wyrażający się przez dziewictwo i bez żadnej własności, ma uniwersalny wymiar otwarcia, jest jakby przedłużeniem, rozszerzeniem samego siebie i swojego życia, aby przyjąć Pana, „którego niebo nie może pomie-

<sup>2</sup> „... że nie mogło się ukryć naczynie pełne wonności, lecz rozlewało swą woń (por. J 12,3; Mt 26,7) i napełniało miłym zapachem mieszkanie Pańskie; że owszem, gdy w ciasnym i zamkniętym odosobnieniu kruszyła bezlitośnie alabaster swego ciała, wówczas cały obszar Kościoła napełnił się wonią jej świętości” (Aleksander IV, 2005, s. 2310).

ścić”. Kard. Ugolino z Conti Segni albo z Anagni (później papież Grzegorz IX), który był przyjacielem św. Klary, pisał do niej, że powierzył jej swoją duszę i polecił jej swojego ducha<sup>3</sup>, w prawie Reguły on zamyka się w prawie, a Klara kilkoma słowami otwiera się w Duchu (*RKI*, 2,12; 5,1–4.10).

Dla Ugolina (związanego z zakonem św. Bernarda z Clairvaux) ideą życia zakonnego jest umartwienie siebie, natomiast dla Klary jest to pełnia życia tak dla mężczyzny, jak i dla kobiety. Przykład: odosobnienie dla Klary jest otwarciem się na świat; izolacja jest pełnią życia duchowego. Franciszek kocha ubóstwo Ukrzyżowanego, Klara kocha ubożego Ukrzyżowanego (*IL*, 13). Klara zawsze zachęca do miłości Chrystusa Ukrzyżowanego (*Żywot*, 23,32), a u podstaw formy życia stawia ewangeliczne „znaleźć swe życie” (Mt 10,39). Zamknięcie jest przez Klarę postrzegane jako *kenoza* dla komunii, śmierć dla życia i należy bardziej do charyzmatu niż do Reguły. Sam papież Innocenty IV w „Bulli zatwierdzającej Regułę” tak mówi o ich pragnieniu: „wstępując w ślady (por. 1P 2,21) samego Chrystusa i Jego Najświętszej Matki, wybrałyście życie w klauzurze i w ubóstwie, aby wolnym sercem służyć najwyższemu Panu” (Innocenty IV, 2005, s. 2104).

Ten wymiar paschalny jest także w Testamencie Klary: 1. **Ś m i e r ć**: pogarda dla marności (prestżu, władzy, zaszczytów, pieniędzy) i porzucenie świata; 2. **N a g o ś ć** albo też **g r ó b**: życie w klasztorze Świętego Damiana, a w przypadku innego miejsca w przyszłości, zachowywanie tej samej formy ubóstwa obiecanej Bogu i Świętemu Franciszkowi, będące doświadczeniem nagości grobu. Wejść do Świętego Damiana w tego rodzaju *kenozie* oznacza wejść (*en klerò* [εν κληρό] – to znaczy: otrzymać w posiadanie, w dziedzictwo – *klaustron* [κλαυστόν]) w Chrystusa. Życie klasztorne dla Klary oznacza odziedziczenie Chrystusa<sup>4</sup>, jest życiem na pustyni samej wiary, w ciszy, samotności, posłuszeństwie i czystości. 3. **Z m a r t w y c h w s t a n i e**: „mała trzódka” żyje łaską „braterstwa”. Ziarno pszenicy, które wpadło w ziemię, dopiero teraz przynosi obfity owoc (J 15,16) i żyje wolnym duchem służby Panu (J 12,26) i miłości braterskiej (1J 3,14; 4,20): w tej ostatniej kwestii Klara jest bardzo wymagająca. Św. Franciszek pisał: „Słuchajcie, ubożuchne [...] Nie oglądajcie się na życie, które płynie na zewnątrz, bo życie z ducha jest lepsze” (*ZUBP*, 1–3). Kiedy w 1260 r. Siostry ze Świętego Damiana przeniosły się do klasztoru i kościoła Świętego Jerzego, Krucyfiks, który przemawiał do św. Franciszka został przeniesiony wraz z nimi. Ten Krucyfiks był powodem, dla którego tam zamieszkały, ponieważ naznaczył Klarę i jej drogę kontemplacji.

<sup>3</sup> „Committo igitur tibi animam meam et spiritum recomendo” (Omaechevarría I., 1970, s. 293).

<sup>4</sup> Por. *Ps* 16,5; 23,6; 65,5; 73,26; 84, 94,5; 119,111.

Klara była szczególnie przywiązana do tajemnicy Krzyża. „Nowicjuszki swe uczyła wylewać łzy nad Chrystusem Ukrzyżowanym” (*Żywot*, 21; Di Muro, 2012, s. 169–216). Zawsze po posiłku i po komplecie wspominała Mękę Pańską (*Proces*, zez. 14,8 i 10,3). Kwestię małżeństwa łączyła z Męką (2L, 19–22), proponując *itinerarium* kontemplacji Cierpiącego Sługi (2L, 19) – w pewien Wielki Piątek przeżywała mistyczną śmierć aż do soboty (*Proces*, zez. 3,25; *Żywot*, 22). Zwierciadłem – sakramentem obecności jest ukrzyżowany Oblubieniec (4L, 19–23,25), „o godzinie szóstej” (Mt 27,45; Mk 15,33; Łk 23,44) – bowiem o tej godzinie Pan wisiał na krzyżu (*Proces*, zez. 10,3; 14,8). Odmawiała modlitwę o Pięciu Ranach Pańskich (*Proces*, zez. 10,10) i nauczyła się oficjum o krzyżu, ułożonym przez Franciszka (*Żywot*, 21). Czyli cuda znakiem krzyża (*Żywot*, 23).

### Życie eucharystyczne

Jan Paweł II, w Liście do Klarysek z okazji ósmej rocznicy urodzin Założycielki, napisał że całe życie św. Klary było Eucharystią poświęconą wznoszeniu nieustannego dziękczynienia Bogu (Jan Paweł II, 1994). Było w niej pragnienie męczeństwa. Klara żyła w klasztorze Świętego Damiana 42 lata. Przeżyła Franciszka o 27 lat, a chorowała przez ponad 28 lat. Wiadomość o męczeństwie pierwszych pięciu braci męczenników w Maroku datowana jest na 16 stycznia 1220 r. Klara chciała pójść w ich ślady. Powstrzymała ją choroba (*Proces*, zez. 6,6 i 7,2). Mówią o tym źródła klariańskie chronologicznie: Listy do Agnieszki z Pragi: trzeci od 1234 do 1236 r., czwarty w 1253 r. (około 15 dni przed jej odejściem do wieczności); Testament i Reguła: od 1247 do 1252 r.; Błogosławieństwo: ok. 1253 r.

W 1247 roku papież Innocenty IV opracował własne konstytucje dla „Ubożych Panien” (*Dominæ pauperes*), zezwalając w nim na posiadanie wspólnego majątku dla utrzymania wspólnoty. W tym kontekście Klara zaczęła tworzyć własną Regułę. W międzyczasie papież udał się do Lyonu pod ochroną króla Ludwika IX, aby uniknąć nacisków ze strony ekskomunikowanego cesarza Fryderyka II († 1250). Powrócił w 1251 r. do Perugii. Kardynał Rainaldo, protektor Zakonu, pospieszył wówczas do Asyżu i potwierdził „przywilej ubóstwa” (*Żywot*, 27).

Choroba była dla Klary przygotowaniem do spotkania z „siostrą śmiercią” (*Żywot*, 27). Podczas jednego z kryzysów zdrowotnych, które powoli zbliżały ją do końca życia (*Proces*, zez. 9,10), napisała Testament. Klara ma przed śmiercią trzy wielkie intencje: 1) pragnienie naśladowania cierpiącego Chrystusa; 2) pragnienie wiecznych zaślubin z Boskim Oblubieńcem; 3) poczucie macierzyń-

skiej troski o siostry (*sorores*). To właśnie wypowiada na spotkaniu z papieżem (*Żywot*, 28). Klara prosi o zgodę na ucałowanie papieskiej stopy, gdyż utożsamia papieża z Chrystusem. Oprócz jej rodzonej siostry, Agnieszki, Klara pragnie, by w chwili jej śmierci byli blisko trzej bracia: Anioł, Juniper i Leon, trzej z pierwszych pięciu towarzyszy św. Franciszka (*Żywot*, 30). W piątek przed śmiercią siostra Amata zeznała, że Klara miała wizję Króla Chwały (*Proces*, zez. 4,19). Trzy dni przed śmiercią Świętej, siostra Benvenuta zobaczyła Matkę Bożą w królewskich szatach wraz z orszakiem świętych przybywających, by zabrać umierającą Klarę (*Proces*, zez. 11,4; *Żywot*, 30): Maryja przygotowuje Klarze zaślubinowe szaty chwały. Klara umiera jako młoda królewska oblubienica otrzymująca od Królowej Matki królewski strój. 9 sierpnia została przypięczętowana *Bulla* papieska Innocentego IV *Solet annuere*, zatwierdzająca Regulę św. Klary, która otrzymała ją na dzień przed śmiercią, jako ukoronowanie swojej ziemskiej egzystencji, w której ona sama była już „żywą regułą” dla sióstr.

Klara zmarła 11 sierpnia 1253 r., ale papież polecił odprawić „Oficjum dziewięć”, a nie za zmarłych (*Żywot*, 31). Wraz z pogrzebem świętowano również przeniesienie ciała Klary do św. Jerzego w murach Asyżu. 24 listopada 1254 r. Rainald, który został papieżem Aleksandrem IV, rozpoczął proces kanonizacyjny, a 15 sierpnia 1255 r. podpisał bullę *Clara claris praeclara*, ogłaszając Klarę Świętą. Brat Tomasz z Celano, w „Życiorysie pierwszym Świętego Franciszka”, tak pisze: „Szlachetna urodzeniem ale szlachetniejsza łaską; dziewica ciałem a najczystsza duchem; młodzianka wiekiem ale dojrzała umysłem; stała w zamiarze i najzarliwsza w pragnieniu miłości boskiej; obdarzona mądrością i wybitną pokorą; Klara – Jasna z imienia, jaśniejsza w życiu, najbardziej jasna w obyczajach” (*ICel*, 18)<sup>5</sup>.

### Zakończenie

W artykule ukazano św. Klarę w perspektywie jej doświadczenia mistycznego, jakim była więź z osobą Jezusa Chrystusa i w konsekwencji przyjęcie stylu życia polegającego na całkowitym wyrzeczeniu się ziemskich dóbr i wygod. W doświadczeniu Klary, mistyczna więź z Chrystusem uformowała się na charyzmacie franciszkańskim, gdzie fundamentem jest Wcielenie

<sup>5</sup> „La mistica non è però fine a se stessa, in quanto va a sostenere la vita della Chiesa intera: per Chiara il rapporto con Gesù non va disgiunto da quello della realtà ecclesiale, i cui membri sofferenti ed i cui rapporti fraterni devono esserne i primi beneficiari [...] L'Assisiante propone un modello di vita mistica che può, a giusto titolo, andare a beneficio del credente contemporaneo e che, avendo un respiro universale, non va, dunque, circoscritto al tempo in cui è vissuta” (Di Muro, 2012, s. 324).



i Pascha, uobecnianie w Eucharystii, zaś stylem życia ubóstwo materialne, które daje w ludzkiej osobie i życiu przestrzeń dla Bożej łaski, przewyższającej wartość wszelkich dóbr ziemskich. Specyfika opisanego doświadczenia mistycznego wskazuje na moment zewnętrznej przyczyny przeżyć duchowych, które mają wpływ na radykalny wybór życiowy, polegający na wyrzeczeniu się wygod i społecznej pozycji w zamian za przyjęcie egzystencji człowieka ubożego, który niczego nie posiada. Dla badań teologiczno-hagiologicznych ma wartość przyczynku, który wskazuje na prymat ingerencji zewnętrznej, pochodzącej od Boga jako Absolutu aksjologicznego, w radykalizmie życia religijnego.

### Bibliografia

- Aleksander IV, 2005, *Bulla kanonizacyjna św. Klary dziewicy*, w: Roland Prejs, Zdzisław Kijas (oprac.), *Źródła franciszkańskie*, Bratni Zew: Kraków, s. 2309–2317.
- Bartoli Marco, 1989, *Chiara d'Assisi*, Ed. Istituto Storico Cappuccini: Roma.
- Di Muro Raffaele, 2012, *La mistica di santa Chiara. Dimensioni e attualità*, Miscellanea Franc.: Roma.
- Grzegorz IX, 2005, *Przywilej ubóstwa*, w: Roland Prejs, Zdzisław Kijas (oprac.), *Źródła franciszkańskie*, Bratni Zew: Kraków s. 2303–2304.
- Innocenty IV, 2005, *Bulla „Solet annuere”*, w: Roland Prejs, Zdzisław Kijas (oprac.), *Źródła franciszkańskie*, Bratni Zew: Kraków, s. 2103–2104.
- Jan Paweł II, 1994, *List do Klarysek z okazji ósmej rocznicy urodzin Założycielki (11 VIII 1993)*, *L'Osservatore Romano*, wyd. pol., 1994, nr 1 (159), s. 10–11, zob. też w: *Życiezakonne* [online], dostęp: 29.06.2024, <<https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/kosciol/jan-pawel-ii/jan-pawel-ii-listy-i-przeslania/1993-08-11-watykan-list-do-siostr-klarysek-z-okazji-osiemsetlecia-urodzin-sw-klary-docx-57173/>>, a także: *The Holy See* [online], dostęp: 29.06.2024, <[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1993/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_11081993\\_viii-cent-st-clare.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1993/documents/hf_jp-ii_let_11081993_viii-cent-st-clare.html)>.
- Omaechevarria Ignacio, 1970, *Escritos de Santa Clara y documentos contemporáneos*, Edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, 314, Madrid.
- Proces kanonizacyjny*, 2005, w: Roland Prejs, Zdzisław Kijas (oprac.), *Źródła franciszkańskie*, Bratni Zew: Kraków, s. 2183–2244.
- Ratzinger Joseph, 1989, *Homilia. Protomonaster (21 V 1989)*, *Forma Sororum*, nr 4–5, s. 234–239.
- Św. Franciszek, 2005, *Zachęta dla Ubogich Pań w Klasztorze Świętego Damiana*, w: Roland Prejs, Zdzisław Kijas (oprac.), *Źródła franciszkańskie*, Bratni Zew: Kraków, s. 185–186.
- Św. Klara, 2005, *1 List do Agnieszki Praskiej*, w: Roland Prejs, Zdzisław Kijas (oprac.), *Źródła franciszkańskie*, Bratni Zew: Kraków, s. 2153–2157.
- Św. Klara, 2005, *2 List do Agnieszki Praskiej*, w: Roland Prejs, Zdzisław Kijas (oprac.), *Źródła franciszkańskie*, Bratni Zew: Kraków, s. 2159–2162.
- Św. Klara, 2005, *3 List do Agnieszki Praskiej*, w: Roland Prejs, Zdzisław Kijas (oprac.), *Źródła franciszkańskie*, Bratni Zew: Kraków, s. 2163–2167.
- Św. Klara, 2005, *4 List do Agnieszki Praskiej*, w: Roland Prejs, Zdzisław Kijas (oprac.), *Źródła franciszkańskie*, Bratni Zew: Kraków, s. 2169–2172.
- Św. Klara, 2005, *Reguła*, w: Roland Prejs, Zdzisław Kijas (oprac.), *Źródła franciszkańskie*, Bratni Zew: Kraków, s. 2105–2121.

- Św. Klara, 2005, *Testament*, w: Roland Prejs, Zdzisław Kijas (oprac.), *Źródła franciszkańskie*, Bratni Zew: Kraków, s. 2135–2142.
- Tomasz z Celano, 2005, *Życiorys pierwszy św. Franciszka*, w: Roland Prejs, Zdzisław Kijas (oprac.), *Źródła franciszkańskie*, Bratni Zew: Kraków, s. 441–501.
- Tomasz z Celano, 2005, *Żywot św. Klary z Asyżu*, w: Roland Prejs, Zdzisław Kijas (oprac.), *Źródła franciszkańskie*, Bratni Zew: Kraków, s. 2253–2295.

### St. Clare of Assisi: The “paschal” biography of a “Eucharistic” woman

**Summary:** This article is a contribution to agiological research in the search for answers to the question of the specificity of mystical experience. It is a theological and hagiographical study, as it provides biographical data that constitute a source for further agiological research in various aspects. Franciscan sources portray St. Clare as an “Eucharistic woman”, whose life can be defined as an Easter existence. This image represents the Franciscan charism, centred on the mystery of the Incarnation and Resurrection. The result of the causal research presented in the article is to indicate the correlation between the life story of the saint and theology, which is a reflection on the totality of events and situations in which God reveals his mystery and introduces man into it.

**Keywords:** Assisi, woman, San Damiano, St. Clare, St. Francis, mysticism.

### Santa Chiara d’Assisi: La biografia “pasquale” di una donna “eucaristica”

**Sommario:** Questo articolo è un contributo alla ricerca agiologica nella ricerca di risposte alla domanda sulla specificità dell’esperienza mistica. È uno studio teologico e agiografico, poiché fornisce dati biografici che costituiscono una fonte per ulteriori ricerche agiologiche sotto vari aspetti. Le fonti francescane ritraggono Santa Chiara come una “donna eucaristica”, la cui vita può essere definita un’esistenza pasquale. Con questa immagine viene rappresentato il carisma francescano, incentrato sul mistero dell’Incarnazione e della Risurrezione. Il risultato della ricerca causale presentata nell’articolo è quello di indicare la correlazione tra la storia della vita del santo e la teologia, che è una riflessione sulla totalità degli eventi e delle situazioni in cui Dio rivela il suo mistero e introduce l’uomo in esso.

**Parole chiave:** Assisi, donna, San Damiano, Santa Chiara, San Francesco, mistica.

### Wykaz skrótów

- 1Cel* – Tomasz z Celano, *Życiorys pierwszy św. Franciszka*, w: *Źródła*, s. 441–501.
- 1L* – Św. Klara, *1 List do Agnieszki Praskiej*, w: *Źródła*, Kraków, s. 2153–2157.
- 2L* – Św. Klara, *2 List do Agnieszki Praskiej*, w: *Źródła*, s. 2159–2162.
- 3L* – Św. Klara, *3 List do Agnieszki Praskiej*, w: *Źródła*, s. 2163–2167.
- 4L* – Św. Klara, *4 List do Agnieszki Praskiej*, w: *Źródła*, s. 2169–2172.
- Proces* – *Proces kanonizacyjny*, w: *Źródła*, s. 2183–2244.
- RKl* – Św. Klara, *Reguła*, w: *Źródła*, s. 2105–2121.

- 
- TKI* – Św. Klara, *Testament*, w: *Źródła*, s. 2135–2142.  
*zez.* – zeznanie  
*ZUbP* – Św. Franciszek, 2005, *Zachęta dla Ubogich Pań w Klasztorze Świętego Damiana*, w: *Źródła*, s. 185–186.  
*Źródła* – Roland Prejs, Zdzisław Kijas (oprac.), *Źródła franciszkańskie*, Bratni Zew: Kraków 2005.  
*Żywot* – Tomasz z Celano, *Żywot Św. Klary z Asyżu*, w: *Źródła*, s. 2253–2254.



**Roberta Franchi\***

Università di Firenze (Italia)

## SANTA MACRINA: TRA FILOSOFIA CRISTIANA E AMORE MISTICO

**Sommario:** La Vita di Macrina, scritta da Gregorio di Nissa, è una biografia filosofica che presenta la realizzazione del percorso verso la santità di una donna esemplare: Macrina. Attraverso la scelta di una vita filosofica, Macrina è giunta alla vita angelica (βίος ἀγγελικός), superando le debolezze della natura femminile, mentre grazie alla contemplazione è diventata simile agli angeli, entrando a far parte schiere angeliche. Durante tutto questo percorso, le esperienze vissute da Macrina sono state essenziali all'incontro finale con Cristo: l'ascesi filosofica conduce all'ascesi mistica. Questo aspetto emerge molto bene nella descrizione della morte di Macrina. In questa occasione, Macrina manifesta il suo divino e puro amore per lo Sposo invisibile, così che l'ascesi filosofica assume adesso un volto: il volto di Cristo. L'anima di Macrina è stata colta dall'impulso appassionato di avvicinarsi a Dio, e non ha mai cessato di tendere verso colui che è sempre stato davanti a lei: il Cristo Sposo. Macrina ha crocifisso le sue passioni per crocifiggere se stessa con Cristo. Questa doppia crocifissione ha portato al rifiuto delle passioni del *saeculum*, per aspirare all'amore divino.

**Parole chiave:** Macrina, amore, Cristo, asceti, filosofia, progresso mistico.

### Uno sguardo su Macrina

Originaria di Cesarea in Cappadocia, figlia maggiore dei dieci figli di Basilio il Vecchio e di Emmelia, Macrina, all'età di dodici anni (l'età della scelta; cf. Giannarelli, 1977–78), a seguito della morte improvvisa del fidanzato, fece voto di non sposarsi più: scelse così la verginità, sostenendo che lo sposo promesso era soltanto momentaneamente lontano, in viaggio e non ormai defunto, che l'avrebbe ritrovato dopo la resurrezione (*Macr.* 5,12–16, Sources Chrétiennes [d'ora in poi SC] 178, p. 156; cf. Momigliano, 1985, p. 331–344, spec. p. 337–339)<sup>1</sup>. Alla figura di questo “marito” terreno mai dimenticato si sovrappone e si confonde quella di Cristo, con il quale si celebrano le nozze celesti: la

---

\* Indirizzo: prof.ssa Roberta Franchi; roberta.franchi@unifi.it. ORCID: 0000-0003-2997-6894.

<sup>1</sup> Per il testo della vita di Macrina si segue l'edizione di Maraval, 1971.

verginità di Macrina deve essere considerata il requisito necessario alla preparazione per il matrimonio definitivo con il Cristo Sposo<sup>2</sup>.

A lei il fratello Gregorio di Nissa dedicò la prima biografia avente per protagonista una donna: la *Vita di Santa Macrina* (Silvas, 2008, p. 53; Giannarelli, 1988, p. 224–228)<sup>3</sup>. Risalente agli anni 379–380, questa biografia presenta la realizzazione di quel percorso verso la santità teorizzato dieci anni prima dallo stesso Gregorio nel trattato *Sulla verginità*, dove il Nisseno affermò il primato della verginità, in quanto perfezione propria della natura divina e incorporea (*Virg.* 2, SC 119, p. 262–264). Gregorio precisa di aver composto la biografia della ragazza “perché non passi inutilmente avvolta nel silenzio colei che, grazie alla filosofia, si è innalzata fino alle più alte vette della virtù umana” (*Macr.* 1,27–28, SC 178, p. 142; trad. it. di Giannarelli, 1988, p. 83). Non c’è dubbio che l’ideale illustrato da Gregorio nella *Vita di Santa Macrina* sia quello della filosofia. Ma quale tipo di filosofia? Il genere di vita di Macrina invita a vedervi un sinonimo di vita monastica. Sotto questo aspetto Gregorio di Nissa è vicino a Basilio di Cesarea: l’ideale della filosofia non si riduce alla vita monastica, ma rinvia più largamente alla perfezione della vita cristiana: la filosofia permette di raggiungere la perfetta ascesi monastica. Ecco allora che il cristianesimo si presenta come la “vera sapienza”, quella rivolta alle realtà divine, mentre il termine “filosofia” sta ad indicare un vero e proprio cammino teso al superamento della dimensione umana, sia attraverso la vita ascetica sia attraverso la scelta monastica<sup>4</sup>. Si verifica così un processo di slittamento semantico e la creazione di un nuovo *exemplum sanctitatis*, connotato come vita di perfezione, di ascesi, di preghiera e di continenza. Questa identificazione comporta proprio la scelta da parte di Gregorio di un peculiare genere letterario: la biografia filosofica, attraverso cui vengono conferiti a Macrina i tratti della saggezza antica, ma ovviamente finalizzati in una prospettiva cristiana.

### Le tappe della vita di Macrina: dal βίος κοσμικός al βίος ἀγγελικός

Il primo tratto, di grande importanza, nella vita di Macrina è quello del progresso. Il cammino della donna si va articolando progressivamente: dalla vita del mondo (βίος κοσμικός), attraverso la scelta di vita filosofica, ella approda alla vita angelica (βίος ἀγγελικός), superando la debolezza della sua natura fem-

<sup>2</sup> Riprendo e discuto quanto trattato in: Franchi, 2016, p. 57–84.

<sup>3</sup> Da quest’opera di Gregorio di Nissa apprendiamo gli elementi fondamentali per ricostruire la vita di Macrina, sua sorella.

<sup>4</sup> Per un primo approccio all’evoluzione del termine “filosofia” negli autori cristiani cf.: Bardy, 1949; Malingrey, 1961.

minile, per diventare una “donna virile”, un’atleta nobile (ἀθλητῆς γενναῖος; cf. Frank, 1964).

La vita di Macrina offre così un’immagine della sua eroina: la vita filosofica è in primo luogo liberazione dalle passioni, culminante nell’impassibilità (ἀπάθεια). Macrina ne dà prova nei dolori che si susseguono nella sua vita e che deve affrontare. Eloquenti è l’episodio della morte di Nauczazio. Qui il diverso atteggiamento assunto da Macrina e dalla madre Emmelia dimostra una differente disposizione e il raggiungimento dell’ἀνδρεία da parte di Macrina (*Macr.* 9,1–22, SC 178, p. 168–172)<sup>5</sup>. Ella, con il suo atteggiamento fermo, scandito dall’ἀπάθεια, non si lascia andare al dolore, ma è di sostegno all’abisso di sconforto in cui è caduta la madre, al punto da diventare «educatrice del suo dolore» (πρὸς ἀνδρείαν παιδοτριβήσασα; *Macr.* 10,6, SC 178, p. 172). Subito dopo, il testo continua con le parole: «si era elevata al di sopra della sua condizione umana e con i suoi ragionamenti sollevò anche la madre e la aiutò a superare il dolore, educandola con il suo esempio alla pazienza e al coraggio» (ἀνδρείαν παιδαγωγήσασα; *Macr.* 10,21, SC 178, p. 174).

Degno di nota l’utilizzo da parte di Gregorio di due verbi, per sottolineare questa azione di Macrina nei confronti della madre: παιδαγωγέω e παιδοτριβέω. Non solo rimandano entrambi al rapporto tra un adulto e un bambino, ma il primo indica ‘l’educare’, mentre il secondo ‘far esercitare in una determinata azione’. È evidente il grado di perfezione morale raggiunto da Macrina: ella diventa madre di colei che le ha dato la vita, diventa la sua guida e maestra (διδάσκαλος) spirituale. Se all’inizio la madre si prende cura dell’anima della figlia e costei del corpo della madre (*Macr.* 5,24–20, SC 178, p. 156–158) – così osserva il Nissen – man mano che Macrina, per il tramite della vita filosofica, abbandona il *saeculum* in vista di una vita angelica, diventa modello per sua madre. Si verifica un paradosso, caratteristico del cristianesimo: la madre diventa ‘figlia della propria figlia’, mentre Macrina diventa *mater spiritualis*, forza trainante nonché figura dominante nella vita spirituale di Emmelia e di coloro che le stanno attorno (Giannarelli, 1989, p. 224–230). L’*iter* prosegue. Si verificano in seguito la morte della madre e quella del fratello Basilio, che Macrina sopporta con fermezza, rendendoli il punto di partenza per il successivo raggiungimento di una «più elevata filosofia» (*Macr.* 17,22, SC 178, p. 198).

Ma l’evoluzione della donna continua: il passo successivo è vivere, sia pur nel corpo, in una maniera tutta spirituale, conquistando, attraverso il distacco dai valori terreni e tramite una rigorosa ascesi, una natura superiore all’uomo. È ciò che Macrina raggiunge secondo Gregorio, conducendo una vita nella car-

<sup>5</sup> Se ricordiamo l’importanza del dominio del *logos* sulle passioni, ci rendiamo conto che la futura santa ha già compiuto la sua trasformazione nell’opposto: è una γυνὴ ἀνδρεία (cf. Elm, 1994, p. 100–102; Giannarelli, 1980, p. 13–25; Vogt, 1991, p. 172–187).

ne, senza lasciarsi condizionare da essa, leggendo tutti gli avvenimenti dell'esistenza, anche quelli tristi, alla luce di Dio. Arriviamo così all'ultima tappa: la vita angelica. Negli ultimi istanti della sua vita, Macrina viene apertamente paragonata a un angelo, al punto da aver superato la comune natura umana tanto da «non provare [...] nessun sentimento di estraneità rispetto alla prospettiva della morte» (*Macr.* 22,21–22, SC 178, p. 214; trad. it. di Giannarelli, 1988, p. 124): all'idea dell'ἀπάθεια si accompagna quella dell'accostamento alla vita futura. Così, dopo il momento iniziale rappresentato dalla vita nel mondo, dopo la vita filosofica, che indica il tratto intermedio, ecco la vita angelica. Macrina viene paragonata a un angelo nel momento in cui ha superato la natura umana e di fronte alla morte rimane imperturbabile, filosofando fino all'ultimo, dato che la carne ormai è incapace di alterare la serenità del suo spirito: all'idea dell'ἀπάθεια si accompagna quella dell'accostamento alla vita futura.

Vita “angelica”, ma anche “celeste”, “immateriale”, “leggera” e “superiore”, sono tutti aggettivi che nella *Vita di Macrina* vogliono esprimere, attraverso un linguaggio platonico, la perfetta liberazione della donna dalla realtà sensibile, dal *saeculum* e allo stesso tempo l'accesso alla contemplazione delle realtà superiori, incorporee e intelligibili. Gregorio rende bene il concetto, quando al momento della morte sostiene che Macrina è al confine fra la natura umana e quella incorporea: al confine perché ella vive nella carne, sebbene libera dalle passioni, e dunque ancora partecipe della natura corporea, ma anche al di là di quest'ultima, perché ella non è più attratta dal *saeculum* e dai problemi della carne (Maraval, 1971, p. 95–98; Giannarelli, 1988, p. 40–41). È verso la natura incorporea che tende ad andare: Macrina, simile agli angeli per la contemplazione (οἷον ἀγγέλων τινὸς οἰκονομικῶς ἀνθρωπίνην ὑπελθόντος μορφῆν), entra a far parte della schiera angelica, camminando nell'imperturbabilità (ἐν ἀπαθείᾳ) nelle altezze con le potenze celesti (*Macr.* 22,21–31, SC 178, p. 214). Chi ha raggiunto attraverso un cammino mistico questa possibilità è uomo e non lo è più, giacché la perfezione adesso è Cristo che prende forma nell'anima umana<sup>6</sup>. L'esperienza mistica anticipa già in terra quella condizione di immaterialità che si avrà dopo la morte, allorquando nell'ottica del Niseno saremo “come gli angeli” (cf. *Lc* 20,36). Il Verbo, conducendo l'anima purificata alla scoperta del senso spirituale, le offre la prova che non è più un uomo, né ha una vita partecipe della carne e del sangue, ma che è pronta ad ottenere la resurrezione dei credenti “divenuta uguale agli angeli ora che ha conseguito la libertà dalle passioni” (*Cant.* I, in Gregorii Nysseni Opera [d'ora in poi GNO] VI, p. 30,7–8). Più volte Gregorio prospetta la possibilità di una deificazione dell'uomo, vista

<sup>6</sup> La mistica di Cristo non è per Gregorio uno stadio di passaggio cf.: Lieske, 1939, p. 495–514, spec. p. 514; Daniélou, 1942, p. 148 n. 1.



come il traguardo naturale dell'impegno ascetico, ma la divinizzazione richiede il possesso, o meglio, la presenza di quell'amore introdotto dal Verbo.

### L'ascesi mistica e il puro amore per il Cristo Sposo

Le esperienze vissute da Macrina furono essenziali per giungere all'incontro finale con Cristo: l'ascesi filosofica conduce all'ascesi mistica. È infatti nella descrizione della sua morte che si manifesta il suo divino e puro amore per lo sposo invisibile. Cristo è lo sposo, Macrina la sposa, posto che la morte segna per lei la realizzazione delle nozze mistiche con Cristo: "A me sembrava che manifestasse a tutti i presenti quel divino e puro amore (τὸν θεῖον ἐκεῖνον καὶ καθαρὸν ἔρωτα) dello sposo invisibile, che ella teneva nascosto, nutrendolo nel segreto della sua anima, e che rendesse pubblica la disposizione del suo cuore di affrettarsi verso l'amato (πρὸς τὸν ποθούμενον), per essere al più presto con lui, liberata dai legami col corpo" (τῶν δεσμῶν ἐκλυθεῖσα τοῦ σώματος; *Macr.* 22,31–37, SC 178, p. 214; trad. it. di Giannarelli, 1988, p. 125).

Tutto scaturisce da questo θεῖος καὶ καθαρὸς ἔρω, più volte al centro anche delle *Omellerie sul Cantico dei Cantici* di Gregorio. Infatti, l'interpretazione spirituale del *Cantico* porta Gregorio ad attuare una trasfigurazione della passionalità, capace di ammirare la purezza in quelle realtà stesse che sembrano indecorose, cogliendo un significato esente dal male in discorsi intrisi di passionalità (*Cant.* I, GNO VI, p. 29,7–12). Nella lotta per rimodellare la passionalità, il cristiano non sperimenta soltanto il "fuoco" dell'*eros*, ma anche il calore di quella fiamma che il Signore ha portato dal cielo sulla terra: "Da qui impariamo come sia necessario che l'anima, rimanendo intenta alla bellezza inaccessibile della natura divina (πρὸς τὸ ἀπρόσιτον τῆς θείας φύσεως κάλλος ἐνατενίζουσας), venga presa dall'amore (ἐρᾶν) per essa, almeno quanto il corpo si affeziona a ciò che gli è congenere e affine. Trasformata la sua brama in impassibilità (μετενεγκοῦσας εἰς ἀπάθειαν τὸ πάθος) ed eliminato ogni affetto materiale, l'anima dovrà ardere di passione (ζέειν ἐρωτικῶς) soltanto per lo spirito, bruciando di quel fuoco (διὰ τοῦ πυρὸς ἐκείνου θερμαινομένην) che il Signore venne a portare sopra la terra" (*Cant.* I, GNO VI, p. 27,8–15; trad. it. di Bonato, 1995, p. 37).

Gregorio propone di vivere l'ideale cristiano della sintesi, dell'unione tra spirito e materia. L'impassibilità non è annullamento totale della passionalità, ma il raggiungimento della libertà, grazie all'autodominio, nell'insuperabilità della tensione e della lotta. Ma vi è dell'altro. Nelle *Omellerie sul Cantico*, la sposa risveglia l'amore delle figlie di Gerusalemme con la descrizione che fa loro dello Sposo: "Come descrive loro (ὕπογράφει) colui che esse cercano? Come

dipinge (ζωγραφεῖ) i tratti di colui che esse desiderano?” (*Cant.* XIII, GNO VI, p. 380,13–14). Anche Macrina lo svela a tutti i presenti: liberare la propria carne dalla paura e dal dolore, purificare l’anima, intraprendere l’ascesa mistica all’insegna di quell’eros puro e divino, che conduce davanti al volto agapico di Dio e che permette di accoglierlo nella purezza. Da notare la fretta (l’urgenza) di Macrina di andare verso l’amato: “Il suo desiderio (ἡ προθυμία) non si affievoliva, ma quanto più si avvicinava alla dipartita, tanto più, contemplando la bellezza dello sposo, in una fretta impetuosa andava verso l’amato (ἐν σφοδρότερᾳ τῇ ἐπέιξει πρὸς τὸν ποθοῦμενον ἴετο) e indirizzava queste parole non più a noi che eravamo presenti, ma a colui verso cui teneva fissi (ἀτενές) i suoi occhi” (*Macr.* 23,2–7, SC 178, p. 216; trad. it. di Giannarelli, 1988, p. 125)<sup>7</sup>.

È quello stesso slancio, quel δρόμος, quel πόθος πρὸς τὸν ποθοῦμενον che caratterizza l’esperienza mistica della sposa nelle *Omèlie sul Cantico* (*Cant.* I, GNO VI, p. 39,14–15; p. 40,7–8; *Cant.* IV, GNO VI, p. 105,16–17). Il lessico, così come il repertorio di immagini, è pressoché analogo a quello utilizzato nelle *Omèlie sul Cantico* dove, dopo aver trasformato il πάθος in ἀπάθεια, l’anima deve tenere lo sguardo fisso (ἐνατενίζουσας) sulla bellezza divina e ardere d’amore (*Cant.* I, GNO VI, p. 27,9–12). Si tratta di quello sguardo ἀτενές capace di rendere simili a ciò che si contempla con attenzione: “uno, infatti, riceve in sé la somiglianza (τὸ ὁμοίωμα) di ciò nel quale fissa il suo sguardo (ἐνατενίσῃ)” (*Cant.* IV, GNO VI, p. 105,16–17; cf. Daniélou, 1991, p. 187–214)<sup>8</sup>. Ecco il cuore dell’amore tra lo sposo e la sposa: Macrina vuole affrettare la sua unione totale con Cristo nelle nozze mistiche con lui (Silvas, 2008, p. 107). Al pari della sposa nelle *Omèlie sul Cantico*, ella non si dirige soltanto verso colui che desidera (τὸν ποθοῦμενον), ma verso colui che l’ama (ἐραστής; cf. Leys, 1951, p. 52). Estrema dimostrazione di un completo distacco dei valori terreni è appunto la fretta di morire, la tensione verso l’amato, lo sguardo fisso su di lui e sulla sua bellezza, la corsa verso quella realtà invisibile che è stata presente in tutta la sua vita: un repertorio di immagini adottato anche per la sposa nelle *Omèlie sul Cantico*.

È noto come il linguaggio del Nisseno si tinga spesso di valenze simboliche. Vale la pena soffermarsi su un’immagine che anima le pagine della quarta omelia sul *Cantico* di Gregorio: la freccia, la ferità d’amore. Qui l’anima è allo stesso tempo “sposa”, in quanto partecipa dei doni celesti, e “freccia” in quanto viene diretta verso lo scopo buono. Essa viene contraddistinta da due espressio-

<sup>7</sup> Sulle immagini di ascendenza paolina della corsa, della vittoria cf.: Giannarelli, 1988, p. 47–48. Si vedano anche: Canévet, 1983, p. 221ss.; Capone, 2014, p. 512–527.

<sup>8</sup> Gregorio ama termini quali ἀτενίζειν, ἐνατενίζειν o ἀτενωδῶς per descrivere lo sguardo di colui che contempla immerso in Dio, libero dalle passioni. Si veda anche *An. et res.* (GNO III/3, p. 66,4–67,8).

ni: “sì da essere messa in movimento per effetto del colpo”, e “prendere riposo nelle braccia dell’arciere” (*Cant.* IV, GNO VI, p. 129,15–16). Quietude e movimento sono concomitanti. L’ardente desiderio, che spinge ad andare avanti, e la pace nel Signore, il sentimento del possesso che rende appagati, non possono essere separati l’uno dall’altro (Garel, 2004, p. 89–90). L’anima, elevatasi nell’ascesa spirituale, avverte in sé la ferita d’amore con la quale è stata colpita e può esclamare: “Ferita d’amore io sono!” (*Cant* 2,5). Nel prosieguo dell’opera, la sposa, avvolta dall’amore del Verbo, si trova tra le braccia del suo Arciere, porta in sé Dio: “Allora la sposa presa da un amore riconoscente per colui che l’ama (ἀντερασθεῖσα ἢ νόμφη τοῦ ἀγαπήσαντος), mostra nel suo corpo la freccia dell’amore (τῆς ἀγάπης τὸ βέλος) piantata in profondità come una prova della sua partecipazione alla natura divina (τὴν τῆς θεότητος αὐτοῦ κοινωνίαν). Infatti Dio è amore (ἀγάπη), come è stato detto, amore che penetra nel cuore con la freccia della fede. Se poi bisogna precisare quale sia il nome di questa freccia, allora faccio riferimento a quello che ho appreso da Paolo: la freccia è la fede che opera mediante la carità” (πίστις δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη; *Cant.* XIII, GNO VI, p. 378,14–21; trad. it. di Bonato, 1995, p. 208).

In questo passo, bisogna notare la ricercata predilezione per verbi o termini afferenti all’amore: ἀντερασθεῖσα / ἀγαπήσαντος / ἀγάπης; nel modo più conciso si afferma con Paolo che la forza motrice è l’ἀγάπη (Laird, 2004, p. 91–98). In questa prospettiva, essendo l’amore il dono per eccellenza dell’amore divino, manifestatosi in Cristo, è solo l’amore agapico che permette alla sposa di accostarsi al volto di Dio<sup>9</sup>. Rahner ha descritto molto bene quest’atteggiamento: “Avere Cristo vivente nel proprio interno, questo è ora per Gregorio il grande tema mistico della sua profonda dottrina della religiosità” (Rahner, 1935, p. 333–418, spec. p. 374).

Tale aspetto mistico emerge chiaramente negli ultimi istanti di Macrina. Nella vita redatta dal Nisseno, la morte della donna si chiude con una preghiera sul letto di morte. Quello che potrebbe sembrare un *collage* di brani scritturistici è in realtà un’opera di esegesi (*Macr.* 24,1–46, SC 178, p. 218–224; cf. Cummings 1984, p. 241–263; Giannarelli, 1995, p. 305–330)<sup>10</sup>. Dopo aver menzionato il valore salvifico apportato da Cristo, Macrina ricorda come ella si sia “slanciata verso di lui, fin dal seno di sua madre, che la sua anima amò con tutta la sua forza” (*Macr.* 24,22–23, SC 178, p. 220). Il richiamo al lessico caratteristico di *Cant* 1,7 segna la sua identificazione di sposa, mossa dal desiderio ardente di abbracciare l’amato Sposo del *Cantico*. Ma l’afflato mistico di Macrina non è finito, raggiunge il suo culmine allorché ella dichiara: “Anche di me ricor-

<sup>9</sup> Per il concetto e la terminologia dell’amore in Gregorio cf.: Maspero, 2010, p. 457–463.

<sup>10</sup> Sui rimandi biblici cf.: Marotta, 1968, p. 73–88.

dati nel tuo regno, perché anch'io sono stata crocifissa insieme a te (κάγω σοὶ συνεσταυρώθην), io che ho inchiodato le mie carni per rispetto religioso di te" (καθηλώσασα ἐκ τοῦ φόβου σου τὰς σάρκας μου *Macr.* 24,32–33, SC 178, p. 222; trad. it. di Giannarelli, 1988, p. 128)<sup>11</sup>.

Macrina ha crocifisso le proprie passioni, per crocifiggersi con Cristo: si tratta di una doppia crocifissione che porta al rifiuto dei desideri della carne, del mondo, in modo da aspirare al divino. Nel *Cantico*, secondo Gregorio, l'anima si leva per aprire al suo diletto, ma per fare ciò, per fare entrare a sé lo sposo, deve prima mortificare, per un suo atto di spontanea volontà, le proprie membra corporee. Questo è il significato delle parole di *Cant* 5,5: "Le mie dita stillavano mirra fluente". Tutte le membra devono essere morte alle passioni (*Cant.* XII, GNO VI, p. 342,9–343,1). Gli ultimi istanti della vita di Macrina esplicitano il senso cristiano del suo *iter ad Deum*: liberarsi dalle passioni della carne per essere crocifissi con Cristo. Quel dardo, causa di quella ferita d'amore che colpisce la sposa del *Cantico*, è penetrato nell'anima di Macrina; a partire dallo sguardo verso il Crocifisso ella avverte che bisogna superare la sensibilità umana e che non è possibile intraprendere questo cammino al seguito del Cristo-sposo senza un effettivo distacco dalle realtà materiali: Cristo chiede una spoliazione totale di sé a coloro che ama, perché solo così potrà riempirli di "quel divino e puro amore". Cristo accresce la bellezza nella sua amata per mezzo del suo amore: "Prima mi ha fatto amabile (ἐρασμίαν) e così mi ha amato (ἠγάπησεν)" (*Cant.* I, GNO VI, p. 46,16–17). Diventare simili a colui che è veramente bello vuol dire raggiungere uno stato di beatitudine, impassibilità ed essere vicini a Dio.

### Macrina sposa mistica di Cristo

Se nella vita di Macrina è stato a lungo sottolineato il valore della verginità, un altro aspetto, finora rimasto in ombra, è la prospettiva della sponsalità, che paradossalmente – ma il paradosso è utilizzato dal Nisseno in ambito teologico-spirituale – si realizza proprio attraverso la scelta della verginità. La vergine che dona il suo cuore a Cristo rinuncia a uno sposo umano per prendere il Signore come sposo. Se nel matrimonio vi è l'attuazione delle nozze di Cristo e della Chiesa, come si legge in Paolo (*Eph* 5,28), nella verginità questa attuazione è più totale, perché solo Cristo diventa lo Sposo, senza la mediazione di uno sposo umano. La consacrazione verginale di Macrina conferisce a questa relazione sponsale tutto il suo valore. Non a caso, alla morte di Macrina la diacones-

<sup>11</sup> I riferimenti scritturistici sono *Gal* 2,19 e *Ps* 118,120.

sa della comunità monastica è del parere che la futura santa non compaia agli occhi delle vergini vestita *νυμφικῶς*, “come una novella sposa” (*Macr.* 32,3, SC 178, p. 246). L’avverbio greco sta ad indicare che l’abbigliamento della vergine è quello di una fidanzata che va a sposarsi: le nozze mistiche sono avvenute, ella è ormai la sposa del suo *νυμφίος*, il Signore.

La dimensione sponsale dell’amore virginale è in ultima istanza amore per Dio e questo puro e divino amore, contemplato nella sua bellezza, genera bellezza: questa è la chiave dell’*ἐπέκτασις*. Se il messaggio profondo delle *Omèlie sul Cantico* di Gregorio risiede nell’unione tra l’umano e il divino (cf. Cortesi, 2000, p. 87), Macrina grazie alla sua verginità sponsale ha ugualmente raggiunto la *κοινωνία* con Dio: è sposa di Cristo.

Nel corso della sua vita Macrina ha rivestito il ruolo di maestra spirituale, educata da Dio (*θεοδιδάκτη*): per i suoi fratelli, per sua madre diventando “madre di sua madre” (*Macr.* 10,6, SC 178, p. 172), per le sue consorelle che alla morte la piangono come nutrice e madre. Ella potrebbe fungere da *exemplum* per coloro che “mantengono la loro fontana sigillata” (*Cant* 4,12), cioè quelli le cui capacità intellettuali rimangono elevate, rivolte verso l’alto, senza essere sprecate nel disquisire su pensieri mondani o realtà corporee. Nel *Cantico*, secondo Gregorio, si legge che l’anima, resa perfetta, invita, in nome delle potenze angeliche, le altre anime a volgere sempre lo sguardo a quelle potenze, cioè alla vita angelica che esse dovranno proporsi come fine già sulla terra, imitando *διὰ τῆς ἀπαθείας* (*Cant.* IV, GNO VI, p. 134,17–19–135,1–6): è lo stesso proposito che anima la comunità creata da Macrina ad Annesi, dove le vergini, lontane da ogni vanità mondana, scandiscono il loro modo di vivere a imitazione degli angeli: “A somiglianza delle potenze incorporee non erano appesantite dal bagaglio del corpo, ma la loro vita era tesa verso l’alto ed elevata, e si dirigeva verso il cielo (*συμμετεωροπορεύσα*) insieme alle potenze celesti” (*Macr.* 11,41–45, SC 178, p. 180; trad. it. di Giannarelli, 1988, p. 103)<sup>12</sup>.

Così, alla *pars destruens* che richiede la spoliatura totale di sé Macrina, divenuta esperta nelle vie di Dio, sa affiancare la *pars construens*, evidenziando i frutti principali dell’abbandono alla volontà divina e alla sopportazione della sofferenza: oltre al puro amore di Dio, il raggiungimento della bellezza della santità. Non a caso, al termine dell’esistenza, quando la sua parabola si è ormai conclusa, sul letto di morte, Macrina rifulge di una santa bellezza, nonostante una vita di mortificazione e di rinuncia, benché sia stata colpita da una terribile malattia. Dopo la sua morte, al momento della vestizione, pur ricoperta con un mantello scuro, ella risplende. La sua anima divina è svelata palesemente dal

<sup>12</sup> Si può notare un verbo importante quale *συμμετεωροπέω*, unito a un’immagine ricca di misticismo, cf.: Maraval, 1971, p. 97.

suo volto, che alla fine è simile a Dio (*Macr.* 32,8–12, SC 178, p. 246). La bellezza della sua esistenza non viene meno al momento della morte; anzi, adesso la sua singolare bellezza racconta quanto sia bella un'esistenza intessuta di Dio e votata all'ascesi e all'amore puro per Dio. Essa rispecchia la sua futura santità. Se è vero che l'anima femminile possiede una particolare capacità di vivere in una relazione mistico-sponsale con Cristo e riprodurre in sé il volto e il cuore del suo sposo, il percorso di Macrina è concluso.

Nell'esperienza mistica convivono due realtà, che assumono entrambe un ruolo primario: la parte divina e quella umana, ossia il momento teologico e quello psicologico-umano. Sebbene l'azione di Dio sia l'elemento portante sul quale poggia tutta la realtà mistica, è comunque necessario considerare non soltanto ciò che Dio impone all'uomo dall'Alto, ma anche come il soggetto, a sua volta, sia in grado di reagire al volere divino, teso ad assorbire tutto l'individuo, fino a renderlo strumento attivo della sua azione. Ogni grado di conoscenza umana coinvolge una dimensione mistica e ogni condizione mistica coinvolge una conoscenza umana; come si legge nella sesta omelia sul *Cantico dei Cantici* "le due realtà passano l'una nell'altra, Dio si fa anima e, viceversa, l'anima si trasferisce in Dio" (*Cant.* 6, GNO VI, p. 179, 6–7). Il santo non è l'uomo delle dottrine sublimi, ma chi, spingendo fino all'eroismo l'amore per Dio, diventa un ideale fatto carne, un modello concreto di vita evangelica. Non le speculazioni intellettuali né le esercitazioni moralistiche creano la santità, ma la disponibilità e la capacità di amare, perché nell'amore di Dio si è creduto e perciò si fa della vita un dono, in cui trasfondersi.

Nella descrizione della morte di Macrina si capisce che ella non cancella e annulla se stessa e la sua umanità quando arriva a Cristo, ma diventa veramente *capax Dei*; al pari della sposa del *Cantico*, la sua anima è stata colta dall'impulso appassionato di avvicinarsi a Dio e non ha mai cessato di protendersi verso colui che è stato sempre davanti a lei: il Cristo sposo. Macrina è sposa di Cristo. A lei ben si adatta il versetto di *Cant* 2,16: "Il mio diletto è per me ed io per lui". Macrina ha raggiunto la *κοινωνία* con Dio, facendo sì che la purificazione dell'anima dalle passioni fosse il presupposto dell'assimilazione a Dio, dove un'ἀγάπη così intensa può definirsi *eros*. Tutta la sua vita, dalla terra al cielo, è stata una continua "elevazione". Essa si fonda sul fatto di non fissare l'intelletto contro il cuore e di non porre la conoscenza al di sopra della devozione, ma sull'unione del cuore e della mente per stabilire un perfetto equilibrio tra fede e ragione, basato su una filosofia vista come un processo mistico, per arrivare ad essere crocifissi in Cristo. Ecco il coronamento dell'unione mistico-sponsale: una *κοινωνία* con Dio, dove Dio è ἀγάπη.

## Bibliografia

- Bardy Gustave, 1949, "Philosophie" et "philosophe" dans le *Vocabulaire Chrétien des premiers siècles*, *Revue d'Ascétique et Mystique*, vol. 25, p. 97–108.
- Bonato Vincenzo, 1995, *Gregorio di Nissa, Omelie sul Cantico dei Cantici*, Edizioni Dehoniane: Bologna.
- Canévet Mariette, 1983, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Études Augustiniennes: Paris.
- Capone Alessandro, 2014, *Challenging the Heretic: The Preface of Gregory of Nyssa's Contra Eunomium III*, in: Johan Leemans, Matthieu Cassin (eds.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa*, Leuven, 14–17 September 2010, Brill: Leiden-Boston, p. 512–527.
- Cortesi Alessandro, 2000, *Le Omelie sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa: Proposta di un itinerario di vita battesimale*, Institutum Patristicum Augustinianum: Roma.
- Cummings John T., 1984, *The Holy Deathbed. Saint and Penitent. Variation of a Theme*, in: Andreas Spira (ed.), *The Biographical Works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa*, Philadelphia Patristic Foundation: Cambridge, MA, p. 241–263.
- Daniélou Jean, 1942, *Grégoire de Nysse. Contemplation sur la vie de Moïse*, Les éditions du Cerf (SC 1): Paris.
- Daniélou Jean, 1991, *L'Essere e il Tempo in Gregorio di Nissa*, Arkeios: Roma.
- Daniélou Jean, 1972, *La θεωρία chez Grégoire de Nysse*, *Studia Patristica*, vol. 11, p. 130–145.
- Elm Susanna, 1994, *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Clarendon Press: Oxford.
- Franchi Roberta, 2016, "Ferita d'amore io sono" (Cant. 2,5): la Vita di Macrina e le Omelie sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa, *Augustinianum*, vol. 56, p. 57–84.
- Frank Suso Karl, 1964, *Angelikos Bios. Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum "engelgleichen Leben" im frühen Mönchtum*, Aschendorff: Münster.
- Garel Giuseppe Ferro, 2004, *Gregorio di Nissa, L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Il leone verde: Torino.
- Giannarelli Elena, 1977–78, *Nota sui dodici anni – l'età della scelta – nella tradizione letteraria antica*, *Maia*, vol. 29–30, p. 127–133.
- Giannarelli Elena, 1980, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Istituto storico italiano per il Medio Evo: Roma.
- Giannarelli Elena, 1988, *S. Gregorio di Nissa, La vita di S. Macrina*, Paoline: Milano.
- Giannarelli Elena, 1989, *Macrina e sua madre: santità e paradosso*, *Studia Patristica*, vol. 20, p. 224–230.
- Giannarelli Elena, 1995, *La morte di Macrina*, in: *La morte e il morire*, Edizioni Dehoniane: Bologna, p. 305–330.
- Laird Martin, 2004, *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Union, Knowledge and Divine Presence*, Oxford University Press: Oxford.
- Leys Roger, 1951, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, Ed. Universelle: Bruxelles – Paris.
- Lieske Aloisius, 1939, *Zur Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa*, *Scholastik*, vol. 14, p. 495–514.
- Malingrey Anne Marie, 1961, *Philosophia. Étude d'un group de mots dès Présocratiques au IV<sup>e</sup> siècle après J.C.*, Klincksieck: Paris.

- Maraval Pierre, 1971, *Saint Grégoire de Nysse, La vie de Sainte Macrine*, Les éditions du Cerf (SC 178): Paris.
- Marotta Eugenio, 1968, *La base biblica della Vita s. Macrinae di Gregorio di Nissa*, *Vetera Christianorum*, vol. 5, p. 73–88.
- Maspero Giulio, 2010, *Love*, in: Lucas Francisco Mateo-Seco, Giulio Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Brill: Leiden – Boston, p. 457–463.
- Momigliano Arnaldo, 1985, *Macrina: una santa aristocratica vista dal fratello*, in: Giampiera Arrigoni (ed.), *Le donne in Grecia*, Laterza: Bari, p. 331–344.
- Rahner Hugo, 1935, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen*, *Zeitschrift für katholische Theologie*, vol. 59, p. 333–418.
- Silvas Anna Maria, 2008, *Macrina the Younger. Philosopher of God*, Brepols: Turnhout.
- Vogt Kari, 1991, “*Becoming male*”: *a Gnostic and Early Christian Metaphor*, in: Kari Elizabeth Børresen (ed.), *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Solum Forlag: Oslo, p. 172–187.
- Völker Walther, 1993, *Gregorio di Nissa, filosofo e mistico*, Vita e Pensiero: Milano.

### Święta Makryna: między filozofią chrześcijańską a miłością mistyczną

**Streszczenie:** Życie Makryny, napisane przez Grzegorza z Nyssy, jest biografią filozoficzną przedstawiającą realizację drogi Makryny ku świętości. Wybierając życie filozoficzne, Makryna dotarła do życia anielskiego (βίος ἀγγελικός), pokonując słabość swojej kobiecej natury. Poprzez kontemplację upodabniała się do aniołów, a także stała się częścią zastępów anielskich. W trakcie tej podróży przeżyte doświadczenia były dla Makryny niezbędne do osiągnięcia ostatecznego spotkania z Chrystusem: asceza filozoficzna prowadzi do ascezy mistycznej. Ten aspekt pojawia się w opisie śmierci Makryny. Przy tej okazji objawiła swą bożą i czystą miłość do niewidzialnego Oblubieńca i w ten sposób asceza filozoficzna przybiera postać oblicza: oblicza Chrystusa. Duszę Makryny ogarnął żarliwy impuls, by zbliżyć się do Boga i nigdy nie przestała wyciągać ręki do Tego, który był zawsze przed nią: Chrystusa Oblubieńca. Makryna ukrzyżowała swoje namiętności, aby ukrzyżować się z Chrystusem. To podwójne ukrzyżowanie doprowadziło do odrzucenia pragnień ciała na rzecz dążenia do miłości Bożej.

**Słowa kluczowe:** Macrina, miłość, Chrystus, asceza, filozofia, postęp mistyczny.

### Santa Macrina: between Christian philosophy and mystic love

**Summary:** The *Life of Macrina*, written by Gregory of Nyssa, is a philosophical biography that presents the realization of path towards holiness of Macrina. Through the choice of a philosophical life, Macrina arrived at the angelic life (βίος ἀγγελικός), overcoming the weakness of her female nature. She became similar to angels through the contemplation and she also became part of the angelic hosts. Throughout this journey, the lived experiences were essential for Macrina to reach the final encounter with Christ: philosophical asceticism leads to mystical asceticism. This aspect appears in the description of Macrina’s death. On this occasion, she manifested her divine and pure love of the invisible bridegroom and in such a way, philosophical asceticism takes on the form of



a face: the face of Christ. Macrina's soul was seized by the passionate impulse to draw closer to God, and she never ceased to reach out to him who was always before her: Christ the bridegroom. Macrina crucified her passions to crucify herself with Christ. This double crucifixion led to the rejection of the desires of the flesh, in order to aspire to the divine love.

**Keywords:** Macrina, love, Christ, asceticism, philosophy, mystical progress.

Correzione della lingua italiana: Agnieszka Gatti

Weryfikacja artykułu – finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr RCN/SP/0292/2021/1 z dnia 1.11.2022 r.; kwota środków finansowych stanowiących pomoc przyznaną w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych” 19 610 zł.





**Marek Chmielewski\***

The John Paul II Catholic University of Lublin (Poland)

BLESSED MARCELINA DAROWSKA –  
A NOTABLE EXAMPLE OF POLISH MYSTICISM  
OF THE 19<sup>TH</sup> CENTURY\*\*

**Summary:** Blessed Marcelina Darowska (1827–1911), founder of the Congregation of the Sisters of the Immaculate Conception, stands out from the numerous Polish mystics of the 19th century primarily because of her rich experience of mystical life and the original theory of mysticism (mystology) contained in her writings. She left a two-volume ascetic-mystical treatise, spiritual notes (“Diary”), many letters to spiritual directors and some sisters, as well as texts of retreats that she preached to students and various people. She created her own mystical language.

As an outstanding representative of 19<sup>th</sup>-century Polish mysticism, she stands out from other trends in mystical life, including: healthy patriotism, Marian piety with particular emphasis on the title of Mary Queen of Poland, apostolate in the education of girls and women, and the development of various forms of folk piety that strengthen National identity.

It had a wide impact on Polish, Belarusian and Ukrainian society, mainly through educational institutions for girls. She also maintained active contacts, including: with Saint archbishop Józef Bilczewski, Saint archbishop Szczęśny Feliński and other outstanding personalities of the spiritual and social life of those times.

**Keywords:** Marcelina Darowska, Polish mysticism, mystical language, theory of mysticism, mystology.

More than a thousand years of Poland’s history has been shaped almost from the beginning by the blessed and the saints who gave it its own spirituality. One particular form of Catholic spirituality is mysticism. Contrary to popular opinion, the essence of mysticism is not an extraordinary phenomena, often quite spectacular, which – in the language of Cardinal Karol Wojtyła – make ‘something happen to man’. Authentic Catholic mysticism is, in fact, about

---

\* Address: fr. prof. dr habil. Marek Chmielewski, e-mail: cechaem@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7566-5072.

\*\* The publication is co-financed by the Polish state budget under the program of the Minister of Education and Science called “National Program for the Development of the Humanities”, project number NPRH/DN/SP/0127/2023/12. Funding amount: PLN 1,038,912.00; total value of the project: PLN 1,038,912.00.

experiencing the presence of God within oneself and being united with Him. It is thus about the fact that, under the influence of God's action, "something happens in man" (Wojtyła, 1985, *passim*).

Although the Christian mystical experience is individual and rather imperceptible directly to those around it, it nevertheless affects the community of believers and society as a whole. In this sense, one can speak of mysticism as a kind of socio-cultural phenomenon. If we follow the lives, writings and works of mystics, it is not difficult to see that their activity takes place in a particular ecclesial and social environment, to whose influence they are subject. At the same time, they make their original contribution to this environment not only in the religious-spiritual dimension, but – depending on the situation – also in many dimensions of cultural and social life. Because of these interactions, it is possible to speak of the mysticism of individual nations (e.g. Polish mysticism, French mysticism, Dutch mysticism, etc.) and environments (e.g. monastic mysticism, priestly mysticism, etc.), as well as to periodize it in accordance with the changes in the life of individual cultures and the Church over time.

Almost from the first centuries of Christianity in Poland we have had persons endowed with a profound mystical life, whose influence makes it possible to speak of a specific Polish mysticism. Among them, the founder of the Congregation of the Sisters of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary, Blessed Marcelina Darowska, stands out in the second half of the 19<sup>th</sup> and the first decade of the 20<sup>th</sup> century. Therefore, before presenting her mystical life and mystical doctrine, we will make a cursory historical review of Polish mystics in order to demonstrate the most specific features of Polish mysticism, which are also present in the life and writings of our author.

### 1. The characteristics of Polish mysticism

While characterising Polish mysticism, attention should first be paid to the distinction, which has functioned since the time of Jan Gerson († 1429), between experiential mysticism (*mystica practica seu experimentalis*) and study mysticism (*mystica speculativa*). The former is shared by *de facto* mystics who experience direct union with God. The latter involves all kinds of study of one's own or others' mystical experience, which is nowadays not infrequently referred to simply as mystology (Chmielewski, 2008, col. 1275–1277).

When speaking of Polish mysticism, we consider both types of mysticism, with the primary and leading one always being experiential mysticism, which is dominated by women, especially women religious. In the area of study mysticism monastic and diocesan clergy definitely predominate because of their appropriate

theological preparation. However, there are few cases of women who, when describing their mystical experiences, simultaneously subjected them to systematized theological reflection, thus combining experiential mysticism with study mysticism. Blessed Marcelina Darowska stands out in this respect.

Some authors, by analogy with Rhineland mysticism, which is important for European culture, speak of “Vistula-land” mysticism (Taranczewski, 2010, p. 15–30; Wolnikowski, 2018, p. 543–566)<sup>1</sup>. However, this seems to be an excessively restrictive approach. For just as Rhineland mysticism, headed by Master Eckhart († 1328), John Tauler († 1361) and Blessed Henry Suzo († 1366), belongs to the wider area of German mysticism, so too Vistula-land mysticism is only part of the spiritual heritage of the Poles. The centuries-long tradition of Polish mysticism does not only include the flourishing centres of Kraków and Warsaw, but also Poznań, the former East Prussia, Vilnius, Volhynia and Podolia within the boundaries of present-day Ukraine, Silesia and the Subcarpathia.

Fr. Jerzy Misiurek of the Catholic University of Lublin and Fr. Stanisław Urbański of UKSW [Stefan Wyszyński University in Warsaw], scholars of the history and theology of Polish spirituality in the past and present territories of the Republic, divide it into six main periods, taking the 13<sup>th</sup> century as its beginning (Misiurek, 1996, p. 458–467; 2011, p. 334–344; Urbański, 2017; 2018, p. 509–527).

The first period from 13<sup>th</sup> to 16<sup>th</sup> century in the area of experiential mysticism is represented, among others, by blessed Dorothea of Montau († 1394). Noteworthy mysticologists of this period include her confessor John of Kwidzyn († 1417) of the Teutonic Order and the Cistercian theologian Jacob of Paradysium [Paradyż] († 1465), author of the work *On Mystical Theology*.

The second period of Polish mysticism, unanimously referred to as the “golden period”, is, set in the 17<sup>th</sup> century. It was then that the theology of mysticism flourished above all. Among several outstanding mysticologists the Krakow Franciscan Stefan Chryzostom Dobrosielski († 1676) stands out, who in his work *Summarium asceticae et mysticae theologiae* (Cracoviae 1645) was the first to distinguish between ascetical and mystical theology, a distinction that was reflected in later European mystology, including the works of Giovanni Battista Scaramelli SJ († 1752) (Pablo Maroto, 2001, p. 123). An author who combined deep mystical experience with theology practised at a high level was St. Stanislaus Papeczyński († 1701), founder of the first Polish male religious congregation of the Marians.

---

<sup>1</sup> Both authors, with the latter duplicating the thoughts of the former, base their characterisation of Vistula mysticism solely on the example of St. Brother Albert, St. Faustina Kowalska, Father Józef Tischner and St. John Paul II.

In addition to the prominent theorists of mysticism in the seventeenth-century Church in Poland, there were at least a few people whose mystical experience has been fairly well described. One of them is the Carmelite nun Teresa of Jesus – Marianna Marchocka († 1652), author of the first Polish mystical autobiography.

The next period of Polish mysticism encompasses the 18<sup>th</sup> century and the first half of the 19<sup>th</sup> century. The best-known representative of experiential mysticism of this period is Tekla Raczyńska († 1790) of the Congregation of the Canons of the Holy Spirit de Saxia, while a noteworthy figure among mystologists is the Franciscan Franciszek Przyłęcki († 1794), author of a textbook entitled “Spiritual and Ascetic Theology” (Vilnius 1763).

The second half of the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> century until the outbreak of the First World War, is the fourth period of Polish mysticism particularly rich in both experiences of union with God and texts on mysticism. As concerns experiential mysticism, women dominate. Among the theologians of mysticism, mention should be made of one of Darowska’s spiritual directors, the Resurrectionist Peter Semenenko († 1886), whose work entitled “Mysticism” was published posthumously in Kraków in 1896.

The next period of Polish mysticism, falling in the inter-war period of the 20<sup>th</sup> century, also has its representatives both in the sphere of mystical experiences (for example, St Faustyna Kowalska † 1938) and mystical theology (represented by Fr. Aleksander Żychliński † 1945).

The most recent period of Polish mysticism covers the years after the Second World War at least until the end of the pontificate of Saint John Paul II († 2005), who is also considered a mystic (Zdybicka, 2009; 2012, p. 59–71). During this period, there is a blossoming of scholarly interest in mystical issues especially in academic centres such as the John Paul II Catholic University of Lublin, the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw and the Carmelite Institute of Spirituality in Krakow.

Each of these periods was characterised by different historical and socio-cultural circumstances. Therefore, each of them should be characterised separately. However, researchers into the history and theology of Catholic spirituality in Poland point to certain constants and common features of both experiential mysticism and study mysticism. Among these, Christocentrism, Marianism and charity have to be pointed out in the first place. However, a notable feature of Polish mysticism, especially in the last 150 years, is its patriotism. In a way, it is a buckle binding all its dimensions together.

It is an obvious thing that Christ is at the centre of the Christian mystical experience. For with Him the mystic unites himself and through Him enters into a personal relationship with the Divine Trinity, the Mother of God, the saints

and the angels. Mary, the saints and the angels not infrequently accompany this union with the one Spouse, which takes place in the "bottom of the soul" or, as other mystics (especially the Rhenish mystics, e.g. Meister Eckhart, and the Carmelite Doctors of the Church, e.g. Saint John of the Cross and Saint Theresa of Jesus) have written, in the "summit of the soul" (*Apex animae* or *Apex mentis*).

In the writings of Polish mystics, the Christocentrism of their experiences is expressed above all in the commemoration of the Saviour's Passion, and in later centuries in the cult of His Humanity and Sacred Heart<sup>2</sup>. In the second half of the nineteenth century, especially in the study mysticism, doloristic themes are strongly intertwined with the then situation of partitioned Poland.

A second noteworthy feature of Polish mysticism is its living Marian context. In the mystical experience of almost all our mystics, Mary is always present in some way, who not only points to Christ and obliges us to be faithful to the message of salvation (cf. Jn 2:5), but presents herself as the Queen of Poland. Moreover, she gives hope for its rebirth and announces the triumph of the Polish nation and Church, provided Poland remains faithful to Christ<sup>3</sup>.

The experience of union with Christ always leads the mystic to love the Church and its members despite their sinfulness. In this sense, the merciful trait is universally present in Christian mystical experience. Thanks to St. Faustina Kowalska, Polish spirituality and mysticism received a new original dimension. While hitherto the natural consequence of the Christian mystical experience had been the performance of works of mercy, i.e. human mercy, St Faustina's "Diary" reveals a completely new space for this experience, which is God's mercy. The Faustinian mysticism is a mysticism of God's mercy (Machniak, 2000, p. 81–97). This is a new quality against the background of the Rhineland or Hispanic mystical classics.

In all Polish mystics of the nineteenth and twentieth centuries, a characteristic patriotic motif is present, which is expressed in fervent prayer and concern for the enslaved or endangered Homeland. Visions and messages concerning the future of the Fatherland and God's plans for it, accompanying the union with Christ and His Mother – the Queen of Poland, are not infrequent. A noteworthy feature of Polish mysticism, especially at the turn of the 19th and 20th centuries, is also a commitment to the spiritual and moral rebirth of the country through,

---

<sup>2</sup> We find this content in the works of Gertruda Mieszkówna, Kasper Drużbicki, St. Joseph Sebastian Pelczar or Rozalia Celak, among others. In the case of the latter, reverence for the Divine Heart is closely linked to the cult of Christ the King.

<sup>3</sup> An example may be the words of Jesus from the "Diary" of St. Faustyna Kowalska: "I have a special love for Poland, and if she is obedient to My will, I shall raise her up in power and holiness. From Poland will come the spark that will prepare the world for My final coming" (Kowalska, 2020, p. 767, n. 1732).

among other things, the education of children and young people. A characteristic feature of Christian mysticism is the link between contemplation and action, deep immersion in God and extraordinary apostolic commitment, and sometimes readiness to die a martyr's death<sup>4</sup>.

All these characteristics of Polish mysticism are to be found in the writings of Bl. Marcelina Darowska.

## 2. The mystical life of Blessed Marcellina Darowska

Marcelina Kotowiczówna was born into a noble family in 1827 in Shulaki near Biała Cerkiew in what is now central Ukraine (more in: Sołtan, 1982; Jabłońska-Deptuła, 1996). Raised in a deeply patriotic atmosphere, already as a very young girl she carried within her a desire to do something significant for the good of the Fatherland (Chmielewski, 2022a, p. 167–184). In doing so, she showed great sensitivity to the beauty of nature and the needs of her fellow human beings. After only two years of school in Odessa, as a teenager she helped her father manage the estate. Sensing in herself a vocation to God's service, she did not want to marry. However, under pressure from her family, she married Karol Weryha-Darowski in 1848. The destination of their honeymoon was Jasna Góra, from where she brought the image of Our Lady that accompanied her throughout her life. How closely she bound her life to Mary in her Jasna Góra image is evidenced by the numerous references to mystical experiences of her presence, her several pilgrimages to Jasna Góra during the founding of subsequent monasteries, as well as the sacrifice of her life for the so-called Jasna Góra sacrilege (Chmielewski, 2007, p. 2010–223; 2010, p. 262–279).

Two children were born from the Danowski's marriage, which lasted less than two and a half years: Joseph and Caroline. After the sudden death of her husband and son, Marcelina decided to fulfil her youthful desire to follow the path of her vocation.

To recover from her sickness, she went first to Germany and then to Paris to join her elder sister, where, under the influence of Fr. Aleksander Jełowicki († 1877), one of the first Resurrectionists, she embarked on a path of intense spiritual development. At his suggestion, she went to Rome in the spring of 1854, where she joined the congregation founded by another of the Resurrectionists, Fr. Hieronymus Kajsiewicz († 1873) and Mother Josepha Karska († 1860).

---

<sup>4</sup> One of many such examples are the martyrs of the Second World War: St. Maximilian Kolbe († 1941) and Blessed Marta Wołowska († 1942), an Immaculata Sister, executed in Slonim for helping Jews and partisans (Chmielewski, 2020–2021, p. 137–147; 2022b, *passim*).



In consequence, while making her first Ignatian retreat, she had her first conscious mystical experiences. Most of the content of these experiences related to the emerging religious congregation, which was to be primarily concerned with the education of girls for the rebirth of partitioned Poland. Soon after M. Karska's death, on the recommendation of Fr. Kajsiewicz, she took the initiative to create the congregation, to which she gave the name of the Immaculate Conception in connection with the dogma proclaimed by Blessed Pius IX on 8<sup>th</sup> December 1854. In the meantime, she travelled a few times between Rome and her family region for the sake of her daughter, left in the care of her parents.

Finally, in the summer of 1863, she moved the newly founded Congregation of the Sisters of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary to Jazłowiec in southern Podolia in the Austrian partition. There, in the first days of November of that year, the first institution for girls from noble families began its activities. They were soon joined by girls from peasant families. As a result of the dynamic growth of the Congregation in the following years, convents and educational institutions were founded in the Austrian partition: in Jarosław (1875) and Nowy Sącz (1897), in the Russian partition: in Niżniów (1883) and Słonim (1907), and in the Kingdom of Poland: in Szymanów near Sochaczew (1908).

The dynamic development of Bl. Marcelina's mystical life concurs with the time of the flourishing of the Congregation and the works it carried out<sup>5</sup>. Her sporadic experiences of the Lord's presence in her soul gave her more and more light of knowledge and the sweetness of love, as a result of which the first ecstatic states began to appear as early as the beginning of 1859. In the following years, she noted increasingly frequent and powerful mystical "touches", causing – as she put it – "frenzies of love" and "floods of the Holy Spirit". In a note of 21<sup>st</sup> September 1861, she informs her spiritual director, Fr. Kajsiewicz, that the Lord, calling her his Bride, "pierced her twice with his love, wounding her heart penetratingly"<sup>6</sup>. Two weeks later she experienced what, in the light of the descriptions we find in other mystics, can be called a mystical betrothal<sup>7</sup>. This was followed by an increase in ecstatic states and other supernatural experiences,

<sup>5</sup> This process was described in detail in: Chmielewski, 2021.

<sup>6</sup> Such an experience, described in detail by St. Teresa of Avila (*Life*, 29, 9–11; *Spiritual Reports*, 5, 17–18; *The Way of Perfection*, 2, 32), mystology calls *transverberation*.

<sup>7</sup> In a note to Fr. Kajsiewicz dated 28 September, 1861, Darowska writes: "A gdy do komunii świętej przystępowałam, powiedział mi: »Zawrzyjmy sojusz wiecznego przymierza«. Zdaje mi się (dokładnie nie wiem), jakbym przysięgę Mu złożyła oddania Mu się, gotowości na wszystko, pragnienia we wszystkim wole Jego spełniać. »Przyjmij pierścień zrzekowin naszych«. Byłam na zewnątrz niby zimna, przytomna, ale wewnątrz jak szalona" [<sup>7</sup> "And when I was taking Holy Communion, He said to me: 'Let us make the alliance of the eternal covenant'. It seems to me (I do not know exactly) as if I pledged myself to Him, to be ready for everything, to want to do His will in everything. 'Accept the ring of our betrothal'. I was outwardly seemingly cold, awake, but inwardly like crazy" – Author's own translation].

which she described as “arrows of love”, “raptures”, “merging with the Lord”, “passing into His arms”, “merging with His will”, and so on. The precise descriptions she left of these states are qualified by the theology of mysticism as ecstatic union.

The description of her experiences during the Holy Thursday Triduum of 1864, which took place in the chapel at Jazłowiec, indicates that Blessed Marcelina underwent the so-called “mystical marriage”<sup>8</sup>. Usually this high state of union with God is complemented by the so-called passive purification of the spirit, which the Blessed underwent in successive years at least until 1890. It was an extremely difficult period for her, lasting more than 20 years. It was full of dramatic experiences of the so-called dark night of the soul or dark night of faith, but also of various external adversities, such as a deep crisis in her relationship with her daughter Caroline, accusations by the Resurrectionists of interfering in the organisation of their congregation, distrust of the clergy of Lviv as a result of a complaint by an alumnus expelled from the Jazłowiec institute for immoral behaviour, etc. All of these were accompanied by a hip injury and deteriorating health. However, she was strengthened in this spiritual trial by her frequent experience of union with the Holy Trinity, as evidenced by references in her autobiographical writings<sup>9</sup>.

The culmination of this difficult spiritual state for Darowska was the experience of habitual union with God, initiated by an experience which she

<sup>8</sup> In a letter to Fr. Kajsiewicz of 5 April, 1864, the mystic writes: “Byłam, zdaje im się, w wielkim połączeniu z Jedynym moim, jakobym przeszła w Jego Człowieczeństwo z Bóstwem zjednoczonym (to mniej więcej trwało przez całe trzy dni), wszakże nic uczulego, wydatnego, wymownego po ludzku w sobie nie widziałam, a idąc za Panem do ciemnicy niesionym, nagle przeszłam w stan ujęćniej nadprzyrodzony: opuściłam wszystko, co mnie otaczało, świat ten, a ujęta i objęta cała Zbawicielem moim, byłam przez Niego przedstawiona Bogu Ojcu i Duchowi Świętemu jako oblubienica Jego i tam nastąpiły nasze zaślubiny przez zlanie się niepojęte w jedno duchowe, które stało się jakby pierścieniem cechującym związek na zewnątrz” [‘I was, it seems, in a great union with my Only One, as if I had passed into His Humanity with the Divinity united (this lasted more or less for the whole of three days); nevertheless, I did not see anything sensual, prominent, humanly expressive in myself, and following the Lord carried into the darkness, I suddenly passed into a supernatural state: I left all that surrounded me, this world, and, embraced and encompassed whole by my Saviour, I was presented by Him to God the Father and the Holy Spirit as His bride, and there our nuptials took place through an incomprehensible fusion into a spiritual one, which became like a ring that characterised the union outside’ – Autor’s own translation].

<sup>9</sup> In a letter to Fr. Peter Semenenko of 19 June, 1867, he writes: “Tajemnica Trójcy Przenajświętszej: zupełna oddzielność trzech Osób Bożych w Jednym Bogu – troistość w jedności i Bóg cały, zupełny w każdej osobie. Przepaść wszechmocy i cudu...” [‘The mystery of the Trinity: the complete separateness of the three Divine Persons in the One God – trinity in unity and God whole, complete in each person. The abyss of omnipotence and wonder...’ – Autor’s own translation]. In turn, she reported to Fr. Kajsiewicz in a letter of 21 II 1970: “Po Komunii świętej znowu zostałam zanurzona w głębinach Bożych. Wszystkie przymioty Trójcy Przenajświętszej jakby się w jeden promień zwały, w jednym promieniu odbiły. To trwało jedną sekundę...” [‘After Holy Communion I was again immersed in the depths of God. All the attributes of the Holy Trinity seemed to merge into one ray, reflected in one ray. It lasted one second...’ – Autor’s own translation].

described in her “Diary” as follows: ‘On 7<sup>th</sup> June [1890] I was abiding in it [prayer – note M. Ch.] calmly and vividly in it, when suddenly a great brightness appeared before my soul and there stood before it the Lord Jesus, the same Lord Jesus that I had known before: penetrating, solemn and simple, like mist and sun, spirit and man, Lord and Bridegroom, and He said to my soul with an inexpressible sound that He was coming to me with the words that I had spoken and that He reminded me of these, and He asked me if I did not want to take them back? Oh no, no! I cry with all my being: I repeat them and give myself to all my crosses, as long as You, Lord, are with me in everything and make me faithful, so long as You promise me this. And there stood between us a *pacta conventa*, a mutual obligation. And it had the character, the stamp of a vow for eternity’<sup>10</sup>.

The mystical life of Blessed Marcellina, outlined briefly, bore fruit above all in terms of personal and religious-spiritual maturity. Her extraordinary activity and effectiveness of apostolic commitment in the Church had its source in her mystical experience. For the mystic, in uniting herself with Christ the Bridegroom of her soul, also loves the Church – His Mystical Body. While the expression of love for Christ is contemplation, the expression of love for the Church is apostolic commitment.

In the case of Blessed Marcellina, this was confirmed in the last years of her life. At the beginning of 1900, she received an eschatological vision from which it appeared that she would die in great suffering. This came true ten years later. When she learnt that at the end of October 1909 the crowns and votive offerings of the Jasna Gora Picture had been stolen, and that in July 1910 the Pauline friar Damazy Macoch († 1916), who was most probably a tsarist agent, had murdered his nephew in the Jasna Gora monastery, she called on her fellow sisters to expiate, and herself expressed her readiness to offer her life to make reparation for this sacrilege<sup>11</sup>. This heroic act of hers was publicly confirmed by Archbishop

<sup>10</sup> Original text: „7 czerwca [1890 r.] trwała w niej [modlitwie – przyp. M. Ch.] spokojnie a żywo, gdy nagle wielka jasność roztoczyła się przed duszą moją i stanął przed nią Pan Jezus, Ten Sam, dawniej mi znany: przenikający na wskroś, uroczysty i prosty: jakoby mgła i słońce, duch i człowiek, Pan i Oblubieniec, i rzekł mi w duszę niewymownym brzmieniem, iż przychodzi do mnie ze słowami, które wyrzekałam i te mi przypomniał – i pyta mnie, czy ich cofnąć nie chcę? O nie, nie! całą istotą moją wołam: powtarzam je i oddaję się na wszystkie krzyże, bylebyś Ty, Panie, we wszystkim był ze mną i wierną mnie uczynił, bylebyś mi to przyrzekł. I stanęło między nami *pacta conventa*, wzajemne zobowiązanie się. A miało ono charakter, piętno zaślubin na wieczność”.

<sup>11</sup> In a letter to Sister Filomena Nowowiejska (Jazłowiec, 13 October 1910), she reports: “...Nieszczęście Jasnogórskie to klęska, piorun w samo serce godzący, okropne! Oswoić się z tym nie można. Co za tryumf dla nieprzyjaciół, dla Moskali, socjalistów... Cóż dziwnego, że miłosierdzie Boże tych jeszcze nie pokonało, nie wyzwoliło narodu z świętokradztwa! [...] Przecięcie kontaktów duchowieństwa ze Stolicą Apostolską przez wieki, mieszanie się do seminarium, do zakonów, do praw kościelnych, nasyłanie kleryków zaprzędanych rządowi, szkoły bez Boga, wytworzyło społeczeństwo bez Boga, wszystko zatruło, zniżyło, pokalało. Nieszczęście, nieszczęście gorsze od Sybiru, katorgi, knutów i stryczka!

Joseph Teodorowicz († 1938) in his funeral eulogy over the Blessed's coffin: '...when like a bolt of lightning this terrible misfortune struck, the sacrilege of Częstochowa, which defiled the Church in Poland and the Fatherland, you [the Immaculata Sisters – note M. Ch.], visiting me, immediately said: »We are afraid that this will be Mother's undoing, she will not survive it.« And you were not mistaken: Mother, as she herself said, gave herself up for payment to God, and that sacrificing herself for this crime was the last sacrificial penny she still had to give on the altar of love of God and the Fatherland'<sup>12</sup>.

At the beginning of November 1910, that is several days after her heroic act, she developed an illness that caused very severe pain due to the progressive paralysis of her body and finally led to her death on 5 January, 1911. The foundress of the Sisters of the Immaculata [Polish: Niepokalanki] was buried in the religious tomb in Jazłowiec. At the beginning of the 1950s the beatification process was initiated, which was concluded with her elevation to the glory of the altars by St John Paul II in Rome on 6 October 1996.

### 3. The Mystology of Bl. Marcelina Darowska

Prayer and contemplation are a characteristic manifestation of Catholic mysticism, as well as a profound experience of the direct Lord's presence in the sacraments, especially the Eucharist. In the mystical life of Blessed Marceline Darowska there is also a distinct apostolic quality, which stems directly from her contemplative spirit. We can therefore speak of a particular type of apostolic mysticism in her case. This is evidenced, among other things, by the aforementioned institutions for the education of girls, for which she developed a personalistic method of education that was revolutionary for the time and which is still successfully applied in the Immaculata's schools today. It should be noted that the mystic had no specialist training in either pedagogy or theology.

---

Ból bólów!" [...The Jasna Góra misfortune is a calamity, a thunderbolt striking at the very heart, terrible! One cannot get used to it. What a triumph for the enemies, for the Muscovites, for the Socialists... What a wonder that the mercy of God has not yet overcome them, has not liberated the nation from sacrilege! [...] The cutting of the clergy's contacts with the Holy See over the centuries, the meddling with seminaries, with religious orders, with church laws, the sending of clerics sold out to the government, schools without God, has produced a society without God, has poisoned, lowered, defiled everything. A misfortune, a misfortune worse than Siberia, the katorga, the whip and the noose! The pain of pains!' – Autor's own translation].

<sup>12</sup> Original text: "I gdy jak grom uderzyło to straszne nieszczęście, świętokradztwo Częstochowskie, którym Kościół w Polsce i Ojczyzna zostały splugawione, Wyście, będąc u mnie zaraz, powiedziały: »Lękamy się, że to Matkę zgubi, Ona tego nie przeżyje«. Nie omyliłyście się: Matka, jak mówiła sama, podała się na wyplatę Bogu i to poświęcenie siebie za tę zbrodnię było ostatnim groszem ofiarnym, który jeszcze miała do oddania na ołtarzu miłości Boga i Ojczyzny" (Teodorowicz, 1911, p. 36).

Instead, she drew on her intuition and the difficult experience of raising her own daughter. Above all, however, the source of her knowledge of human and divine matters was her mystical experience, to which we have direct and indirect insight through the writings she left.

11163 of the Blessed's letters have been preserved. Among them, at least several hundred, addressed to spiritual directors, concern her spiritual life and her mystical experience, which she described in her autobiography entitled "Coś, co poprzedziło" [Something that preceded] (Darowska, 2008, p. 9–62), and especially in the "Diary", still in typescript, written irregularly between 1870 and 1909.

Among her many other writings, the two-part ascetic-mystical treatise that was posthumously entitled "Kartki" [The Sheets] (Darowska, 2017–2018, p. 13–71; 2019, p. 13–68) is particularly noteworthy. This work was written between 1872 and 1882, i.e. during the flourishing of her mystical life, and provides an indirect insight into her mystical experience. In it, the Blessed presents various ascetical and mystical issues. Although she does not refer to her own experiences there, the precision of the descriptions and the depth of the analyses allow us to guess that she bases them on her own mystical experience.

The first part of "The Sheets" concerns more ascetical issues related to the realisation of the vocation to religious life in the congregation she founded. This is evidenced by the titles of the individual chapters: I. On vocation; II. On retreat; III. On the novitiate; IV. On the vows; V. On the will; VI. On working on oneself; VII–VIII. On temptations; IX. On the spirit of the times and the relationship of the Congregation with the people; X. On the fraternal relationship; XI. On the Congregation's relationship with itself; XII. On the relationship with the children we educate; XIII. On the relationship with the world.

In the second part of her work, Blessed Marcellina deals explicitly with mystical themes, and to express them she creates her own language, partly modelled on St. Teresa of Jesus, whose writings she knew in French translation (Chmielewski, 1997, p. 189–203). She devotes a considerable amount of space to typical mystical experiences and paramystical phenomena. She also recognises the destructive role of Satan on the path to union with God. The whole of her mystological lecture is contained in 15 chapters: I. On the relationship of the soul to God; II. Pre-dawn and sunrise; III. Morning – or the spring of the inner life; IV. On the different paths of the soul; V–VI. On the succession of graces in the soul; VII. The touches of God; VIII. On inner lights; IX. On interior, spiritual feelings, and especially on the feeling of God's presence and God's atmosphere; X. On revelations; XI. On interior words and glimpses; XII. Visions, the spirit of prophecy, soul-reading; XIII. The frenzy of love – raptures (*ravisements*); XIV. On raptures (*extase*); XV. On the impartation

of the qualities of the Lord Jesus in the precipices of God and the permanent union.

In Blessed Marcellina's asceticism and mystology, personalistic and Christological assumptions are clearly discernible. This is evidenced, among other things, in her instructions to women educators, in which she demands that the individuality of each pupil be respected and that measures be adapted to the particular personality<sup>13</sup>. For each person is a unique and unrepeatable work of God's design, which must be respected. Each person is endowed with reason and free will, and has been given an immortal soul as the pledge of eternal life. For this reason, the educator must be equally concerned with the physical development of the child's body, the psychological development of the senses, the intellectual development of the mind and the spiritual development of the immortal soul.

In turn, Christ is the personal model in the process of upbringing and the point of reference for spiritual development. With him the mystic achieves full union through the so-called impartation of the qualities of the Lord Jesus. Upbringing, therefore, is not only assistance in cooperation with God's grace, but conformity to Christ, which the contemporary theology of spirituality calls Christ-formation (Urbański, 2009, p. 233–243). It is an effort to lead both the child and the adult to union with God, because – as Darowska writes in the introduction to the second part of "The Sheets" – 'man created by God and for God, taking everything from God and depending on God, similar to God – he needs God. He is reflected in man's soul, and although after the fall of the first parents, through a veiled echo, sometimes unclear to itself, it senses Him, searches for Him and turns towards Him as if with the impulse of its nature. And relationship with God is the pledge of eternity, the basis of man's existence'<sup>14</sup>.

Not only in "The Sheets", but also in her letters to spiritual directors and in her "Diary", and partly also in her conferences and retreats preached to her pupils, Darowska's own original mystical terminology is perceptible, with which she attempts to express various spiritual states. The most characteristic terms she uses to describe mystical experiences include: "death to self", "self-

---

<sup>13</sup> "Každy człowiek ma swoją indywidualność, swoją drogę, swój charakter, swoje zdolności, swój typ, swoje – że tak powiem – stanowisko moralne i materialne odbijające w nim myśl Bożą i ściśle zastosowane do przeznaczenia i zadania, jakie mu ta myśl, jedno z wolą Bożą tworząca, zakreśliła. Zatarcie charakteru, nie odpowiedzenie zdolnościom, zniszczenie indywidualności, typu – niepodążanie drogą swoją – jest niewiernością, jest rozminięciem się z przeznaczeniem, jest nieszczęściem" (Darowska, 2017–2018, p. 21).

<sup>14</sup> Original text: "Człowiek stworzony przez Boga i dla Boga, od Boga wszystko biorący i zależny, Bogu podobny – Boga potrzebuje. On się w duszy jego odbija a jakkolwiek po upadku pierwszych rodziców, echem osłonięnym, dla samej niekiedy niejasnym, ona go przeczuwa, szuka i zwraca się ku Niemu jakby natury swej pędem. I stosunek z Bogiem zadatkim wieczności, podstawą istnienia człowieka" (Darowska, 2019, p. 16).

activity”, “nucleus of the soul”, “sign of grace”, “imagery of the Lord or the saints”, etc. She rarely specifies their content, so their meaning must be sought in a wider context. The key word that Blessed Marcellina relates to the highest forms of the spiritual life is affection, understood as a very clear intuition by which the mystic can ascertain the presence of God and His action in the soul.

The descriptions of contemplative prayer and its successive phases or degrees are interesting. Thus, the mystic writes about “prayer with the inflow of the Lord’s presence”, then of “prayer of immersion in the Blessed Sacrament”, then of “prayer of complete forgetfulness of self”. She also mentions the “prayer of union,” sometimes called the “prayer of tranquillity”. This is usually accompanied by an “inner state”, the highest form of which is the “state of rapture”. She also calls it a “supra-sensory state”. Other manifestations of it are: “a completely inner state” and “an internally frenzied state”. These experiences usually precede the mystical experience *sensu stricto*.

The foundress of the Immaculata Sisters describes the climactic mystical experience as “the self-presentation of the Lord”, with an associated “flood of His presence”, meaning that “a stream of grace pours into the heart”. He also writes of being “flooded with the Holy Spirit” and “flooded with the omnipotence of God”, and of the Lord “showering the heart with love” or “washing the heart with the abundance of God’s attributes” or “the virtue of His nature”. In addition to the sensation of being “flooded with the love” of God, she sometimes experienced being “joined” in it or “embraced” by it. “Flooding...” or “being sunk...”, for example in the mysteries of the Trinity, or “being sunk in the Lord”, “immersing oneself in the Lord” and “into His depth” clearly indicate the passive nature of this experience.

Darowska describes the transforming mystical union as “identification with the Lord”, that is, “an exchange of wills” or “a mutual flooding of the two beings”. She sometimes speaks of the “pouring of the Holy Spirit into the soul”, meaning a kind of “feeling of the influence of the Holy Spirit on the soul”.

When speaking of “communication” with the Lord, the foundress of the Immaculata Sisters uses more precise terms. Thus, it is about the moral “transformation” of the mystic into God, which takes place in the “apex of the soul”. According to her, He is “the soul of the soul, the life of life”. In her communion with God, the mystic distinguishes between a “deeper state of communion” and “union in love and the cross”. Significant is also the statement that union with God takes place “not in Him, but with Him and next to Him”.

The aforementioned “transformation of man” is accomplished by the fact that in the mystic’s soul “the heart of God is glowing red by His presence”. At this point, the soul “rests in the Lord”. It is accompanied by a “love of

God's will, frenzied but calm", different from the transitory "frenzy of love" that was there when the soul was "raptured by prayer" (Chmielewski, 1995, p. 400–402).

Based on these few examples, it can be concluded that Blessed Marcellina's mystical language is imbued with the spirit of Romanticism. This is confirmed by her excessive use of punctuation typical of that epoch (especially the ellipsis, the dash, the exclamation mark, etc.). It is a colourful and expressive language, although rather concise. An eminent and respected Dominican theologian and philosopher of the interwar period, Fr. Jacek Woroniecki, who is quoted by Sr. Benvenuta Tarnowska in her introduction to "The Sheets", commented on it. He stated that for the first time on Polish soil mystical graces were combined with a profound intellectual culture, which allowed Mother Marcellina to realise what was going on in her soul and to describe it with solid language. For the first time, the Polish language was used to convey the mysterious speech of God to man, to describe that communication of man with God in the greatest secrets of this soul, which is so difficult to put into human words (Darowska, 2019, p. 15).

\* \* \*

Mystics can be looked upon like stars in a cloudless night sky. Even though their presence is obvious to each of us, they never cease to be a mystery. They all seem similar to each other, yet distant and inaccessible. Although their light is inconspicuous and pale, they nevertheless bring an indescribable atmosphere of longing for the infinite, which they seem to reach. For those who raise their heads towards the sky at night, the stars are just tiny shining points – a discreet adornment of the night. For astronomers, however, each star is a separate, unique cosmos: the beginning or axis of new universes and at the same time a revelation of the incomprehensible power of creation. Nor can one look at the stars without turning one's face upwards, towards heaven – towards God the Creator.

The same applies to mystics, who are like stars illuminating the darkness of everyday life. They are discreetly close, almost imperceptible. However, a closer look into the life of each of them reveals an extraordinary and unique spiritual wealth and beauty. Just as the stars used to be orientation points on an endless sea for the sailors, so the mystics are signposts for believers, marking a sure path to God across the ocean of life.

In the constellation of countless Polish saints, the blessed and mystics, one such brightly shining star in the sky of Polish spirituality is Blessed Marcellina Darowska. She left behind a huge number of writings, stored in the Archives of the Congregation of the Immaculate Conception in Szymanów. For the purposes of the beatification process, they were typed in the 1950s in only four copies.



They comprise 25158 typewritten pages in 143 volumes. Apart from a small circle of scholars dealing with her mysticism, pedagogical system or concept of religious life, she is almost unknown. Perhaps a printed edition of her writings will reveal the entire extraordinary richness of her spiritual life and the depth of her ascetical, mystical, religious order forming and pedagogical thought, as well as her personal beauty. The Mystic of the Immaculata can be said to be an example of that “genius of woman” of which St. John Paul II wrote in his apostolic letter *Mulieris Dignitatem*, bearing in mind the special innate sensitivity of woman to Christ and man.

In this lies the strength and extent of her ecclesial and social influence, which still awaits separate research. Indirectly, this influence is evidenced by the wide-ranging contacts she maintained with the leading personalities of her time, such as St. Archbishop Józef Bilczewski († 1923), St. Archbishop Szczęśny Feliński († 1895), Archbishop Józef Teodorowicz, the Servant of God Columba Białecka († 1887), foundress of the Dominican Sisters of Wielowieś near Tarnobrzeg or the Nobel Prize winner for literature Henryk Sienkiewicz († 1916).

Blessed Marcelina Darowska is thus one of the most prominent representatives of Polish experiential and study mysticism of the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century.

### Bibliography

- Chmielewski Marek, 1995, *La lingua mistica della Madre Marcelina Darowska*, in: Giuseppe De Gennaro (ed.), *Semiotica del testo mistico. Atti del Congresso Internazionale. L'Aquila – Forte Spagnolo – 24/30 Giugno 1991*, L'Aquila, p. 400–402.
- Chmielewski Marek, 1997, *Św. Teresa od Jezusa w pismach Marceliny Darowskiej (1827–1911)*, in: Jerzy Misiurek, Antoni Jozafat Nowak, Jarosław Maciej Popławski (ed.), *Mistrzynie świętości i prawdy. Katarzyna ze Sieny. Teresa z Avila*, Redakcja Wydawnictw KUL: Lublin, p. 189–203.
- Chmielewski Marek, 2007, *Maryja w doświadczeniu mistycznym Błogosławionej*, in: Marek Chmielewski, Janina Martynuska (ed.), *Bł. Marcelina Darowska – dar na trzecie tysiąclecie*, Lublin – Szymanów, p. 201–223.
- Chmielewski Marek, 2008, *Mistologia*, in: Eugeniusz Ziemann (ed.), *Encyklopedia katolicka*, vol. 12, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin, kol. 1275–1277.
- Chmielewski Marek, 2010, *Bł. Marcelina Darowska wśród świadków miłości w „szkole” Jasnogórskiej Królowej*, in: Zachariasz Szczepan Jabłoński (ed.), *Z Maryją Królową Polski bądźmy świadkami miłości. Dziś i jutro. Ogólnopolskie Sympozjum Mariologiczno-Maryjne, Jasna Góra 23–24 IV 2010*, Wydawnictwo Zakonu Paulinów: Jasna Góra-Częstochowa, p. 262–279.
- Chmielewski Marek, 2020–2021, *Św. Maksymilian Maria Kolbe mistykiem?*, *Duchowość w Polsce*, vol. 22–23, p. 137–147.
- Chmielewski Marek, 2021, *Mistyka bł. Marceliny Darowskiej (1827–1911)*, Wydawnictwo Polihymnia: Lublin.

- Chmielewski Marek, 2022a, „*Żebym Ojczyźnie pożyteczną się stała...*”. *Wkład bł. Marceliny Darowskiej do polskiej niepodległości*, *Duchowość w Polsce*, vol. 24, p. 167–184.
- Chmielewski Marek, 2022b, *Błogosławiona p. Marta Wołowska (1879–1942). Mistyczka i męczennica*, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium: Lublin.
- Darowska Marcelina, 2008, „*Rozpamiętuję dni, które minęły i lata poprzednie wspominam*”. *Z pism bł. Matki Marceliny Darowskiej*, Janina Jadwiga Martynuska (ed.), *Siostry Niepokalanki: Szymanów*.
- Darowska Marcelina, 2017–2018, *Kartki (część pierwsza)*, *Duchowość w Polsce*, vol. 19–20, p. 13–71.
- Darowska Marcelina, 2019, *Kartki (część druga)*, *Duchowość w Polsce*, vol. 21, p. 13–68.
- Jabłońska-Deptuła Ewa, 1996, *Marcelina Darowska – niepokalanka 1827–1911*, Lublin.
- Kowalska Faustina, 2020, *Diary. Divine Mercy in my soul*, Misericordia: Kraków.
- Machniak Jan, 2000, *Mistyka św. p. Faustyny Kowalskiej na tle tradycji chrześcijańskiej Zachodu*, *Peregrinus Cracoviensis*, vol. 9, p. 81–97.
- Misiurek Jerzy, 2006, *Mistyka polska*, *Ateneum Kapłańskie*, vol. 147, p. 458–467.
- Misiurek Jerzy, 2011, *Modlitwa. Medytacja. Kontemplacja. Mistyka. Dzieje problematyki*, *Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości: Lublin*.
- Pablo Maroto Daniel de, 2001, *Evolución de la teología espiritual. Siglo XX. De la Teología ascética y mística a la Teología espiritual*, in: *La teología spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD, Roma 24–29 aprile 2000*, [b.r.], Edizioni OCD: Roma.
- Sołtan Alma, 1982, *Matka. Życie i działalność Matki Marceliny Darowskiej 1827–1911*, Szymanów.
- Taranczewski Paweł, 2010, *Mistyka nadwiślańska*, *Znak*, vol. 6, p. 15–30.
- Teodorowicz Józef, 1911, *Mowa pogrzebowa*, Lwów.
- Urbański Stanisław, 2009, *Chrysoformizacja – mistyczne naśladowanie Jezusa*, *Duchowość w Polsce*, vol. 11, p. 233–243.
- Urbański Stanisław, 2017, *Mistyka przeżyciowa z obrazem mistyki studyjnej*, Wydawnictwo UKSW: Warszawa.
- Urbański Stanisław, 2018, *Polska duchowość i mistyka przeżyciowo-studyjna*, *Veritati et Caritati*, vol. 10, p. 509–527.
- Wojtyła Karol, 1985<sup>2</sup>, *Osoba i czyn*, *Polskie Towarzystwo Teologiczne: Kraków*.
- Wolnikowski Piotr, 2018, *Mistyka nadwiślańska XX wieku i jej cechy charakterystyczne*, *Studia Elbląskie*, vol. 19, p. 543–566.
- Zdybicka Zofia Józefa, 2009, *Jan Paweł II filozof i mistyk*, *Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu: Lublin*.
- Zdybicka Zofia Józefa, 2012, *Mistyka w życiu bł. Jana Pawła II. Teoria i praktyka mistyki*, *Teologia i Człowiek*, vol. 19/1, p. 59–71.

## **Błogosławiona Marcelina Darowska – znamienity przykład mistyki polskiej XIX wieku**

**Streszczenie:** Błogosławiona Marcelina Darowska (1827–1911), założycielka Zgromadzenia Sióstr Niepokalanego Poczęcia, wyróżnia się na tle licznych polskich mistyków XIX wieku przede wszystkim bogatym doświadczeniem życia mistycznego i oryginalną teorią mistycyzmu (mistologii) zawartą w jej pismach. Pozostawiła dwutomowy traktat ascetyczno-mistyczny, notatki duchowe („Pamiętnik”), wiele listów do kierowników duchowych i niektórych sióstr, a także teksty rekolekcji, które głosiła dla uczennic i różnych osób. Stworzyła własny język mistyczny.

Jako wybitna przedstawicielka XIX-wiecznej mistyki polskiej wyróżnia się na tle innych nurtów życia mistycznego, m.in.: zdrowym patriotyzmem, pobożnością maryjną ze szczególnym uwzględ-

nieniem tytułu Maryi Królowej Polski, apostołstwem w wychowaniu dziewcząt i kobiet oraz rozwojem różnych form pobożności ludowej wzmacniających tożsamość narodową.

Wywarła szeroki wpływ na społeczeństwo polskie, białoruskie i ukraińskie, głównie poprzez placówki edukacyjne dla dziewcząt. Utrzymywała także żywe kontakty, m.in. ze św. abp. Józefem Bilczewskim, św. abp. Szczęsnym Felińskim i innymi wybitnymi osobistościami życia duchowego i społecznego tamtych czasów.

**Słowa kluczowe:** Marcelina Darowska, mistyka polska, język mistyczny, teoria mistycyzmu, mistologia.



**Zdzisław J. Kijas\***

Pontificia Università Giovanni Paolo II di Cracovia (Polonia)

## HILARIA GŁÓWCZYŃSKA. MISTICA DELL'INTERCESSIONE

**Sommario:** L'articolo analizza l'esperienza mistica della poco conosciuta Serva di Dio Suor Hilaria Głowczyńska (8 maggio 1888–17 settembre 1939), membro della Congregazione delle Piccole Suore del Cuore Immacolato di Maria (honoratki).

Dopo una breve introduzione biografica, l'articolo descrive l'inizio delle esperienze mistiche di Suor Głowczyńska e il "Diario spirituale" in cui registrava le comunicazioni interiori con Gesù. In seguito l'articolo esamina più da vicino le parole di Gesù rivolte a suor Hilaria. Si sofferma su un lungo elenco di intenzioni (richieste), con cui Cristo si confronta con la Serva di Dio, chiedendole la preghiera e varie forme di sacrificio, digiuno o mortificazione, che lei dovrebbe offrire per la conversione dei peccatori, delle persone affette da vizi o da varie dipendenze. Gesù chiede a suor Hilaria di intercedere per coloro che si sono indeboliti nel loro zelo al servizio di Dio o che si sono addirittura allontanati dal cammino della loro vocazione (cf. Mons. Kowalski).

L'articolo analizza le esperienze spirituali di suor Hilaria e descrive questo tipo di mistica come "mistica dell'intercessione". Si tratta di una certa novità rispetto alle esperienze mistiche conosciute in precedenza, soprattutto quelle polacche. Gesù non solo si rivela come un Dio pieno di amore misericordioso, ma anche come un Dio profondamente coinvolto nella vita di ogni persona che chiama per nome.

**Parole chiave:** anima, Dio, esperienza, intercessione, mistica, preghiera, atti.

Vorrei presentare una particolare esperienza mistica, ancora poco conosciuta e poco studiata. Si tratta dell'esperienza spirituale della Serva di Dio suor Hilaria Głowczyńska, membro della Congregazione delle Piccole Suore del Cuore Immacolato di Maria. In effetti, non si tratta di una breve presentazione e neanche di una piccola introduzione, ma la mia intenzione è quella di mostrare un esempio, piuttosto raro, di una esperienza mistica nel secolo ventesimo. Gesù, pur presentandosi a suor Hilaria in visioni mistiche, non lo fa come in molte altre esperienze mistiche manifestando il suo cuore divino, il suo amore

---

\* Indirizzo: prof. dr habil. Zdzisław J. Kijas OFMConv., e-mail: zjkantony@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6717-9303.

e la sua misericordia per il mondo e i suoi abitanti. Questa modalità non la esclude ma rivolgendosi a suor Hilaria la invita, soprattutto, a intercedere, pregare e compiere atti di penitenza per i peccatori.

Tuttavia, nella sua richiesta di preghiera per i peccatori, Gesù non è per niente vago. Nel suo messaggio mistico alla Serva di Dio non chiede solo di pregare, di offrire le sue sofferenze o mortificazioni per i peccatori ma Gesù, pur apparendo come un Dio pieno d'amore misericordioso, diventa più dettagliato, direi addirittura più personale.

Non le chiede di pregare solo per i peccatori, ma, cosa più interessante, enumera le categorie dei peccatori, le loro mancanze, le loro negligenze o persino le loro mancanze (peccati) pubbliche.

Ma non si ferma qui. Gesù, la Sapienza Infinita, pone a suor Hilaria un'intenzione speciale e personale. Le chiede di intercedere per coloro che hanno rotto la comunione con la Chiesa, che hanno violato la verità del Vangelo. Il superiore della comunità mariavita, l'arcivescovo Kowalski, era uno di questi. A suor Hilaria viene detto di pregare per lui, perché sebbene abbia peccato e stia peccando, è ancora una creatura di Dio e Gesù desidera la sua salvezza.

Come vedremo, si tratta di un tipo di mistica piuttosto particolare. La chiamo la mistica d'intercessione. È corretto? Lascio al lettore il giudizio finale. È certamente diversa dalle esperienze mistiche classiche conosciute e ampiamente studiate finora.

Nel caso delle esperienze mistiche di Suor Hilaria, tuttavia, è in gioco qualcosa di più. Le sue esperienze mistiche sono estremamente radicate storicamente. Si ha l'impressione che Gesù stesso, che le parla, sia diventato di nuovo storico, come se avesse assunto nuovamente la carne e fosse entrato nella nostra vita quotidiana. Essendo in mezzo a noi, Gesù vede le debolezze e i peccati di determinate persone o categorie di persone, e chiede alle anime sante di condividere l'opera di salvezza.

È impossibile dire tutto in un breve articolo. Per ragioni metodologiche introdurrò brevemente il lettore alla figura di suor Hilaria, di cui è in corso il processo di beatificazione. In seguito presenterò, anche brevemente, la fonte primaria della nostra analisi sulle sue esperienze mistiche, cioè il suo "Diario spirituale". Tutto ciò servirà ad approfondire l'analisi delle sue esperienze mistiche, il loro valore teologico e la valenza esistenziale.

### **La figura della Serva di Dio**

Suor Hilaria Głowczyńska visse nel periodo tra il XIX e il XX secolo, in tempi di tumultuosi cambiamenti storici, sia nella sfera politica, sia nella Chie-

sa. Nacque in territori in origine e storicamente polacchi, ma all'epoca inglobati nell'Impero Russo. Cresciuta in una famiglia tradizionalmente cattolica, nel quotidiano ebbe a che fare anche con persone di fede ortodossa, giudaica e greco-cattolica.

Sperimentò tutte le difficoltà degli anni della Prima Guerra Mondiale e dei primi diciassette giorni della Seconda Guerra Mondiale, quando Varsavia fu bombardata e assediata dai Tedeschi. Queste esperienze influirono indubbiamente sia sulla formazione della personalità della Serva di Dio, sia sulle sue decisioni. Una breve descrizione della storia di quel periodo permetterà quindi di mettere in luce lo sfondo e le condizioni della sua vita.

Emilia Głównyńska<sup>1</sup> nacque il 9 maggio 1887 nel villaggio di Świerzczów della regione della Podlachia Lublinese (arcidiocesi di Lublino, Polonia) come la maggiore di otto figli di Szczepan e Józefa Wierzchowska. Fu battezzata il 16 maggio 1887 a Wereszczyn nella chiesa di s. Stanislao Vescovo e Martire. Il padre faceva il bracciante, la madre si occupava della famiglia e della casa.

Dopo due traslochi, nel 1895 la famiglia si stabilì definitivamente a Parczew dove Emilia frequentò la scuola elementare. Per realizzare la sua vocazione religiosa lasciò la casa natia. Giunse a Częstochowa, dove conobbe le religiose della Congregazione delle Piccole Suore del Cuore Immacolato di Maria. Entrò nella Congregazione il 6 gennaio 1912 a Częstochowa. Fu ammessa al noviziato il 14 gennaio 1914, a Nowe Miasto nad Pilicą, con il nome di suor Maria Hilaria del Nome di Gesù. Qualche mese dopo scoppiò la Prima Guerra Mondiale. Le turbolenze della guerra costrinsero le suore a fuggire da Nowe Miasto in cerca di un rifugio sicuro. Il 14 maggio 1915 la Fondatrice della Congregazione, Serva di Dio Aniela Róża Godecka (1861–1937) e tutte le novizie, si recarono prima a Dyneburg (oggi Daugavpils, Lettonia) e successivamente a Vilnius (Lituania).

Il 1° maggio 1916, a Vilnius, suor Hilaria fece la prima professione dei voti. Durante la permanenza delle suore a Vilnius suor Hilaria lavorò nella cucina per i poveri. Nel 1917 ritornò in Polonia e fu mandata a lavorare per gli ammalati. Negli anni 1920–1924 lavorò come infermiera nell'Ospedale delle Malattie Infettive a Częstochowa, e dal 1924 ricoprì l'incarico di infermiera nell'infermeria della casa generale. Oltre a questo, negli anni 1926–1930 spesso sostituì le

---

<sup>1</sup> Le informazioni sulla vita e sull'esperienza mistica di s. Hilaria, presenti nel mio articolo, sono prese dal seguente testo: Congregatio de Causis Sanctorum, 2022, *Częstochoviensis. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Hilariae Emiliae Głównyńska sororis professae Congregationis Parvarum Sororum Immaculati Cordis Mariae (1887–1939). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Tipografia Nova Res, Roma, composta da s. Bogumiła Czemko SCM. A questo punto vorrei esprimerle la mia grande gratitudine per l'opportunità di utilizzare il materiale in esso contenuto. Se non è esplicitamente indicato nel testo, significa che l'informazione fornita è stata oscurata dal testo della suddetta *Positio*.

suore che lavoravano presso gli ospedali di Częstochowa durante le loro assenze e viaggiò per assistere le suore malate nelle altre case della Congregazione, per esempio a Piaski, a Lublino o a Cieclocinek. Emise buffi voti perpetui il 5 novembre 1924 a Częstochowa.

Suor Hilaria aveva una profonda vita interiore e viveva esperienze spirituali straordinarie, di cui erano a conoscenza soltanto madre Aniela Róża Godecka e i confessori. Su ordine del confessore metteva per iscritto le proprie esperienze spirituali. Il manoscritto pervenutoci, in seguito intitolato “Diario spirituale” (Główczyńska H., 2023), abbraccia il periodo degli anni dal 1928 al 1938.

Dall’agosto 1932 suor Hilaria visse a Nowe Miasto nad Pilicą, dove lavorò nell’infermeria della casa religiosa. Vista la mancanza di un’adeguata assistenza spirituale da parte dei confessori locali, nel febbraio 1933 fu deciso di trasferirla a Varsavia. Qui la Serva di Dio ricoprì l’incarico di amministratrice della casa religiosa e della pensione femminile gestita dalle suore. Mise a disposizione delle ospiti della pensione e delle consorelle anche la sua conoscenza della medicina.

Il 1° settembre 1939 scoppiò la Seconda Guerra Mondiale. Suor Hilaria morì il 17 settembre di quell’anno quando, durante un pesante bombardamento di Varsavia, tentò di mettere in salvo il Santissimo Sacramento portandolo via dalla cappella della casa religiosa.

### L’esperienza mistica

La Serva di Dio non amava parlare di se stessa e tanto meno della sua esperienza mistica. Cercava piuttosto di restare sempre nell’ombra. Conosciamo le sue lotte spirituali grazie alle relazioni delle sue esperienze che scrisse su ordine del confessore. I primi appunti di suor Hilaria risalgono all’anno 1926 (Congregatio de Causis Sanctorum, 2022, s. 268–262), ma il testo autobiografico più prezioso è il suo “Diario spirituale” che scrisse negli anni 1928–1938, e che, nonostante la sua preziosità, rimase manoscritto per molti decenni per poi essere pubblicato solo nel 2023<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Il “Diario Spirituale” mette per iscritto le lotte spirituali sperimentate da suor Hilaria Główczyńska negli anni 1928–1938, in maggior parte afferenti all’anno 1931. Tenuto su richiesta del confessore, p. Szczepan Szawaryn OSPPE, costituì per lei un atto di obbedienza. Si sono conservati quattro quaderni: quaderno I di 47 pagine scritte, seguite da altre vuote; quaderno II di 112 pp.; quaderno III di 504 pp.; quaderno IV di 43 pagine scritte seguite da altre vuote. Il titolo fu attribuito a posteriori nell’ambito del riordino del lascito della Serva di Dio. Il “Diario” è costituito principalmente da resoconti dei colloqui con Gesù. Vi si trovano anche dialoghi con Dio Padre, con la Madonna, con S. Francesco d’Assisi, con S. Elisabetta d’Ungheria, con S. Teresa del Bambino Gesù, nonché con p. Honorat Koźmiński. Inoltre, suor Hilaria vi riporta anche alcune parole rivoltele da satana. I fatti della vita personale costituiscono nel “Diario” una sorta di sfondo del quale Dio si serve per far compiere la sua volontà. Gli scritti venivano letti regolarmente dal confessore che in seguito le impartiva ulteriori indicazioni.



Dal “Diario spirituale” emerge che sin dai primi anni della sua giovinezza visse in stretta unione spirituale con Dio (Głównyńska H., 2023, I, 28–29; III, 374–375. Citato fornendo il numero del quaderno e della pagina del manoscritto). Entrò nella Congregazione mossa dall’ardente desiderio di amare Gesù e soffrire per Lui (Głównyńska, 2023, I, 22). Il Signore Iddio accolse la disponibilità piena e gioiosa del suo cuore e sin dal primo giorno degli esercizi spirituali, preliminari al noviziato (1914), la immerse nella notte dello spirito. Lei sperimentò sofferenze strazianti contro la fede, la speranza e l’amore. Questo durò molti anni, almeno fino al 1928. Suor Hilaria descrisse così il suo tormento: ‘O Gesù, Gesù, Gesù, mio Gesù, dimmi, mio Signore, come posso riparare per tutti questi anni, sin dal momento quando ai primi esercizi spirituali per il noviziato sentii come se tutto fosse stato tagliato, e in cambio solo un grande attrito, uno stridio contro tutto ciò che è sacro, che è caro a un cuore che ama? O Gesù, mio Gesù, come hai fatto a sopportarmi durante tutti quei pensieri contro la Tua misericordia, contro la fiducia nella vocazione, contro tutto ciò che è santo? Gesù, mio Gesù, e come hai fatto a guardarmi mentre ero piena di ribrezzo per tutte le preghiere, tutti gli esercizi spirituali, piena di odio verso Te, mio Signore e Dio mio? Ah, mio Gesù, e quando penso alla mia pluriennale incredulità che nasce nella mia anima, accompagnata da pensieri sacrileghi quasi costanti che non mi lasciano. O Dio, Dio, quante volte Ti ho offeso in tutti questi anni fino a questo momento, Gesù, mio Gesù’<sup>3</sup>.

Suor Hilaria pensava che queste esperienze fossero una sorta di punizione per i suoi peccati. Risultò invece che Dio permise tutto ciò per prepararla al sacrificio di espiazione per i peccati di altre persone. Fu per questo motivo che lei dovette affrontare la sofferenza e perfino sentirsi abbandonata da Dio. Il Signore stesso le spiegò questo nelle seguenti parole: ‘Figlia mia, calmati, proprio in questo modo Io ti preparavo a essere una vittima sacrificale, di modo che tu potessi comprendere che esistono creature che mi offendono di loro volontà, liberamente, con tali peccati, impegnano le loro forze, perfino insieme a satana, per trovare nuovi modi per bestemmiare, per offendermi... Fino al momento in cui sei stata sottoposta alla prova, sin dall’infanzia ricevevi tutto gratuitamente, ma dal momento della prova è stato necessario che tu conquistassi tutto da sola

---

<sup>3</sup> In originale: “O Jezu, Jezu, Jezu, mój Jezu, powiedz, mój Panie, jak mam wynagradzać za te wszystkie lata od chwili, kiedy przy pierwszych rekolekcjach do nowicjatu uczałam jakby wszystko ucieęte, a natomiast wielki zgrzyt przeciw wszystkiemu, co święte, co drogie sercu miłującemu? O Jezu, mój Jezu, jak mogłeś mnie znosić w czasie tych myśli przeciw Twojemu miłosierdziu, ufności powołaniu, przeciw wszystkiemu, co święte? Jezu, mój Jezu, a jak mogłeś patrzeć, jak byłam pełna wstrętu do modlitw wszystkich, ćwiczeń duchownych i nienawiści ku Tobie, Panu i Bogu mojemu? Ach, mój Jezu, a gdy pomyślę o tyloletnim niedowiarstwie, które powstaje w duszy mojej, przy tym bluźniercze myśli prawie nieopuszczające mnie. O Boże, Boże, ileż to Cię naobrażałam przez tyle lat do obecnej chwili, Jezu, mój Jezu”. Trad. Joanna Ewa Kaczyńska (Głównyńska, 2023, III, 173–174).

per la mia gloria, perché Mi mostrassi nell'azione il tuo amore, ornandolo di sofferenza, infatti sin dall'infanzia desideravi ripagarmi la sofferenza con la sofferenza, l'amore con l'amore'<sup>4</sup>.

Le parole qui citate non sono che un minuscolo frammento del dialogo, lunghissimo e molto ricco in cui prese parte suor Hilaria. Sappiamo come esso si svolse, ma solo nello spazio di poco più di una decina di anni, gli ultimi della sua vita, non prima. In effetti, il fatto stesso che la Serva di Dio avesse comunicato e trasmesso queste sue esperienze lo dobbiamo a uno dei suoi confessori.

A partire dal 31 marzo 1928 fu assistita spiritualmente da p. Szczepan Szawaryn, paolino di Jasna Góra. Fra tutti i confessori di suor Hilaria<sup>5</sup> egli fu il primo a prestare attenzione alle sue esperienze spirituali e le ordinò di metterle sempre per iscritto da allora in avanti. Lei lo fece molto malvolentieri, ma voleva essere obbediente fino in fondo con il confessore (Główczyńska, 2023, I, 1). È una straordinaria testimonianza del suo immenso amore per Dio e per il prossimo, in cui la Serva di Dio rivela lo spirito dell'apostolato e dell'espiazione, la fermezza di fronte alle difficoltà, l'umiltà e l'obbedienza. Scriveva quando poteva, quando capitava l'occasione, cercando di non farsi vedere. Se si accorgeva che qualcuno la stava osservando, interrompeva la scrittura e cominciava a scherzare, a dire buffonate. Lei stessa lo racconta così: 'Oh, dolcissimo Gesù, questo scrivere, quanto è contrario ai miei desideri. Vorrei tanto restare nascosta, vorrei che nessuno sapesse di me, sapesse che sono esistita su questa terra [...]. Non volendo tradirmi in alcun modo, immediatamente mi interrompo, e mi mostro allegra, perfino dicendo buffonate per rallegrare gli altri, al bisogno'<sup>6</sup>.

Alla data del 9 luglio 1928 il "Diario spirituale" riporta l'atto della totale consegna di sé a Dio, compiuto da suor Hilaria nel momento di una strettissima unione con Lui: 'Nei momenti di unione più stretta dicevo tra l'altro: Gesù, Mistero dell'Amore, ecco che sto davanti a Te, io la nullità in persona, l'ultima nelle virtù, nella fedeltà, nella collaborazione con la Tua grazia. Da questo abisso della miseria innalzo a Te il cuore, l'anima e tutti i miei sensi, a Te, amore

<sup>4</sup> In originale: "Dziecię moje, uspokój się, w ten właśnie sposób przysposabiałem cię na ofiarę, żebyś mogła rozumieć, że są istoty, które Mnie dobrowolnie obrażają takimi grzechami, nawet wysilają się wspólnie z szatanem, aby w jaki nowy sposób bluźnić, znieważać Mnie... Do chwili doświadczenia miałaś od dzieciństwa wszystko darmo dane, a od chwili doświadczenia potrzeba było, byś sama wszystko zdobywała dla chwały Mojej, byś miłość swoją okazywała w czynie i przyozdabiała cierpieniem, wszak od dzieciństwa pragnęłaś mi odpłacać cierpieniem za cierpienie, miłością za miłość" (Główczyńska H., 2023, III, 175).

<sup>5</sup> A Częstochowa furono confessori delle suore della Congregazione i padri paolini: p. Marian Paszkiewicz, p. Wincenty Olszewicz e p. Pius Przeździecki.

<sup>6</sup> In originale: "O, najśladzszy Jezu, to pisanie, jakie ono jest przeciwne moim pragnieniom. Tak pragnę być ukrytą, chciałabym, żeby nikt o mnie nie wiedział, że istniałam na świecie [...]. Nie chcąc niczym zdradzić się, momentalnie przerywam, zachowując się wesoło, nawet błaznując, aby w potrzebie rozweselać drugich" (Główczyńska H., 2023, I, 13, 37).

mio tanto desiderato... Oggi, dinnanzi al Tuo Volto, unendomi con i Tuoi meriti, faccio un patto, [che] metto nel Tuo dolcissimo Cuore e spero Tu voglia custodirlo, dolcissimo Gesù. Mi consegno a Te senza condizioni, fai di me ciò che vuoi<sup>7</sup>.

Cristo accolse la sua disponibilità e lei udì queste parole: ‘Non temere, scrivi, sei la mia amata, martire dell’amore per Me e per il prossimo, vittima sacrificale scelta da Me’<sup>8</sup>.

Il martirio d’amore di cui si parla consisteva nel fatto che Gesù stesso comunicava a suor Hilaria le intenzioni per le sue preghiere e penitenze, per esempio per coloro che non volevano confessarsi, che non amavano Dio, per la Patria, per i matrimoni non sacramentali, per gli alcolisti, per le persone consacrate e per i sacerdoti. Di solito apprendeva così quali e quante preghiere doveva recitare.

Molto spesso doveva farlo ad alta voce davanti al confessore. Cristo le chiedeva anche una confessione quotidiana per espiare i peccati di varie persone. In quei casi suor Hilaria sperimentava i tormenti di satana (Głównyńska, 2023, I, 2, 7, 10). Il sacerdote doveva esorcizzarla perché la confessione potesse avere luogo. Considerata la specificità della vita spirituale di suor Hilaria, p. Szczepan Szawaryn ascoltava le sue confessioni in un luogo separato a Jasna Góra, per non attirare l’attenzione della gente, dato che comparivano le manifestazioni dello spirito maligno. La recitazione delle preghiere a ripetizione occupava molto del tempo del confessore. Le altre sue penitenti, pertanto, dovevano aspettare a lungo il loro turno, e questo provocava conflitti e lamentele<sup>9</sup>.

## L’intercessione per i peccatori

La richiesta di intercessione per i peccatori occupa molto spazio nelle conversazioni – presenti nel “Diario” – di Gesù con suor Hilaria. Per esempio, durante un’ardente preghiera di suor Hilaria per la conversione dei peccatori, il

<sup>7</sup> In originale: “W chwilach ścisłego zjednoczenia się mówiłam poza innymi: Jezu, Tajemnico Miłości, oto jestem przed Tobą, nicność sama, ostatnia w cnocie, w wierności, w współdziałaniu z łaską Twoją. Z tej przepaści nędzy podnoszę ku Tobie serce, duszę i wszystkie zmysły moje do Ciebie, upragniona Miłości moja... Dziś w Obliczu Twoim, w połączeniu z zasługami Twoimi, robię umowę, składam w najśrodszym Sercu Twoim, racz, najśrodszy Jezu, zachować. Oddaję Ci się bez żadnych zastrzeżeń, czyż ze mną, co Ci się podoba” (Głównyńska, 2023, I, 6).

<sup>8</sup> In originale: “Nie lękaj się, pisz, jesteś umiłowana moja, wybrana na ofiarę męczennica miłości Mojej i bliźniego” (Głównyńska, 2023, I, 28).

<sup>9</sup> Pismo o. Piusa Przeździeckiego, generała Zakonu, do o. Szczepana Szawaryna z 26 lutego 1933 [Lettera di p. Pius Przeździecki, generale dell’Ordine, a p. Szczepan Szawaryn del 26 febbraio 1933]. Personalia o. Szczepana i korespondencja [Documenti personali e corrispondenza di p. Szczepan], segn. 3300, vol. 38, f. 15rv–16rv, Częstochowa: Archiwum Jasnej Góry.

7 maggio 1931, Gesù le chiese di offrire la sua Comunione quotidiana in sacrificio di riparazione per le intenzioni che le indicò. Allo stesso tempo chiese che la Serva di Dio ripettesse tali intenzioni alla Madre generale, affinché si facesse pregare per esse tutte le suore della Congregazione (Główczyńska, 2023, II, 43–45).

Madre Hiacynta Lipska, superiora generale, non acconsentì a questo, e Cristo e la Madonna ripeterono ancora altre volte la richiesta di far conoscere queste intenzioni alle suore<sup>10</sup>. Soltanto dopo il Capitolo Generale del 12 agosto 1931, che elesse a superiora generale m. Aniela Róża Godecka, le intenzioni per le preghiere di espiazione furono comunicate a tutta la Congregazione<sup>11</sup>.

Sembra che il 18 luglio 1931 sia stato un momento decisivo per la vita della Serva di Dio, fu allora, infatti, che Gesù rivolse a lei queste parole: ‘Io sono il tuo Gesù e ti scelgo come vittima sacrificale per gli altri. Acconsenti a questo?’<sup>12</sup>. In un primo momento la risposta della Serva di Dio fu: ‘Gesù, mio Gesù... una indicibile paura mi assale...’<sup>13</sup>.

Infatti, la risposta affermativa avrebbe comportato il consenso alle oscurità spirituali e le lotte contro lo spirito maligno, nonché la disponibilità a subire qualunque forma di sofferenza. Anche per questa ragione, per intraprendere la missione richiestale da Dio suor Hilaria aveva bisogno di un permesso del confessore e della Madre generale.

La Serva di Dio disse il “sì” definitivo il 22 luglio 1931: ‘Gesù, mio Gesù, se è questa la Tua volontà, sono pronta a vivere in queste tenebre, anche fino alla fine del mondo. Ti chiedo solo una cosa: sostienimi Tu stesso, perché senza di Te, Gesù, mio Gesù, non posso nulla, e voglio e desidero essere vittima sacrificale così come mi chiedi, mio dolcissimo Gesù, e per questo ho già il permesso della Madre e del confessore: offrirmi in sacrificio per altri di modo che Tu, mio amatissimo Gesù, possa strappare il maggior numero di anime a satana. Gesù, mio Gesù... in forza dei Tuoi meriti mi fido di Te’<sup>14</sup>. In risposta, udì: ‘Accolgo

---

<sup>10</sup> Richieste in tal senso furono ripetute il 12 luglio 1931 (Główczyńska H., 2023, II, 69), il 13 luglio 1931 (Główczyńska H., 2023, II, 71), il 25 luglio 1931 (Główczyńska H., 2023, II, 79–80), il 12 agosto 1931 (Główczyńska H., 2023, II, 99), il 1° settembre (Główczyńska H., 2023, II, 100).

<sup>11</sup> List okólny nr 1, wrzesień 1931 [Lettera Circolare n. 1, 3 settembre 1931], segn. II 4 A g, Częstochowa: Archivio Generale della Congregazione delle Piccole Suore del Cuore Immacolato di Maria.

<sup>12</sup> In originale: “Jam Jezus twój, wybieram cię na ofiarę za innych. Czy zgadzasz się na to?” (Główczyńska, 2023, II, 76).

<sup>13</sup> In originale: “Jezu, mój Jezu... niewypowiedziany lęk przejmuję mnie” (Główczyńska, 2023, II, 76).

<sup>14</sup> In originale: “Jezu, mój Jezu, jeżeli Twoją wolą jest, gotowa jestem żyć w tych ciemnościach, choćby do końca świata. Tylko o jedno proszę: sam wspomagaj mnie, bo bez Ciebie, Jezu, mój Jezu, nic nie mogę, a chcę i pragnę być ofiarą, tak jak się domagasz, mój najśladzszy Jezu, na co już mam pozwolenie od Matki i spowiednika – być ofiarą za innych, abys, mój ukochany Jezu, jak najwięcej dusz raczył wyrwać szatanowi. Jezu, mój Jezu... na mocy zasług Twoich ufam Ci” (Główczyńska, 2023, II, 78).

il tuo sacrificio, solo non recedere, ti benedico<sup>15</sup>. Da quel momento avrebbe dovuto recitare sempre più preghiere per i sacerdoti, e specialmente per il confessore (Głównyńska, 2023, II, 79, 83, 84, 95; III, 32, 35).

Molte volte ricevette il dono di conoscere i peccati delle persone per le quali pregava, in particolare quando pregava per la conversione dei mariaviti (Głównyńska, 2023, III, 21–22, 185, 195–196). Il suo ardore le fruttò un'altra richiesta di Cristo che le domandò, il 5 novembre 1931, un'espiazione speciale per l'Arcivescovo Jan Kowalski (1871–1940), capo della Chiesa mariavita. Si tratta di un fatto importante in quanto un paio di settimane prima, il 22 ottobre 1931, il tribunale penale aveva emesso la sentenza definitiva che lo riconosceva colpevole di diversi reati<sup>16</sup>. Le preghiere e il digiuno che le venivano richiesti dovevano durare 40 giorni. Per tutta la durata della penitenza ogni giorno suor Hilaria avrebbe dovuto fare la confessione, in cui prima avrebbe confessato le proprie colpe, e dopo anche i peccati commessi dall'Arcivescovo Jan Kowalski (Głównyńska, 2023, III, 88–90). Allo stesso tempo Gesù le preannunciò molte difficoltà e sofferenze legate all'accettazione della Sua richiesta (Głównyńska, 2023, III, 101–102, 105–107). Per intraprendere un'opera tanto difficile era necessario ottenere il permesso dei superiori maggiori della Serva di Dio e anche del suo confessore. Mentre m. Aniela Róża Godecka acconsentì subito (Głównyńska, 2023, III, 166–167), p. Pius Przeździecki fu restio a concedere il suo permesso perché nutriva dei dubbi sia sulle stesse esperienze spirituali di suor Hilaria, sia riguardo alla qualità della direzione spirituale esercitata da p. Szczepan Szawaryn (Congregatio de Causis Sanctorum, 2022, s. 300–302).

La Serva di Dio ottenne il consenso del generale dei pp. Paolini il 31 dicembre 1931, ma cominciò la penitenza alcuni giorni dopo, il 12 gennaio 1932 (Głównyńska, 2023, III, 168–170, 188–189). Fu un periodo insolito, straordinario, per la Serva di Dio. Venne immersa in tenebre spirituali profonde, in cui fu tormentata dallo spirito maligno. Intanto, durante le confessioni quotidiane, mediante visioni interiori accompagnava Cristo nella Sua Passione (Głównyńska, 2023, III, 233–234, 237–239, 248–250). Queste confessioni duravano circa due ore. Contemporaneamente Gesù le aveva detto che durante queste visioni non sarebbe stata privata dell'udito, del senso e del tatto, e questo avrebbe ulteriormente accresciuto la sua sofferenza (Głównyńska, 2023, III, 201–204).

La Serva di Dio racconta così queste sue esperienze: 'Tutti i giorni, mentre faccio questa penitenza, percorro una via crucis, e in particolare ogni giorno sto

<sup>15</sup> In originale: "Przyjąłem ofiarę twoją, tylko nie cofaj się, błogosławię ci" (Głównyńska, 2023, II, 78).

<sup>16</sup> Per approfondimenti si veda Biografia, capitolo I, paragrafo 3 (Congregatio de Causis Sanctorum, 2022, s. 389–390).

con il Signore Gesù al Getsemani, [assisto] alla flagellazione, alla posa della corona di spine, al portare la croce, alla crocefissione e alla agonia. Resto con questa visione finché il confessore mi ordina di ripetere per obbedienza quella preghiera che Lei, Padre, sa. Dopo ogni penitenza siffatta mi sento sfinita. Ogni giorno, vedendo queste sofferenze del Signore, ho pensato che ne sarei morta, ma dopo l'esortazione all'obbedienza vedevo che ero ancora viva, e così tutti i giorni morivo e rivivevo<sup>17</sup>.

### La sollecitudine per la salvezza di ogni essere umano

Con lo zelo che la distingueva, la Serva di Dio raccomandava a Dio molte intenzioni, chiedendo la salvezza per ogni essere umano. Non risparmiava le forze pur di raggiungere questo scopo. Lo dimostra la preghiera qui riportata, una delle tante: 'Con fiducia nella Tua potenza Ti chiedo, non mi risparmiare, ma in cambio salva le anime. Gesù, mio Gesù... sai che la cosa che desidero di più al mondo è di poter assomigliare a Te nell'amore e nella sofferenza, per guadagnarti le anime che Ti sono costate tanta Passione e tanto santissimo Sangue. Gesù, mio Gesù... dal profondo dell'anima, fatta a pezzi dall'incredulità e triste, chiamo: Gesù... o Gesù... mio amore, credo nella Tua esistenza, nel Tuo amore, in forza dei Tuoi meriti ho fiducia in Te'<sup>18</sup>.

Nella sua sollecitudine per la salvezza del più grande numero possibile di persone suor Hilaria si spingeva nelle sue preghiere così lontano tanto che, diverse volte, chiese a Gesù di poter salvare i peccatori perfino dopo la sua morte, ormai dal cielo. Il 9 maggio 1932 fece questo appunto nel suo "Diario": 'Signore Gesù, non voglio nessun grado di gloria, voglio Te solo, e voglio soltanto potere correre dopo la morte da un'anima all'altra per guadagnarle a Te'<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> In originale: "Codziennie w czasie pełnienia tej pokuty przechodzę drogę krzyżową, a szczególnie jestem codziennie z Panem Jezusem w Ogrójcu, przy biczowaniu, cierniem koronowaniu, dźwiganie krzyża, ukrzyżowaniu i konaniu. Dotąd trwam w tym widzeniu, dopóki spowiednik nie rozkaże mi pod posłuszeństwem powtarzać za sobą tej modlitwy, o której Ojciec wie. Po każdej takiej pokucie czuję się wyczerpaną. Codziennie w czasie widzenia tych cierpień Pana Jezusa myślałam, że umrę, lecz po wezwaniu mnie pod posłuszeństwem znowuż widziałam, że żyję. I tak codziennie umierałam i żyłam" (Głównicyńska, 2023, III, 307).

<sup>18</sup> In originale: "Z ufnością w moc Twoją proszę, nie oszczędzaj mnie, a w zamian zbawiaj dusze. Jezu, mój Jezu... wiesz, że niczego tak nie pragnę, jak tego, abym mogła podobną Ci być w miłości i cierpieniu dla pozyskiwania dusz, które Cię tyle Męki i Krwi najświętszej kosztowały. Jezu, mój Jezu... z głębin duszy starganej niewiarą i smutnej wołam: Jezu... o Jezu... miłości moja, wierzę w Twoje istnienie, w Twoją miłość, na mocy zasług Twoich ufam Ci" (Głównicyńska, 2023, I, 35).

<sup>19</sup> In originale: "Panie Jezu, nie chcę żadnego stopnia chwały, tylko Ciebie Samego i tylko tego, żebym mogła po śmierci biegać od duszy do duszy zdobywać dla Ciebie" (Głównicyńska, 2023, III, 319–320).

Il suo più grande desiderio, oltre a portare sollievo nella loro sofferenza, era per la Serva di Dio condurre ogni malato a Cristo. Capitava che le venisse richiesto da Gesù di espiare per un malato che dopo molti anni di vita nel peccato si fosse riconciliato con Dio mentre stava per morire.

### **Il cristocentrismo**

Il “Diario” è ricco di varie forme di espressioni affettive, che esprimono carità della Serva di Dio nei confronti del Redentore. Il tema dominante del contenuto degli scritti esaminati è il cristocentrismo. La persona di Gesù Cristo è al centro delle esperienze spirituali della Serva di Dio. Il più delle volte Hilaria si rivolge a Lui per nome. Vale la pena ricordare che solo nel “Diario” il nome di Gesù è pronunciato più di 3200 volte. Molto spesso appaiono locuzioni quali: Gesù, mistero della Carità...; Sei solo carità...; O dolcissima carità del mio Gesù; Gesù, dolcissima carità; Gesù, carità mia, mio tutto...; Gesù, mia carità..., ecc.

Le esperienze della Serva di Dio riguardano particolari “comunicazioni mistiche”, per le quali usa termini quali: ho sentito, ho visto nell’animo del Signore Gesù (Głównyńska, 2023, I, 7, 25), mi si parlava per tramite del Signore Gesù (idem), una voce distinta (Głównyńska, 2023, II, 17), chiassosamente percepisco (Głównyńska, 2023, I, 8). Il contenuto, in esse comunicato, è coerente con la verità della fede e della moralità cristiana: ad esempio San Francesco la esorta al culto e all’osservanza della regola (Głównyńska, 2023, I, 12); L’Immacolata le ordina di confessarsi (Głównyńska, 2023, I, 20), Gesù la istruisce per quel che riguarda il sacrificio e la penitenza, la tranquillizza nell’inquietudini.

### **La mistica dell'intercessione**

È ora di passare all’argomento che più ci interessa, cioè la mistica dell’intercessione, particolarmente vicina all’esperienza mistica di suor Hilaria. Ne ho già parlato prima, ma è arrivato il momento di concentrarsi maggiormente su di essa perchè lo considero un fenomeno abbastanza speciale nel contesto delle esperienze spirituali di altri mistici.

Il più delle volte, Gesù le chiede di pregare, le raccomanda varie forme di mortificazione, digiuno, penitenza, che dovrebbe offrire per le intenzioni di persone specifiche (e ne dà i nomi) o per categorie specifiche di persone di cui fornisce le particolarità. L’elenco delle persone e delle intenzioni che Gesù le dà è lungo: le affida sacerdoti e confessori (Głównyńska, 2023, II, 38, 47–48, 71; III, 21, 33, 69, 144, 366; IV, 4), le affida il suo personale confessore (Głównyńska,

2023, II, 47, 71, 83; III, 21, 43, 366), come pure le dona l'affidamento per la conversione dei mariaviti (Główczyńska, 2023, III, 21–22, 185, 195–196). Ha affidato al suo ricordo orante i peccatori (Główczyńska, 2023, II, 33), gli ubriacconi (Główczyńska, 2023, I, 45), coloro che si rifiutavano di confessarsi (Główczyńska, 2023, I, 2; II, 14, 71), i parrocchiani (Główczyńska, 2023, II, 66). Le chiese anche di pregare per preservare dal flagello dei matrimoni civili (Główczyńska, 2023, III, 150, 228); per i non credenti e gli eretici (Główczyńska, 2023, II, 71; IV, 12).

Ha pregato per le sorelle che hanno trascurato il contatto con Gesù Eucaristico e non hanno fatto la Comunione (Główczyńska, 2023, III, 216–217). Altri atti pii di questo tipo sono: L'”atto di preghiera” per i sacerdoti, recitato 1000 volte (Główczyńska, 2023, III, 144). Richiesta di Gesù, da parte di suor Hilaria, a tutta la Congregazione delle Piccole Suore del Cuore Immacolato di Maria riguardo alla Comunione riparatrice:

‘Sono sempre pronto a perdonare tutto a tutti, perché si volgano verso di Me, perché ascoltino le mie ispirazioni. Non vogliono conoscerMi, amarMi... Tu soffri, perché loro non Mi amano, che tu sappia quanto Mi addolora che non vogliono amare Me, a cui do tante prove d’amore. Puoi ricompensarmi con la Santa Comunione per la loro mancanza di amore verso di Me. Ricevi questo come la riparazione: la domenica, il lunedì, il martedì e il mercoledì. Il giovedì, in riparazione per gli insulti fatti a Me nel Santissimo Sacramento; il venerdì, per le bestemmie commesse dagli uomini, specialmente dagli eretici; il sabato, in riparazione per la mancanza di amore verso Mia Madre, per gli insulti fatti, per le bestemmie commesse contro la Madre Immacolata. Di alla superiora generale che sono Gesù, che mi sostituisce su questa terra, nelle cui mani metto la mia autorità e le chiedo di aggiungere questa intenzione alle sue intenzioni generali quando annuncia alle Suore l’intenzione per cui devono ricevere la Santa Comunione’<sup>20</sup>.

Questa richiesta è stata fatta ripetutamente da Gesù (Główczyńska, 2023, II, 69, 79, 99). Gesù visitava suor Hilaria chiedendole di continuare a intercedere. Non cessava di comunicare le intenzioni per le sue preghiere, le sue morti-

<sup>20</sup> In originale: “Jestem gotów zawsze do przebaczenia wszystkim wszystkiego, aby zwrócili się ku Mnie, aby słuchali natchnień Moich. Nie chcą Mnie znać, miłować... Ty cierpisz, że Mnie nie miłują; obyd wiedziały, jak Mnie to boli, że nie chcą Mnie miłować, którym tyle daję dowodów miłości. Możesz Mi wynagradzać Komunią św. za brak miłości ku Mnie. Przyjmuj jako wynagradzającą: w niedzielę, poniedziałki, wtorki i środy. W czwartki na wynagrodzenie za zniewagi wyrządzone Mi w Najświętszym Sakramencie; w piątki za bluźnierstwa; jakich się dopuszcza ludzkość; a szczególnie heretycy; w soboty na wynagradzanie za brak miłości względem Matki Mojej, za zniewagi wyrządzone, za bluźnierstwa miotane Niepokalanej Matce. Powiedz Przełożonej Generalnej, że Jam Jezus, którego Mnie zastępuje na tej ziemi, w której ręce składam swoją władzę, proszę, żeby do ogólnych intencji dołączyła codziennie tę intencję przy zapowiadaniu Siostrom, w jakiej intencji mają przyjmować Komunię świętą” (Główczyńska, 2023, II, 43–44).



ficazioni, i suoi malanni e le sue sofferenze. Chiedeva che pregasse per la Santa Chiesa (Głowczyńska, 2023, III, 477); per i pellegrini che si recano a Częstochowa (Głowczyńska, 2023, II, 100; III, 432–434); per i sacerdoti delle parrocchie rurali (Głowczyńska, 2023, II, 65); per i non credenti (Głowczyńska, 2023, I, 2; II, 12, 71; III, 485, 504; IV, 12); per la patria (Głowczyńska, 2023, I, 13, 30; III, 395–398; IV, 39); per coloro che sono al potere (Głowczyńska, 2023, I, 30); per le madri che commettono omicidi di bambini (Głowczyńska, 2023, III, 349–351); per le Suore della Piccola Congregazione del Cuore Immacolato di Maria (Głowczyńska, 2023, I, 23); per le persone consacrate (Głowczyńska, 2023, I, 2, 14, 25, 29, 31, 38, 40; II, 5, 9–10, 37, 40, 49, 51, 65–66, 70, 86, 88, 97, 104, 110; III, 25, 28, 45, 48, 52, 173, 367, 387, 399, 401, 495); per i malati (Głowczyńska, 2023, III, 376); per una sorella malata (Głowczyńska, 2023, II, 58–59); per i morenti e per coloro che vivo del lavoro delle loro mani (Głowczyńska, 2023, I, 34; II, 19); per la salvezza dei peccatori (Głowczyńska, 2023, III, 353–354, 395); per coloro che peccano contro la castità (Głowczyńska, 2023, IV, 15, 19); per i criminali (Głowczyńska, 2023, IV, 18); per coloro che trascurano la confessione nel periodo pasquale (Głowczyńska, 2023, IV, 18); per i massoni (Głowczyńska, 2023, IV, 42); per la madre di un sacerdote (Głowczyńska, 2023, II, 15).

La preghiera e la penitenza per l'Arcivescovo J. Kowalski furono per lei una grande sfida. Poco dopo la conclusione di quel compito, il 22 maggio 1932 alla Serva di Dio fu chiesto di continuare la penitenza con le stesse modalità di quella per l'Arcivescovo J. Kowalski, ma non più per una sola persona, ma per molte altre (Głowczyńska, 2023, III, 326–327). Nell'anima udì queste parole: «Aiutami a salvare le anime, accetta tutto ciò che ti mando, lasciati condurre come un vero agnello [sacrificale], non approfondire, non sollevare obiezioni, non resistere, sii vittima, sii vittima come piacerà a Me. Te lo ripeto sempre affinché tu finalmente creda che ti ho scelta come vittima sacrificale e non Mi resista in nulla. O, preparati, preparati ai sacrifici che Io ti richiederò»<sup>21</sup>. Un'altra volta chiedeva a lei di pregare per la conversione dell'arcivescovo: «Ogni giorno si va a confessarsi, ci si accusa prima delle proprie trasgressioni e, suscitando rammarico, si dice: »E ora mi pento di tutti i peccati commessi da questo sacerdote, voglio essere un agnello sacrificale per lui. Lei, Padre, imploro il dovuto pentimento«»<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> In originale: «Pomóż Mi zbawiać dusze, przyjmuj wszystko, co dopuszczam na ciebie, daj się prowadzić jak prawdziwy baranek, nie rozbieraj, nie rób zastrzeżeń, nie opieraj się, bądź ofiarą, bądź ofiarą według upodobania Mojego. Dlatego to ci ciągle powtarzam, abys już raz uwierzyła, że wybrałem cię na ofiarę i w niczym nie opierała się. O przygotuj się, przygotuj do ofiar takich, jakich będę wymagał od ciebie» (Głowczyńska, 2023, III, 328–329).

<sup>22</sup> In originale: «Codziennie pójdziesz do spowiedzi, najpierw oskarżysz się ze swoich przewinień i wzbudzając żal powiesz: »A teraz żałuję za wszystkie grzechy popełnione przez tego kapłana, chcę być ofiarnym barankiem za niego. Ciebie, Ojczy, błagam o należną pokutę«» (Głowczyńska, 2023, III, 88–89).

Si potrebbe continuare con i temi delle intenzioni con cui Cristo è venuto nelle visioni mistiche a suor Hilaria, ma non lo faccio perchè occuperebbe molte altre pagine di testo, superando il numero consentito. Quanto detto, tuttavia, giustifica, a mio avviso, la definizione della mistica di suor Hilaria come la “mistica d’intercessione”, qualcosa di particolare nel panorama dei mistici, almeno in Polonia.

### Conclusioni

Spero d’aver suscitato un certo interesse per la figura e l’esperienza mistica della Serva di Dio suor Hilaria Głowczyńska. Come ho detto nell’introduzione, le sue esperienze mistiche sono piuttosto specifiche, diverse dalle visioni mistiche della beata Aniela Salawa, di santa Faustyna Kowalska o di altre sante polacche e non solo polacche. Le esperienze mistiche di suor Hilaria sono allo stesso tempo evangeliche e storiche, saldamente radicate nel Vangelo, ma allo stesso tempo saldamente ancorate anche al periodo storico in cui le ha vissute.

L’esperienze mistiche di suor Hilaria mostrano il volto di Gesù pieno di amore misericordioso. Allo stesso tempo, esse trasmettono che Gesù continua ad essere presente nella storia, non è staccato da essa, non gli è estraneo. Infatti, pur essendo salito in cielo dopo la sua risurrezione, non ha cessato di essere presente nel mondo e nella vita delle sue creature. Non dimentica nessun peccatore, nemmeno il più grande. Tutti sono vicini a Lui e a tutti Egli vuole offrire la salvezza.

Il “Diario spirituale” di suor Hilaria mostra che Gesù continua a cercare dei collaboratori per la piena realizzazione dei suoi piani di salvezza. Potrebbe, ma non vuole agire da solo. Gesù Cristo cerca delle anime pronte a rispondere al suo invito a collaborare con Lui all’opera di salvezza. Questo rende la mistica di suor Hilaria estremamente attuale. Nella situazione in cui il mondo moderno e la Chiesa sono scomparsi, nella situazione in cui vivono le famiglie cristiane, in una situazione di migrazione quasi di massa della popolazione, suor Hilaria descrive nel suo “Diario” Gesù, al quale nulla di ciò che l’uomo sperimenta Gli è estraneo. Non è estraneo alle gioie e ai dolori dell’uomo e del mondo. *Gaudium et spes* – come direbbe il Concilio Vaticano II – sono il contenuto delle esperienze spirituali della Serva di Dio, descritte nel “Diario”.

Uno studio più approfondito della mistica di suor Hilaria arricchirà a dismisura la riflessione teologica dogmatica. Tra l’altro, avvicinerà la conoscenza di Dio e della sua azione nella storia del mondo e nella vita dell’uomo concreto. Renderà Dio ancora più vicino alle vicende umane. Inoltre, gioverà alla teologia della spiritualità, rivelando il modo in cui l’uomo partecipa – con il consenso di Dio – ai suoi piani salvifici.

## Bibliografia

- Congregatio de Causis Sanctorum, 2022, *Czestochoviensis. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Hilariae Emiliae Głowczyńska sororis professae Congregationis Parvarum Sororum Immaculati Cordis Mariae (1887–1939). Positio super vita, virtutibus et fama sancitatis*, Tipografia Nova Res: Roma.
- Głowczyńska Hilaria SCM, 2023, *Wołanie miłości. Notatnik duchowy*, Bogumiła Czemko SCM (ed.), Częstochowa.
- List okólny nr 1*, wrzesień 1931, segn. II 4 A g, Częstochowa: Archivio Generale della Congregazione delle Piccole Suore del Cuore Immacolato di Maria.
- Pismo o. Szczepana Szawaryna do o. Piusa Przeździeckiego, generała Zakonu, z 26 lutego 1933. Personalia o. Szczepana i korespondencja*, segn. 3300, vol. 38, f. 15rv–16rv, Częstochowa: Archiwum Jasnej Góry.

## Hilaria Głowczyńska. Mistycyzm wstawienniczy

**Streszczenie:** Artykuł przedstawia analizę doświadczeń mistycznych mało dotąd znanej Służebnicy Bożej siostry Hilarii Głowczyńskiej (8 maja 1888–17 września 1939), należącej do Zgromadzenia Małych Sióstr Niepokalanego Serca Maryi (Honoratki). Po krótkim wstępie biograficznym w artykule opisano początek mistycznych doświadczeń s. Głowczyńskiej, a także jej „Notatnik duchowy”, w którym zapisywała wewnętrzną komunikację z Jezusem. Dalsza część artykułu poddaje bliższej analizie same wypowiedzi Jezusa skierowane do s. Hilarii. Zatrzymuje się nad długą listą intencji (prób), z jakimi Chrystus staje przed Służebnicą Bożą, prosząc ją o modlitwę i różne formy ofiary, postów czy umartwień, które winna ofiarować prosząc o nawrócenie grzeszników, osób dotkniętych wadami czy różnego rodzaju nałogami. Jezus prosi Hilarię o wstawiennictwo za tymi, którzy osłabli w gorliwości w służbie Bogu lub wręcz zeszli z drogi powołania (patrz: abp Kowalski).

Autor analizuje duchowe przeżycia s. Hilarii i określa ten rodzaj mistyki – „mistyką wstawienniczą”. To pewna nowość w znanych dotąd przeżyciach mistycznych, szczególnie polskich. Jezus nie tylko objawia się jako Bóg pełen miłości miłosiernej, ale także jako Bóg głęboko zaangażowany w życie każdego człowieka, którego zna po imieniu, bliska jest mu jego historia życia i aktualna sytuacja egzystencjalna.

**Słowa kluczowe:** dusza, Bóg, doświadczenie, wstawiennictwo, mistyka, modlitwa, akty.

## Hilaria Głowczyńska. Intercessory mysticism

**Summary:** This article presents an analysis of the mystical experiences of the little-known Servant of God, Sister Hilaria. (May 8, 1888-September 17, 1939), member of the Congregation of the Little Sisters of the Immaculate Heart of Mary (honoratki).

After a brief biographical introduction, the article describes the beginning of Sister Głowczyńska's mystical experiences and the spiritual "Diary" in which she recorded her inner communications with Jesus. Next, the article takes a closer look at Jesus' words addressed to Sister Hilaria. It dwells on a long list of intentions (requests), with which Christ confronts the Servant of God, asking her for prayer and various forms of sacrifice, fasting or mortification, which she should offer for the conversion of sinners, people affected by vices or various addictions. Jesus asks St. Hilaria to intercede for those who have weakened in their zeal in the service of God or have even strayed from the path of their vocation (cf. Bishop Kowalski).

The author analyzes Sister Hilaria's spiritual experiences and describes this type of mysticism as "intercessory mysticism". This is a certain novelty compared to previously known mystical experiences, especially Polish ones. Jesus not only reveals himself as a God full of merciful love, but also as a God deeply involved in the life of each person whom he calls by name.

**Keywords:** soul, God, experience, intercession, mysticism, prayer, acts.

Correzione della lingua italiana: Marzia Del Bianco

**Anna Emmanuela Klich\***

The Pontifical University of John Paul II in Krakow (Poland)

## A WOMAN UNITED WITH THE SACRIFICE OF CHRIST – BLESSED KLEMENSA STASZEWSKA OSU (1890–1943)

**Summary:** The aim of this article is to examine the charism of Blessed Klemensa Staszewska, with which she was endowed by God, and its relevance to all believers. The sources of this study are her “spiritual notes”, written at the instruction of her spiritual director, and her letters. The first stage of the study examines how Blessed Klemensa, accepting her Ursuline vocation, experienced the desire for a spousal bond with Jesus and to give to Him alone all that she is and all that she possesses. In the second part of the article, a study is carried out on the spiritual desire expressed by Blessed Klemensa in her plan of life, written on the day of her perpetual vows to unite herself to the Sacrifice of Christ and to His intentions and the inner disposition with which He offered Himself on the Cross. Here it was important to examine how Blessed Klemensa experienced all the tribulations and difficulties of life in union with Jesus. This dimension of her spiritual life can be regarded as prophetic for both consecrated and lay persons, because it concerns the universal priesthood resulting from baptismal consecration, which seems to be underestimated in Christian spirituality today. In the fourth and final part of the article, it is shown how Blessed Klemensa combined a deep spiritual life with her ministry of caring for children and the formation of young people. She maintained this life amidst her duties and responsibility for the Ursuline community throughout the hardships of World War II and when, after helping with heroic courage those sought by the Gestapo, she endured the cruelty of the concentration camp.

**Keywords:** ursuline, spouse, mystic, contemplation, sacrifice, cross, love, World War II.

Many Christians today are asking how to find the meaning of life in various times of crisis. The saints and martyrs of the Church testify that it is always possible to find the way to perfection.

Blessed Klemensa Staszewska OSU is one of a group of 109 Polish martyrs of World War II beatified by John Paul II in 1999. Throughout her life she was a woman with a great heart, open to the needs of children, young people, the poor, those sought by the Gestapo and fellow prisoners of the concentration camp. So far, her life has been examined for the heroism of the Christian virtues

---

\* Address: dr. habil. Anna Klich OSU, e-mail: [anna.klich@upjp2.edu.pl](mailto:anna.klich@upjp2.edu.pl), ORCID: 0000-0001-8481-0745.

associated with her martyrdom (Rzeszut, 2001, p. 75; Luberda, [mps, mgr KUL 2002] APUUR, M 610, p. 73). However, this paper will examine the source of her kindness, courage, and engaging witness.

The purpose of this paper is to examine the charism of Blessed Klemensa Staszewska OSU and its relevance to believers today. The source for this work is her “Spiritual Notes” written on the instructions of spiritual guide from 7 June 1940 to 1 January 1943, and her letters (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 179).

This study will consist of four stages. First, ‘Blessed Klemensa’s participation in the Ursuline charism, then her desire for union with the sacrifice of Christ, then the grace of living in the presence of God and finally the fruits of her cooperation with God.

## 1. Charism of the Spousal Relation with Jesus

As a child, Helena Staszewska (1890–1943) experienced that Jesus gave her a great desire for Holy Communion and for prayer before the Most Blessed Sacrament (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 57). After the death of her parents, she helped her younger brothers and sisters to become independent and worked as a teacher in Studzianna, where she often prayed at the Shrine of Our Lady.

In 1921, at the age of 31, Helena Staszewska entered the Polish Union of the Order of Saint Ursula (annexed to the Roman Union in 1936) in Krakow and received the name Maria Klemensa. When she made her perpetual vows (1926) she wrote her plan of life. In it she addressed Jesus with the title “My sweetest bridegroom” and expressed a request: *Inflame me with Your love, grip me, devour me, from my final profession make me New Person, your true spouse* (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 3). In this way, Blessed Klemensa took on the Ursuline charism. St. Angela Merici – the founder of the Ursulines – pointing to the essence of their vocation, emphasized that the sisters have been chosen to be true and virginal spouses of the Son of God (Merici, 1992, p. 53). Similarly, the theme of the spousal bond with Jesus is present in all her writings (Dryl, 2013, p. 107–140; Bascotti, 2014, p. 27–66; Stone, 2009, p. 70–72).

In Blessed Klemensa’s spiritual notes, even after many years of religious life, she frequently asked Jesus for the grace of living in His presence and for the grace of union with Him. This is attested, among other things, by the sentence *Please clothe me with yourself, O Christ. Let me walk in you* (cf. Colossians 2:6). To walk in Jesus Christ means to renounce oneself, to lose sight of oneself,

to abandon oneself in order to enter more and more into Him in every moment, so far as to take root in Him (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 46).

In her spiritual notes Blessed Klemensa referred to biblical texts concerning the spousal bond of God with man. Quoting a passage from the Song of Songs: *Arise, my beloved, my beautiful one, and come with me* (Song of Songs 2:10), she wrote a reflection in quotation marks without giving the author: *I want you to arise from a state of imperfection. For my love is still shackled in you by your attachment to your own will. Unfortunately, you are still seeking yourself in my service. Rise, therefore, firmly, and surrender yourself to me. Forget about yourself, follow me wherever I lead you.* In a later part she wrote: *This is the only thing I want. You teach me, You be my guide I want to be yours entirely* (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 51). A similar desire was shared by Blessed Klemensa in her reflection after meditating on the passage of the Psalm: *Listen, O daughter, consider and give ear: Forget your people and your father's house. The king is enthralled by your beauty; honour him. For he is your lord* (Psalms 45:10–11). She wrote that you have to listen, lend your ear, but in order to hear, you have to forget about everything that relates to natural life, and then you need to override your “I”, forget about it, abandon them (feelings, impressions, memories); because the Creator, seeing the silence reigning in the soul, seeing how the soul remains in inner solitude, admires its beauty and allows for intimate relationship with Himself (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 153).

Blessed Klemensa had a vivid desire for freedom in respect of creatures – already in her plan of life she asked for this grace, so that the Lord would separate her completely from people – from creatures, from herself – and empty her and accept her heart (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 4). This desire was present within her for many years of her life. In a note from her meditation of 25 July 1940, she wrote a prayer: *O Jesus, draw me near, bring me closer to You, separate me from everything that is not You, take my whole, entire heart... enough of wandering around, enough of a divided heart* (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 46).

Blessed Klemensa had a sincere desire to make space for God. She expressed it in many ways. In a note from her meditation of 29 October 1940, she wrote that she had been meditating for three days on a few words from the Epistle to Philippians (3:8) She expressed a desire to go further. Because of the supreme benefit of knowing Christ Jesus, she considered everything else as loss. For Him she left everything to gain Christ. The words of the Letter brought her into a state of recollection that lasted the whole day, almost without distraction, only constant communion with Jesus in her soul (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 81). She returned to this passage in Philippians 3:8 when she wrote that very often, through all meditations, a single desire comes from her soul,

to devote herself entirely to God (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 152).

Blessed Klemensa often referred to the need for inner freedom. In one of her notes, she wrote that with strange clarity she understood the great need for emptiness to be able to live continually with Jesus; that is to say to remove not only what binds to the earth, what revolves around herself, but every thought, feeling and imagination. Everything is supposed to be asleep, immersed in a dream. She felt this emptiness strongly, which God needs (to speak humanly) in order to act freely, and then the soul will be ready to receive any gentle breeze, the touch of God. In this way, man will decrease, and Jesus will increase (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 67).

Following this desire, Blessed Klemensa undertook inner mortification and wrote that she constantly controlled herself – unnecessary thoughts, feelings, imaginations, which were not in themselves bad, but were superfluous (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 62). She also undertook external mortification, which she agreed with her spiritual guide: 1) to pray with outstretched hands or lying prostrate; 2) to get up at night once a week for prayer; 3) to use the so-called “discipline”; once a week 4) to mortify herself in small things – at mealtimes she chose what she liked least (Staszewska, ADK, sygn. E 21 Inv. 240, p. 93); 5) to pray at night when she could not sleep (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 62).

Blessed Klemensa understood the desire for a spousal bond with Jesus as a grace that He Himself, the Divine Bridegroom, could fulfil. She knew that her sole responsibility was to prepare the space within herself. Her prayer was an ardent confident request to Jesus that she might belong entirely to Him.

## **2. The desire to be united with the sacrifice of Christ**

A special feature of Blessed Klemensa’s spousal bond with Jesus was love for the passion of Christ. In general, an important aspect of the Ursuline charism is to be seen here (Klich, 2016, p. 27).

However, what characterizes Blessed Klemensa is her predicate “of Jesus Crucified” which she received when she made her religious profession (1923). In her plan of life (1926) she expressed the desire to unite her burnt offering with the sacrifice of the Holy Mass, which the Church renews daily on the altars of the whole world, and which will not cease to be renewed until the end of time. She also wished to unite her sacrifice with all the pleas and inner disposition with which Jesus Christ offered Himself on the cross (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 3).



The desire to combine the gift of self with the sacrifice of Christ has a scriptural root (cf. Exodus 19:6; 1 Peter 2:9; Revelation 1:6; 5:10). By the salvation of Christ, the faithful receive royal dignity and become priests for God the Father and are consecrated solely to Him to serve Him. Christ gave them the opportunity to enter a close, direct relationship with God. Through this, He gave a new status to those who believe in Him. He made them kings and priests (Revelation 5:9; 1:6). This means that each one of the people of God are collectively a kingdom and priests— they belong to God and praise Him (Mielcarek, 2010, p. 37–45; Hałas, 2007, p. 162–164). The realization of this dignity is accomplished through union with Christ the Priest. The Church emphasizes that prayer, labour, labour endured with patience, become spiritual sacrifices pleasing to God through Jesus Christ (cf. 1 Peter 2:5) and must be offered to the Father with the sacrifice of the Lord's body (Czerwik, 2010, p. 49–59).

Noting the desire of Blessed Klemensa to be united with the sacrifice of Christ, which God aroused in her with her vocation to religious life, we can say that it is a prophetic sign for believers, both secular and consecrated. In her spiritual note (16 September 1940) she returned to this reality when she wrote that holiness is to be based on becoming like the host on the sacrificial altar, externally preserving the appearance while in fact becoming wholly divine, identified with Jesus, transformed into Him (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 59). She also asked Jesus to allow her to love the Cross and walk freely in the way of Calvary. To this request she added the explanation that the way of the Cross is the simplest, shortest way to holiness (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 3).

In her plan of life, she referred to the writings of the Servant of God Benigna Consolata Ferrero. She was inspired by her spiritual diary, especially in relation to the acceptance of suffering (26.09.1940) (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 63). Blessed Klemensa, while meditating (2 June, 1941) on the words of Jesus addressed to Benigna, stated that Jesus is hungry for love, while creatures are so indifferent towards Him that they flee as from a criminal, a thief, who wants to rob them, when He, on the contrary, wants to fill them with His blessings, but He cannot, because they do not want Him to do so (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 133).

An important expression of Blessed Klemensa's union with the Sacrifice of Jesus was the acceptance of the various sufferings experienced in everyday life. She herself stated that throughout her life she goes the dark, thorny way, the affliction of soul and body (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 57–58). Part of this suffering was related to her poor health (Staszewska, ADK, sygn. C.K.12; Staszewska, ADK, E 21 inw. 240, p. 32). Blessed Klemensa suffered

from migraines and gastrointestinal disorders. Generally, she tried not to take painkillers (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 92.94). She mentioned that for 20 years she had learnt to accept suffering by sacrificing herself to the Lord and uniting herself with the sufferings of Jesus. She called difficult times “flowers” that she laid at the feet of Jesus. When others brought her bits of gossip or criticism, she simply asked them not to repeat them to her, because she did not want to stain her soul by hearing or repeating them (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 91). She noticed that difficult experiences helped her on the path to inner freedom (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 84). Whenever she suffered any discomfort, she went almost immediately to the person who inflicted the injury and offered a pleasant service. She confessed that others and her superiors said that she had no nerves and did not care. When she was given difficult tasks, she said in her heart: *Jesus, you alone see me and read my soul, and that’s enough for me* (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 63). On 12 October 1940, she wrote about her way of experiencing suffering that when she suffers a lot, she walks around half-aware but pours out her heart to Jesus and accepts His cross (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 71).

She called the unjust rebuke “a flower” for which she thanked the Lord Jesus, and she united herself with His suffering (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 53). According to Blessed Klemensa one “flower” was the occasion when some thieves destroyed the hives in the garden of the Ursulines and stole the whole stock of honey, especially since the bees were newly acquired, and the hives came from the USA. She entrusted herself to God in this situation with the words of Job: *God gave, God took* (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 53). The story of the destroyed hives had its continuation. On 19 September 1940, Blessed Klemensa mentioned in her notes about the police investigation of one of the neighbours, who then came to the monastery and made a scene. Regardless, Blessed Klemensa sent a Sister to his home with medicines for his sick child and with the offer of continuing to help in their treatment (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 61).

Another “flower” laid at the feet of the Lord Jesus was the experience of healing a Sister whom the doctor had declared to be incurable. Blessed Klemensa began a novena to Our Lady of Lourdes to pray for the grace of health. After praying the novena with the community together with the sick sister herself, Blessed Klemensa heard the sick Sister in deep concentration in prayer joyfully saying: *Mary is here!* She also heard an inner voice: *I will arise.* Blessed Klemensa answered: Arise and did not help her to get up. The healed sister herself got up and began to walk. When the doctor examined her, he cried out, *Miracle!* Blessed Klemensa noted: *You must just bow your head, God is in it* (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 63).

In conclusion, we can say that Blessed Klemensa's desire to take up the cross and to be united with Jesus and His Sacrifice related to an attentiveness to God's guidance. Her intimacy with Jesus and the willingness to endure affliction and tribulation gave her inner freedom and prepared her further for the graces of God.

### 3. The mystical grace of living in the presence of God

Amid daily ministries and responsibilities, especially the hardships of World War II, Blessed Klemensa was focused on prayer and on her relationship with Jesus. She mentioned in her spiritual notes that for many years she had begged God for the grace of peace of heart, which she had lacked since childhood. Jesus responded to this request and made her experience that peace of the heart is heaven on earth (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 58).

The grace of mystical prayer was given to Blessed Klemensa on 13 July 1940, when, reading a passage from the Gospel of St. Luke, she heard that as to Zacchaeus, so also to her, the Master said: *Come down quickly into the deepest depths of your being, having first abandoned yourself* (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 43). When she returned in meditation to this experience, after more than a year (1 November 1941), she wrote: *Come down immediately. I must stay at your house today* (Luke 19:5). These words struck me strongly, and at the same time brought so much joy to my soul, because it has been a year since Jesus entered my soul in a special way and dwelt in it (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 154).

At the request of her spiritual director, she tried to describe the spiritual experiences that she had. She often described them as "close attentiveness" and later tried to define them more accurately.

She first noticed that her soul remained in a loving desire to devote itself entirely to God. Some strange force propelled her in this direction without words or special consideration. She stated that something is somehow broken in her (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 52). Then she wrote (5.09.1940) that usually all her powers were focused, centred on praising God, rejoicing, fulfilling (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 150).

She also noted that the experience of strong attentiveness was accompanied by sweetness and love (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 83). The essence of focus was to live in God's presence without any effort on her part. On 12 November 1940, writing about the grace of concentration, she explained that it is living in the unceasing presence of God (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 88).

She noted that she was asking Jesus for this grace, and when she received it, she noticed that the focus covered her whole being (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 71). In her spiritual diary she wrote that during prayer before the Most Blessed Sacrament she experienced something taking her away, lifting her up to be immersed in God, to rejoice in God (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 72). Her spiritual director confirmed to Blessed Klemensa that this focus was a grace given freely; a person can do nothing here, except prepare for this grace by removing barriers and obstacles (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 70–71). It is grace, it is His love (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 76).

On 13 November 1940, she wrote that after Holy Communion, Jesus filled her with His light – she was uncontrollably filled with tears. She begged Him to submerge her in Himself, consume her, so that she could live only with Him and in Him and touch the earth, creatures, in so far as He wished and only for Him and with Him, to bring Him joy. Again, light filled her soul, and her tears flowed like grain (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 89). On November 17, 1940, she wrote that during her meditation and Mass, God flooded her with a stream of strong feelings that caused tears to flow, although in her everyday life she did not find it easy to show emotion (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 91).

Another experience which Blessed Klemensa points out as she tried to describe the grace of this inner attentiveness, was the feeling that her mind seemed to have been partially suspended, her will partially abducted, her imagination very often calmed down. Strong focus, anointing, encompassed her whole person, despite various distracting activities. She lived in the continual presence of God, sometimes felt Him tangibly, and so worshipped Him in her soul. She felt His action within her almost constantly (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 106).

Blessed Klemensa was filled with spiritual joy and peace during her activities relating to business arrangement and the reception of guests. She continually felt the action of grace, through the quiet and the anointing of her whole person (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 107). Blessed Klemensa also noted that the work of God knows no obstacles. During her illness she wrote that she was lying like Lazarus, suffering very much, but joy, supernatural joy sprang up strongly from within and poured out into her (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 152).

She also noticed that she had barely knelt before she felt the presence of God within her and rejoiced praising Him in her heart. She was no longer drawn to the Tabernacle, as she had been usually, because she felt that Jesus was within her, so she had the vision of her soul there. She prayed: *What good fortune, what a pleasure! My Jesus, dear Jesus, I beg you, make me give you everything*

(Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 117). She also wrote that she feels the presence of Jesus strongly, wakes up with it and falls asleep, so hugs and clings to Jesus in her heart, embraces Him and kisses His feet in the spirit (Staszewska, ADK, syn. E 21 inv. 240, p. 121), then, a constant flame of love and sweetness floods her heart and happiness fills her soul, the whole world becomes ugly to her (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 121). Love – as a spiritual sweetness – was the pleasure of being with God (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 126). Blessed Klemensa wrote that she felt very tangibly, physically that someone was inside her, entering her. She often felt this for whole days, most often after Holy Communion. Her spiritual director said that this was the action of Jesus, who was living in her soul (Staszewska, ADK, sign. E 21 inv. 240, p. 132).

At the same time, Blessed Klemensa was accompanied by a sense of her own weakness and fragility. In her diary she noted that she was wicked, a little rough, a little tough, that she reacted irritably to her surroundings instead of being an apostle of love carrying Jesus in goodness. She accused herself of forgetting God for hours and devoting herself to home affairs. Her spiritual father recommended that she seek the grace of being with the Lord not only in prayer, but also in work. He told her to ask for help from the Most Holy Mother and St. Joseph, because they are masters in this regard (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 129). On 20 January 1942, she noted that she felt completely immersed in God, close to Him, so that she suffered great pain on seeing her own worthlessness (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 159).

On 2 July 1941, Blessed Klemensa wrote that, while celebrating the Liturgy of the Hours in the garden, she was suddenly caught by a great action of God. She stood in the middle of the path and immersed herself in God for a moment, then she reached a bench and completely collapsed. This lasted about 20 minutes (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 137). She also explained that she experienced a blissful rest in prayer, something like being in the company of a loved one. Nothing troubled her, she was calm, filled with joy because of what she felt. She was careful not to let an unconscious cry of joy escape. She wanted Jesus and her spiritual director alone to know everything (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 143). Blessed Klemensa sought comparisons to describe the grace of inner attentiveness. She wrote that she felt a magnet in her soul that catches everything and attracts it to Himself (Staszewska, ADK, sign. E 21 inv. 240, p. 145). She entered that rest in a loving way, basking directly in the love of God (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 152). Another time, she compares the grace of focus to a jumping electric spark, which often takes the form of something big – it fills the whole interior and then a strong focus follows (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 170).

This grace of mystical prayer was accompanied by physical sensations, most often numbness in the face. On 3 December 1940, she noted that during Mass she suffered greatly as she felt freezing and blurring of her entire face (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 103.106). On December 19, 1940, she described how she felt during meditation in the following days. For several hours she was very focussed. She felt as if she was not herself, as if “Someone” was inside her, as if they had taken control of her. She was numb to the point that her mouth, face and jaw were almost as if dead. She nearly always had similar symptoms during concentration: reason, senses, imagination seemed to partially disappear. She thought that this feeling was caused by the presence of Jesus (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 113.117). Her spiritual director explained that sometimes limited human nature must feel the Infinite approaching it in this way (Staszewska, ADK, sign. E 21 inv. 240, p. 173).

The grace of mystical prayer, given to Blessed Klemensa, was related to the indwelling of God. It was accompanied by tears, sweetness, love and focus on the presence of the Lord who dwelt within her. Blessed Klemensa experienced that it was a grace given freely by God, regardless of her occupations and state of health.

#### **4. Contemplation of God amidst the service of the needy**

This study of Blessed Klemensa has shown that her spousal relationship with Jesus had a special feature – union with the Sacrifice of Christ through the experience of affliction and suffering. Next, it was shown that God gave her the grace of mystical prayer, which was related to the indwelling of Jesus within her. Another characteristic of Blessed Klemensa’s spirituality was the grace of combining a deep spiritual life with an active and responsible service to children, young people, sisters, the villagers sought by the Gestapo and fellow prisoners of the concentration camp.

In the first years of her monastic life, Blessed Klemensa was engaged in educational care work in a residential school, as a teacher in the Ursuline school in Krakow, as the caregiver for children in the nursery of St. Angela in Siercza (Naglik I., 2011, p. 281), as a formator of the young women belonging to the Marian Sodality (Naglik I, 2011, p., 282) and the Association of Women’s Youth. (KDK, sygn. C.K.9, notatki z 20.12.1925, 30.01.1926, 21.03.1926, 30.06.1926, 11.07.1926). The monthly protocols that have been preserved show a rich formation program which included forming devotion, respect for the sacraments, self-knowledge and preparation for various tasks in society (Rzeszut, 2001, p. 17). In addition, Blessed Klemensa served in various Ursuline communities (in Siercza, Zakopane, in Stanisławów, in Rokiciny Podhalańskie).

During World War II, Blessed Klemensa was responsible for the Ursuline community in Rokiciny Podhalańskie, where the Sisters assisted those Poles who, after the September '39 tragedy, tried to go abroad to join the Polish army (Kotowska, Szarska, 1998, p. 80). The Ursulines gave shelter in the monastery to homeless fire victims from the surrounding villages and to a dozen war orphans sent from Krakow (Kotowska, Szarska, 1998, p. 112).

The Gestapo first arrived at the Ursuline monastery on 17 July 1940.

The testimony of one of the captured boys revealed to the Germans the attitude of Blessed Klemensa, which in the judgment of the occupier was a crime requiring imprisonment. Blessed Klemensa wrote in her diary that three Gestapo men were looking for her. They ordered her to remain alone, without any companions. At that time, she called for Jesus's help and had the desire to make a general confession, to be ready for the coming of the Lord (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 44). Two days later (19 July 1940) she wrote that she prayed earnestly, uniting her anxiety with the pain of Jesus, and frequently declared her readiness to do His Holy will, even if she were to end her life in torment (Staszewska, ADK, sygn. E 21 inw. 240, p. 45). Blessed Klemensa foresaw her arrest by the Gestapo and but despite her provincial superior's suggestion, she did not want to leave the community.

Another important field of activity of the Ursuline Sisters in Rokiciny Podhalańskie during the occupation was the running of a medical facility for children from Warsaw who were at risk of tuberculosis (from January 1941 until July 1942). Among them were also Jewish children, hidden by the Ursulines (Kotowska, Szarska, 1998, p. 112). Blessed Klemensa was involved in organizing the provision of the means needed for the children. Efforts to improve the health of the children were combined with concern for their religious development and for their preparation for receiving the holy sacraments.

One of the signs of God's blessing for this work for the glory of God was the conversion of the mother of a boy receiving his First Holy Communion. This person – intelligent but a non-believer – had several conversations with Blessed Klemensa during her stay in Rokiciny, which seemed to have had little effect. However, after a few years, Rokiciny received a card from the same lady, who had found her faith and returned to the Church. She attributed the change of her beliefs to the conversations she had with Blessed Klemensa (Dzieniakowska, APUUR, msp, c. 1, sygn. 203/C. III.16a, p. 124). In total, about 400 children benefitted from the Ursuline facility.

Blessed Klemensa Staszewska expected to be arrested. On 26 January 1943, on the eve of the Feast of St. Angela – foundress of the Ursulines – a car drew up to the monastery and the three Gestapo men, who had come previously, emerged. They arrested the superior – Blessed Klemensa. She was allowed only to kneel

in the chapel and pray *Sub tuum praesidium*. She gave a blessing to the community, repeating several times: "Everything is in God's hands" (Dzieniakowska, APUUR, msp, c. 1, sign. 203/C. III.16a, p. 128). She kept great calm and dignity. She was detained for a month in Zakopane and then was transferred to the Montelupich Prison in Krakow. After a few days, she was transported to the Auschwitz-Birkenau concentration camp, where she was given the camp number 38102.

On 26 April 1943, a letter from Auschwitz-Birkenau arrived addressed to Sister Jadwiga Glemma, the superior of the community in Krakow. Blessed Klemensa greeted everyone the food packages she had received. In the next two months, a few more letters arrived. In one of them, she wrote that she was close to God and that God was very good to her.

In August came the official statement of the death of Blessed Klemensa Staszewska, who died of typhus on 27 July 1943 in Auschwitz-Birkenau with the words of the prayer: "Magnificat" on her lips (Kaczmarek, 1999, poz. 103).

After the liberation of the Auschwitz-Birkenau camp, at the request of the camp commanders, Majors Milov and Witkov, handed over by the RGO (Rada Główna Opiekuńcza – Principal Protective Council) three Ursulines began to help former prisoners, about two thousands of whom remained. These were: Mother Aniela Skrzyńska, Sister Tacjana Pożarowszczyk and Sister Felicja Pilecka. They served there from 14.02. to 14.03.1945. The condition of the former prisoners was very serious and many of them died (Kotowska, Szarska, 1998, p. 87). Mother Aniela met a person there who wanted to speak about Blessed Klemensa. According to this person, she worked in the sewing room and in the camp was a true apostle of love, serenity and of agreement with the will of God. She lifted those who were broken, she cheered the sad with her composure, she distributed to everyone the food packages she had received.

This presentation of the important activities of Blessed Klemensa allows us to state that she saw her concern for the needy from the perspective of God. Beginning from the service of a teacher and educator to the defence of the prisoners sought by the Gestapo and assisting her fellow inmates in the concentration camp, one can see Blessed Klemensa's heroic love going beyond her own weak powers. It is only knowledge of the charism of her spousal bond with Jesus, of her union with His Sacrifice, and of the mystical grace of Jesus dwelling in her, that allows us to discover the true source of her boundless love for God and man.



## Conclusion

In conclusion, it should be said that the study of the charism of Blessed Klemensa Staszewska OSU and its relevance to believers today led to interesting conclusions.

First, it is worth stressing that Blessed Klemensa accepted the call to consecrated life in the Ursuline community and the charism of the spousal bond with Christ. In her daily discernment she saw the need to choose what helped her to give herself completely to God alone.

Her plan of life, which she wrote on the day of her final vows, indicates that God aroused within her the desire to be united with the Sacrifice of Jesus and with the inner intentions and disposition that accompanied Him. This desire of Blessed Klemensa marked her way to unity with Christ in every circumstance of life, especially in unpleasant, difficult and painful moments. It is worth noting that this essential feature of her spirituality fits strongly into the vocation to the universal priesthood and in this Blessed Klemensa is a prophetic sign both for lay faithful as well as for consecrated persons.

Fidelity to her vocation, the radicalism of life for God that she continually pursued, prepared Blessed Klemensa for the grace of mystical prayer and the experience of Jesus' dwelling within her.

Finally, it should be emphasized that Blessed Klemensa received the grace of combining contemplative prayer with active commitment to those in need. Living in deep attentiveness and loving dedication to Jesus, she surrounded with care and support children, young people, sisters, those sought by the Gestapo and fellow prisoners in the Auschwitz-Birkenau concentration camp.

## Bibliografia

### Sources

*The Holy Bible. New International Version*, 1994, Hodder and Stoughton: London – Sydney – Auckland,

*Kronika domu krakowskiego*, (notatki z 20 XII 1925, 30 I 1926, 21 III 1926, 30 VI 1926 oraz 11 VII 1926), ADK, sygn. C.K.9.

*Kronika klasztoru sióstr urszulanek w Krakowie od 1.01.1929 do 31.08.1931*, (notatka z czerwca 1929), ADK, sygn. C.K.12.

Luberda Anna Klemensa, *Sylwetka duchowa bł. Matki Klemensy Staszewskiej OSU, męczennicy* [mps, mgr KUL 2002] APUUR, M 610.

Staszewska Klemensa, 1938, *List do przełożonej prowincjalnej Emanuela Mrozowskiej wysłany z Morszyna Zdroju dnia 27.09.1938*; in: *Pisma sługi Bożej M. Klemensy Staszewskiej OSU*, [mps.] ADK, E 21 inw. 240, p. 32.

Staszewska Klemensa, *Notatki duchowe*, in: *Pisma*, [mps.] ADK, E 21 inw. 240, p. 40–179.

Staszewska Klemensa, *Program życiowy*, in: *Pisma sługi Bożej M. Klemensy Staszewskiej OSU*, [mps.] ADK, E 21 inw. 240, p. 3.

### Studies

- Bascotti Divo, 2014, *Duchowość św. Anieli Merici*, Alleluja: Kraków.
- Czerwik Stanisław, 2010, *Wspólne i królewskie kapłaństwo wiernych*, in: Anna Emmanuela Klich (ed.), *Służyć i królować, czyli o kapłaństwie powszechnym*, seria: „Duc in altum” vol. 10, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II: Kraków, p. 49–59.
- Dryl Weronika, 2013, *Oblubieńczy więź z Chrystusem i duchowe macierzyństwo według św. Anieli Merici*, in: Grażyna Weronika Dryl, Wojciech Misztal (eds.), *Św. Aniela Merici i jej dzieło realizowane przez polskie Urszulanki Unii Rzymskiej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II: Kraków, p. 107–140.
- Hałas Stanisław, 2007, *Pierwszy List św. Piotra, Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament*, vol. 17, Edycja Świętego Pawła: Częstochowa.
- Kaczmarek Tomasz, 1999, *108 Błogosławionych męczenników (1939–1945)*, Włocławek, poz. 103.
- Klich Daria, 2016, *Owoce żywej więzi z Bogiem w życiu św. Anieli Merici*, in: Adelajda Sielepin, Kazimierz Wójtowicz (eds.), *Chrzest – Przymierze – Konsekracja*, Alleluja: Kraków, p. 25–31.
- Kotowska Alma, Szarska Christofora, 1998, *Urszulanki Unii Rzymskiej. Prowincja Polska Zakonu św. Urszuli*, in: Adam Chruszczewski, Krystyna Dębowska, Piotr Paweł Gach, Jerzy Kłoczowski, Anna Siewierska (eds.), *Żeńskie zgromadzenia zakonne w Polsce 1939–1947*, vol. 12, Wydawnictwo KUL: Lublin, p. 7–124.
- Merici Aniela, 1992, *Pisma. Reguła. Rady. Testament*, tłumaczenie, wstęp i opracowanie Urszula Borkowska, Lublin.
- Mielcarek Krzysztof, 2010, *Biblijna teologia kapłaństwa powszedniego*, in: Anna Emmanuela Klich (ed.), *Służyć i królować, czyli o kapłaństwie powszechnym*, seria: „Duc in altum” vol. 10, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II: Kraków, p. 31–47.
- Naglik Iwona, 2011, *Dzieje klasztoru siostr urszulanek w Sierczy w latach 1921–2010*, „Nasza Przeszość”, no. 115, p. 265–296.
- Puścikowska Agata, 2019, *Wojenne siostry*, Znak: Kraków.
- Rzeszut Zofia, 2001, *Błogosławiona s. Klemensa Staszewska*, seria: *Męczennicy 1939–1945*, vol. 103, Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników: Włocławek.
- Stone Ignatius, 2009, *Angela's alphabet. Culled from her life and writings*, Kent.

## Kobieta zjednoczona z Ofiarą Chrystusa – Błogosławiona Klemensa Staszewska OSU (1890–1943)

**Streszczenie:** Celem artykułu jest zbadanie charyzmatu bł. Klemensy Staszewskiej, jakim została obdarowana przez Boga oraz jego aktualność dla wszystkich wierzących. Źródłem niniejszego studium są jej „Notatki duchowe” pisane na polecenie kierownika duchowego oraz listy. Pierwszym etapem studium było zbadanie tego, jak bł. Klemensa, przyjmując powołanie urszulańskie, doświadczała pragnienia oblubieńczy więzi z Jezusem oraz tego, by oddawać Mu na wyłączność wszystko, kim jest i co posiada. W drugiej części artykułu zostało przeprowadzone studium dotyczące pragnienia duchowego, jakie bł. Klemensa wyraziła w programie życia, napisanym w dniu ślubów wieczystych, aby łączyć się z Ofiarą Chrystusa oraz z Jego intencjami i usposobieniem wewnętrznym, z jakim ofiarował się na Krzyżu. W tym miejscu istotne było to, by zbadać, jak bł. Klemensa, wszystkie przykrości i trudy życia, przeżywała w zjednoczeniu z Jezusem. Ten wymiar jej życia duchowego można uznać za profetyczny dla osób konsekrowanych i świeckich, gdyż

---

dotyczy kapłaństwa powszechnego wynikającego z konsekracji chrzcielnej, który wydaje się być niedoceniany współcześnie w duchowości chrześcijańskiej. Trzecia część artykułu dotyczy łaski modlitwy mistycznej, jaką została obdarowana bł. Klemensa, związanej z doświadczeniem zamieszkania Jezusa w niej. W ostatniej, czwartej części artykułu zostało wykazane, że bł. Klemensa umiała łączyć głębokie życie duchowe z posługą związaną z opieką nad dziećmi, formacją młodzieży, pośród odpowiedzialności za wspólnotę urszulańską, w trudach II wojny światowej, w heroicznej odwadze pomocy poszukiwanym przez gestapo oraz pośród okrucieństw obozu koncentracyjnego.

**Słowa kluczowe:** urszulanka, oblubienica, mistyka, kontemplacja, ofiara, krzyż, miłość, II wojna światowa.



**Martín Carbajo Núñez\***

Universidad Pontificia Antonianum, Roma (Italia)

Academia Alfonsiana (Universidad Pontificia de Letrán) Roma (Italia)

FST – San Diego University, CA (USA)

## EL LIDERAZGO EN LA IGLESIA

**Sommario:** Este artículo presenta tres modelos de liderazgo (1ª parte) y analiza las características que debe tener en la Iglesia (2ª parte) y en la familia cristiana (4ª parte). En la tercera parte, se presenta a Francisco de Asís como modelo e inspirador del liderazgo cristiano. Más que un maestro, el líder de la comunidad cristiana debe ser un testigo humilde y compasivo que «colabora en el flujo de gracia, que intuye hacia dónde lleva el Espíritu». Ejerce su liderazgo como servicio generoso, imitando al Verbo encarnado, «que no vino para ser servido, sino para servir» (Mt 20,28). Debe tener la capacidad de inspirar a otros y guiarlos al discernimiento, la creatividad y el compromiso entusiasta en la vida común. El sínodo 2021–2024 ha subrayado la importancia de la escucha, la colaboración y la toma de decisiones colegial y participativa.

**Palabras clave:** liderazgo, sinodalidad, Francisco de Asís, familia, ética.

\* \* \*

Antes que un maestro, el líder de la comunidad cristiana debe ser un testigo que ejerce su liderazgo como servicio generoso y desinteresado, imitando así al Verbo encarnado, que *no ha venido a ser servido, sino a servir* (Mt 20,28). Además de una sólida formación teológica, debe tener la capacidad de inspirar a los demás y de animarles al discernimiento, a la creatividad y al compromiso entusiasta en la vida común. El sínodo 2021–2024 ha insistido también en la importancia de la escucha, la colaboración y la toma de decisiones colegial y participativa.

En la primera carta a Timoteo (1 Tim 2–13), San Pablo enumera otras cualidades humanas fundamentales, como la honestidad, la humildad y la integridad, además de una buena capacidad comunicativa, organizativa e inspiradora.

---

\* Dirección: prof. dr. Martín Carbajo Núñez OFM, e-mail: mcarbajon@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2814-5688.

En la primera parte de este artículo, se presentan los tres tipos de liderazgo propuestos por Simon Sinek. En un segundo momento, se analizan las características del liderazgo en la comunidad eclesial, prestando especial atención a las indicaciones del sínodo sobre la sinodalidad. En la tercera parte se presenta a Francisco de Asís como modelo de líder cristiano y, finalmente, en la cuarta parte, se reflexiona sobre el ejercicio de la autoridad en la familia cristiana.

## 1. Tres tipos de liderazgo en la sociedad civil

La comunidad cristiana necesita un liderazgo inspirador que estimule la participación, la creatividad y el compromiso entusiasta de todos sus miembros en la vida común. Para comprender mejor este importante servicio, empezaremos presentando la descripción del liderazgo que hace Simon Sinek en su libro “Empieza con el por qué” (Sinek, 2018). Este autor utiliza una imagen de tres capas concéntricas, comúnmente conocida como “el Círculo Dorado”. El círculo más interior corresponde al “por qué”, después viene el “cómo” y finalmente el “qué”. Para que la actividad resulte gratificante y motivadora se debe dar prioridad al “por qué”. A nivel personal, ese “por qué” está vinculado al recorrido vital y a las experiencias de cada uno.

El líder inspirador es capaz de comprender y comunicar el “por qué”, es decir el propósito y la razón de ser de ese grupo u organización. Una vez que eso está claro, pasa al «cómo» realizarlo y finalmente al “qué” acciones emprender. Muchas organizaciones, sin embargo, hacen el recorrido inverso: saben “qué” hacer y “cómo” hacerlo, pero raramente llegan al «por qué»; es decir, al sentido social y existencial de su actividad. Su actuar se convierte así en alienante para los individuos implicados. Sin un claro propósito común, sus miembros pierden las motivaciones intrínsecas y caen fácilmente en el individualismo y en la búsqueda descarada de intereses superficiales y egoístas.

El mejor líder es un buen comunicador, honesto y auténtico, que sabe sintonizar con los demás y les ayuda a definir juntos el propósito y la razón de ser de su grupo u organización. De este modo, logra establecer una conexión emocional que mueve a unirse a su causa, aumenta la confianza mutua y crea relaciones sólidas. Martín Luther King, por ejemplo, supo compartir su sueño de tal manera que muchos otros lo hicieron suyo; es decir, asumieron como propias las motivaciones profundas (el “por qué”) que él tenía<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> “Dr. King said he had a dream, and he inspired people to make his dream their own” (Sinek, 2009, 138).

### 1.1. Características de esos liderazgos

El liderazgo del “*qué*” responde al eficientismo de la sociedad actual<sup>2</sup>. Lo que verdaderamente cuenta son los resultados, las cifras (“¿Cuántos jóvenes se anotaron al encuentro?”), y a ello se sacrifica todo lo demás. El líder es un buen gestor, fríamente eficaz, caiga quien caiga. Más que implicar o motivar, intenta conseguir a toda costa los objetivos que se ha marcado. Llega así a manipular, utilizar y chantajear: “Colabora o atente a las consecuencias”. Ofrece regalos y recompensas para tener a todos bajo control, sumisos y dependientes. En el ámbito político esto se traduce, por ejemplo, en conseguir que mucha gente dependa de las subvenciones estatales y vote siempre al partido en el poder.

El liderazgo del “*cómo*” cuida mucho las formas, para así convencer y dar una buena imagen. No interesa tanto la verdad de los hechos cuanto la buena representación de los actores. En lugar de implicar a todos en el proyecto común, para que sean protagonistas activos y creativos, prefiere ponerse él mismo en el centro, engatusando con golpes de efecto y técnicas de marketing<sup>3</sup>. En el ámbito político, a este tipo de líder no le importa tanto el programa político cuanto el ganarse al público, cautivarlo con “políticas de intimidad”. Más que discernir la raíz de los problemas y analizar serenamente las posibles soluciones, prefiere ganarse a la audiencia, apelando a los sentimientos.

Esto se aprecia, por ejemplo, en la “dramatización y teatralización” de la política actual, cada vez más parecida a un espectáculo. Se encandila, pero no se mueve a cambiar las estructuras de dominación. El líder político presenta apasionadamente su “yo auténtico”, desnudo, muestra sus propias motivaciones y sentimientos ante los problemas del país, se dirige a la psique del «tú» concreto para implicarlo, hacerle sentir que está con él, provocar su empatía. El talante, la imagen y el atractivo personal del político son más importantes que su capacidad de gestión<sup>4</sup>. La política se convierte en otro espectáculo de la sociedad lúdica. También en la vida eclesial, se puede provocar admiración sin que nada cambie.

Por el contrario, el liderazgo del “*por qué*” no se centra en los resultados (qué) ni en “*cómo*” obtenerlos, sino en la identidad y en el ideal que debe inspirar todo. En la vida religiosa, este líder agita las conciencias, empuja a revisar

<sup>2</sup> Para ampliar cuanto decimos en este apartado: García Paredes, 2013.

<sup>3</sup> “Si cerca di attirare a qualsiasi prezzo l’attenzione delle telecamere” (Rieffel, 2006, p. 103; Sartori, 2008, p. 69–106).

<sup>4</sup> “Le candidat ou le responsable n’a plus de public à vaincre, mais des individus à toucher” (Prost, 1985–1987, p. 151). Tony Blair habría sido un buen ejemplo (Grainger, 2005, p. 41–44). Rodríguez Zapatero presumía de “talante” y por eso le costó aceptar la evidencia de la crisis económica que se cernía sobre España. Por su parte, Berlusconi habría sido un maestro en el uso de la propia imagen, anulando la distinción entre lo público y lo privado (Belpoliti, 2011).

las formas acomodadas de entender el carisma y la misión. Cuando se necesita reorganizar la Congregación o el instituto religioso, no centra la reflexión en saber “qué” han hecho otros institutos y “cómo” aplicarlo a la propia situación, sino que empieza por el “por qué” de ese grupo religioso en el mundo actual. En vez de conformarse con aplicar modelos ya conocidos, se abre a la inspiración que dio origen al carisma para discernir cómo encarnarlo hoy. Antes que un programa, sigue un sueño.

## 1.2. El efecto desplazamiento

Podemos relacionar el “círculo dorado” de Sinek con el efecto desplazamiento (*crowding out effect*), tal como se suele entender en los ámbitos de la psicología y de la microeconomía. Este se produce cuando las motivaciones intrínsecas del sujeto (el “por qué”) son sustituidas por las extrínsecas. Los valores e ideales son desplazados por el afán de obtener compensaciones superficiales, ya sean premios, castigos, aprobación social o simplemente el evitar posibles consecuencias negativas. El individuo no actúa por convicción, sino buscando sólo un resultado externo. De este modo, soslaya el «por qué» para centrarse en los resultados (el “qué”) y en la buena imagen (el “cómo”).

Bruni presenta el ejemplo de una niña que, durante años, había cuidado con mucho cariño de su hermanito discapacitado. Sus padres estaban admirados. Cuando ya se acercaba a la adolescencia, decidieron premiarla con cinco euros por cada día que lo atendiera. Durante meses todo pareció seguir bien, pero un día ella se acercó a su padre para preguntarle cuánto le daría por sacar a pasear el perro y por cuidar al abuelito y... Al final la niña salía cara. Bruni explica que en ella se había producido el efecto desplazamiento: de las motivaciones intrínsecas (el cariño por su hermanito) había pasado a las extrínsecas (la compensación económica) y, por tanto, empezó a hacer cálculos para aumentar el dinero que recibía<sup>5</sup>.

Z. Baumann expresa este efecto usando las figuras paradigmáticas del peregrino y del turista (Bauman, 1998). El primero responde a un ideal interior y a una meta unificadora (cf. Padovese, 2004). Ese es su “por qué”. Lo importante para él no es viajar, sino el llegar a la meta. Su peregrinaje es fruto de una llamada, una vocación, que integra y da sentido a toda su existencia. Se siente afectuosamente unido a los compañeros de camino y a quienes encuentra, pues necesita de ellos para obtener alimento y cobijo. No huye del mundo ni se desanima ante las dificultades, pues sabe que su meta está más allá y está dispuesto a sacrificarse para alcanzarla.

<sup>5</sup> Luigino Bruni presenta este y otros ejemplos (Bruni, 2008, p. 40–43, 71).



Por el contrario, el turista carece de un sentido unificador de su existencia. Se centra en cuestiones prácticas, en lo inmediato (el “qué”) y, además, lo hace de manera fragmentaria, compartimentada, sin llegar nunca al “por qué”. Está siempre “de paso”, lejano de todo y de todos, sin implicarse, sin una meta unificadora, sin una sólida identidad personal (Bauman, 1999, p. 35; 2002, p. 97–105). Según Baumann, vivimos en una sociedad para turistas. El individuo actual está en perenne precariedad, sin ideales ni utopía, sin trabajo seguro ni compromisos definitivos, continuamente en búsqueda de lo novedoso, del último producto del mercado.

También en el ámbito empresarial, hoy se recurre frecuentemente a recompensas materiales, olvidando la importancia de implicar personalmente a los empleados en el “por qué” de la empresa. Si la institución sólo ofrece incentivos basados en el dinero, atraerá a quienes se mueven únicamente por intereses pecuniarios, sin otras motivaciones intrínsecas (cf. Frey, 2007). Por el contrario, si el empresario consigue que sus obreros se identifiquen con los objetivos sociales de la empresa; es decir, que crean en lo que él cree, entonces se entregarán plenamente a esa tarea<sup>6</sup>.

## 2. El líder cristiano es un testigo

Antes que un maestro, el líder de la comunidad cristiana debe ser un testigo humilde y compasivo que “colabora en el flujo de gracia, que intuye hacia dónde lleva el Espíritu” (García Paredes, 2012, pp. 24, 259–264)<sup>7</sup>.

Benedicto XVI enseña que “no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida” (DCE 1). El líder cristiano se esforzará en ayudar a que todos se abran a esa experiencia de gratitud que Dios nos ofrece.

### 2.1. Una iglesia sinodal

La Iglesia es “un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (LG 4). Contemplando ese misterio de la Trinidad, que es unidad en la diversidad, se comprende que el liderazgo en la Iglesia debe basar-

---

<sup>6</sup> “If the people inside a company are told to come to work and just do their job, that’s all they will do. If they are constantly reminded WHY the company was founded and told to always look for ways to bring that cause to life while performing their job, however, then they will do more than their job” (Sinek, 2009, p. 99).

<sup>7</sup> “No hacen falta maestros, sino testigos” (Gonzalo, 2012, p. 17, 250–258). “La gente prefiere escuchar a los testigos” (EG 150).

se en la sinodalidad; es decir, en la escucha, la colaboración y la toma de decisiones colegiada y participativa<sup>8</sup>.

En Act 15, se muestra un ejemplo concreto, ocurrido apenas diecisiete años después de la crucifixión, cuando el “concilio de Jerusalén” acordó que los gentiles convertidos al cristianismo no fueran obligados a circuncidarse ni a observar la mayor parte de la ley de Moisés. Pedro acogió esta decisión y dio por cerrado el debate, a pesar de que los judeocristianos y la comunidad de Jerusalén defendían una opinión contraria.

Acogiendo esta sinodalidad, San Cipriano (+ 258), obispo de Cartago, afirmaba: “desde el inicio de mi ministerio establecí no decidir nada por cuenta propia sin el consejo de ustedes y el del pueblo”<sup>9</sup>. El clásico adagio, a menudo atribuido a San Agustín, expresa esta idea de manera sintética: “En lo esencial, unidad; en lo dudoso, libertad; en todo, caridad”<sup>10</sup>.

Juan Crisóstomo (+407) defendió la unidad colegial de la comunidad eclesial, expresándola con la frase: “La Iglesia tiene por nombre sínodo”<sup>11</sup>. En efecto, “el concepto de sinodalidad se refiere a la corresponsabilidad y a la participación de todo el Pueblo de Dios en la vida y la misión de la Iglesia” (*Comisión Teológica Internacional*, 2018, p. 7).

El concilio Vaticano II insiste en la sinodalidad al usar la expresión “Pueblo de Dios” (cf. *LG* 12; *CCC* 782) para referirse a la Iglesia. Subraya así la igualdad y la dignidad común de todos los bautizados y, sólo en un segundo momento, habla de la diferenciación en ministerios, carismas y servicios. En efecto, “hay una auténtica igualdad de dignidad y una común responsabilidad por la misión, en todos los bautizados” (*S23is* 3.c). La conciencia de ser parte integral del Pueblo de Dios, de “estar dentro”, precede a cualquier forma de “estar delante” o “por encima”.

Todos los creyentes participan en el único sacerdocio de Cristo y, por lo tanto, deben sentirse protagonistas de la vida eclesial. De hecho, Cristo instituyó el sacerdocio ministerial al servicio del sacerdocio común de los fieles.

## 2.2. El liderazgo eclesial a la luz del Magisterio reciente

Poniendo “en práctica lo que el Concilio Vaticano nos enseñó acerca de la Iglesia como Misterio y Pueblo de Dios” (*S23is* intro), el papa Francisco afirma

<sup>8</sup> “La sinodalidad traduce en actitudes espirituales y en procesos eclesiales la dinámica trinitaria con la que Dios sale al encuentro de la humanidad” (*S23is* 2.a).

<sup>9</sup> “Solus rescribere nihil potui, quando a primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis, mea privatim sententia gerere” (S. Cyprian, Epist. 5, in Divi Caecilii Cypriani, 1838, p. 10; cf. Elizalde Prada et al. 2019, p. 107).

<sup>10</sup> “In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas”.

<sup>11</sup> Crisostomo G., *Psalmos*, 149, 1, citado por Pié-Ninot, 2018, p. 6.

que la sinodalidad es “el camino que Dios espera de la Iglesia en el tercer milenio”. Esto obliga a revisar el tipo de liderazgo que en ella se ejerce, incluyendo “el ejercicio del primado petrino”, que “podrá recibir mayor luz”. En efecto, “el Papa no está, por sí mismo, por encima de la Iglesia; sino dentro de ella como bautizado entre los bautizados y dentro del Colegio episcopal como obispo entre los obispos” (Francisco, 2015, p. 4).

En el modelo propuesto por el Papa Francisco, la Iglesia “es más que una institución orgánica y jerárquica” (EG 111); es más bien un pueblo santo, que “no puede equivocarse cuando cree” (LG 12). Todos los bautizados son igualmente dignos y deben sentirse responsables de la misión, cada uno según su propia vocación y en la escucha atenta de los otros. “Una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha, con la conciencia de que escuchar »es más que oír«. Es una escucha recíproca en la cual cada uno tiene algo que aprender. Pueblo fiel, colegio episcopal, Obispo de Roma: uno en escucha de los otros; y todos en escucha del Espíritu Santo” (Francisco, 2015, p. 4).

Así pues, el obispo a veces “deberá caminar detrás del pueblo [...] porque el rebaño mismo tiene su olfato para encontrar nuevos caminos” (EG 31). No se niega el principio de autoridad, pero se afirma que debe ser ejercido en actitud de servicio y de escucha. “El Obispo es al mismo tiempo maestro y discípulo. Él es maestro cuando, dotado de una especial asistencia del Espíritu Santo, anuncia a los fieles la Palabra de la verdad en nombre de Cristo cabeza y pastor. Pero él también es discípulo cuando, sabiendo que el Espíritu ha sido dado a todo bautizado, se pone en escucha de la voz de Cristo que habla a través de todo el Pueblo de Dios, haciéndolo »infallible *in credendo*»” (EpC 5).

El documento final del Sínodo de la Amazonia afirma que “la sinodalidad es una dimensión constitutiva de la Iglesia. No se puede ser Iglesia sin reconocer un efectivo ejercicio del *sensus fidei* de todo el Pueblo de Dios” (S19df, n. 88). El Papa invita a todos los pueblos aborígenes a sentirse corresponsables de las Iglesias locales amazónicas: “Ayuden a sus obispos, ayuden a sus misioneros y misioneras, para que se hagan uno con ustedes, y de esa manera, dialogando entre todos, puedan plasmar una Iglesia con rostro amazónico y una Iglesia con rostro indígena” (Francisco, 2018a, p. 5).

### 2.3. El liderazgo según el Sínodo 2021–2024

Del 4 al 29 octubre 2023, se celebró en el Vaticano la XVII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos que, por primera vez, incluyó a mujeres y laicos. Estudió el tema: “Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión” y aprobó un documento de síntesis que servirá de base para la reflexión que seguirá en las iglesias locales hasta la próxima reunión del sínodo, prevista

para octubre 2024. Este proceso sinodal había iniciado el 9 octubre 2021, con una reflexión en el Vaticano, para después continuar en las parroquias y diócesis hasta agosto 2022 (etapa diocesana) y, desde octubre 2022 a marzo 2023, en las conferencias episcopales (etapa continental).

Este sínodo ha querido escuchar a toda la Iglesia para encontrar el mejor modo de poner en práctica el concepto de sinodalidad<sup>12</sup>. El documento de síntesis señala la necesidad de superar el clericalismo y el autoritarismo, que entienden la autoridad más como poder que como servicio. Se deberá promover también la participación de mujeres y laicos “en los procesos de decisión” y en “roles de responsabilidad en la pastoral y en el ministerio”. Al mismo tiempo, se debe evitar el “clericalizarlos”, creando “una especie de élite que perpetúa las desigualdades y las divisiones en el Pueblo de Dios” (*S23is* 8.f).

El sínodo también insta a revisar el ejercicio de la autoridad sacerdotal, para que sea expresión “de cercanía a las personas, de acogida y de escucha a todos”, a imitación de Cristo, Pastor y Siervo (*S23is* 11.b). Esto implica evitar el clericalismo, que interpreta la llamada divina como un privilegio y asume “un estilo de poder mundano que rehúsa dar razones” (*S23is* 11.c). Para lograr esto, las Iglesias locales deben establecer “procesos y estructuras que permitan una regular verificación de las modalidades del ejercicio del ministerio de sacerdotes y diáconos”, favoreciendo la transparencia (*S23is* 11.k).

La cultura del rendir cuentas y de la corresponsabilidad también exige “definir, estructuras y procesos de verificación regular de la tarea del Obispo, con referencia al estilo de su autoridad” y a otros aspectos de su servicio eclesial (*S23is* 12.j). Más concretamente, se pide hacer obligatorio el Consejo episcopal y el Consejo pastoral diocesano eparquial. Asimismo, se insta a que todos los organismos diocesanos de corresponsabilidad sean más operativos y que esto se refleje en el derecho canónico (*S23is* 12.k).

### 3. Francisco de Asís, modelo de líder inspirador

Francisco de Asís en un modelo universal del liderazgo del “por qué”. “El Altísimo mismo me reveló que debería vivir según la forma del santo Evangelio” (*Test* 14). Su liderazgo no se basa en un programa jurídico meticuloso, sino en contagiar la experiencia de gratuidad que transformó y dio sentido a su vida.

Quiere que sus frailes alcancen la plenitud de vida en Cristo que han profesado, sin limitarse a un cumplimiento formal. Por eso, prefiere exhortar antes que mandar: “Aconsejo de veras, amonesto y exhorto” (*Rb* 3,10). No entra en

<sup>12</sup> “La sinodalidad comporta el reunirse en asamblea en los diversos niveles de la vida eclesial, la escucha recíproca, el diálogo, el discernimiento comunitario, la creación del consenso” (*S23is* 1.h).

demasiados detalles, sino que prefiere apelar al discernimiento espiritual. Deja que los ministros decidan “como vieren que mejor conviene” (*Rb* 7,2) y pide a los demás frailes que discernan continuamente “según Dios” (*Rb* 2,10).

Reconoce que las normas son necesarias, a causa de la debilidad humana, y de hecho incluye en la Regla algunas expresiones tajantes en primera persona (“mando firmemente”<sup>13</sup>), pero su objetivo es siempre el mismo: que sus frailes tomen en serio el compromiso de ser fieles al Evangelio; es decir, que antepongan el “por qué” de su consagración a otras consideraciones utilitaristas.

Francisco de Asís desafió la estructura piramidal de aquella sociedad, que señalaba minuciosamente el rol de cada uno e imponía un cumplimiento formal y meticuloso de lo acordado. Su liderazgo maternal contrastaba fuertemente con los modelos paternalistas y autoritarios que prevalecían en aquella sociedad. Incluso en la vida monástica, el abad tenía que ser de origen noble y asumía la potestad del *pater familias*, acuñada por el derecho romano. Asimismo, la mayoría de los monjes solía pertenecer a la nobleza.

### 3.1. El Espíritu Santo, ministro general

El verdadero ministro general de la Orden franciscana es el Espíritu Santo (*2Cel* 193) y todos los frailes son hermanos en Cristo, hijos del mismo Padre e iguales en dignidad. Por tanto, la autoridad de los ministros y la obediencia recíproca de los hermanos deben ser expresión de la escucha al Espíritu Santo (cf. Guerra, 2000, p. 203–248). El liderazgo no es para imponer un programa, sino para acompañar maternalmente a cada uno en ese proceso vital de escucha en el contexto de la fraternidad.

La obediencia consiste en discernir la voluntad divina, ayudándose mutuamente a escuchar las inspiraciones del Espíritu (*ob-audire*) y respetando el camino singular de cada uno. Por eso, *más que insistir en la autoridad de los preladados, Francisco prefiere apelar a la conciencia de cada fraile*. A fray León, por ejemplo, le anima a actuar “en cualquier modo te parece mejor que agrades al Señor Dios” (*CtaL* 3).

En el capítulo general de 1219, Francisco tuvo que hacer frente a fuertes tensiones internas, derivadas del rápido crecimiento del número de frailes, que, en sólo diez años (1209–1219), habían pasado de sólo doce a unos cinco mil. La tentación era abandonar el liderazgo del “por qué” para asumir el del “qué”. De hecho, muchos frailes doctos abogaban por adoptar el tipo de legislación que había prevalecido hasta entonces en la vida consagrada y que se había mostrado eficaz (*SpecP* 68). Concretamente, “invocaban las Reglas de San Benito, de San

<sup>13</sup> *Rb* 4,1 Las expresiones de este tipo son once: *Rb* 2,17; 3,10; 4,1; 6,4; 6,6; 9,3; 10,3; 10,7; 11,1; 12,3; 12,4.

Agustín, de San Bernardo, que determinan detalladamente las normas de vida” (*LP* 18). También la Curia romana le empujaba en este sentido. Francisco, sin embargo, prefirió apelar de nuevo a la gracia de los orígenes (su “por qué”); es decir al ideal evangélico que había transformado su vida (*Test* 1). Más que aplicar normas eficaces, volvió a apelar a la escucha del Espíritu.

### 3.2. Ministros y siervos

Francisco de Asís quiere que los líderes de la fraternidad no se llamen priores (*Rnb* 6,3), sino “ministros y siervos” (*Rnb* 4,6)<sup>14</sup>, reforzando con dos sinónimos su misión de servicio. El ejercicio de la autoridad no es un privilegio, sino un servicio caritativo, basado en el discernimiento continuo de la voluntad divina. En efecto, “aquel a quien ha sido encomendada la obediencia y que es tenido como mayor, sea como menor y siervo de los otros hermanos” (*2CtaF* 42).

Incluso cuando tengan que corregir, deberán hacerlo “humilde y caritativamente” (*Rb* 10,1), pues más que jueces son pastores, hermanos menores a quienes “les ha sido confiado el cuidado de las almas de los frailes” (*Rnb* 4,6). Si un ministro fuera incapaz de servir caritativamente, deberá ser destituido (*Rb* 8,4)<sup>15</sup>.

Para ilustrar ese servicio humilde y caritativo, Francisco recurre a la imagen de la madre: Si ella “cuida y ama a su hijo carnal, ¿cuánto más amorosamente debe cada uno amar y cuidar a su hermano espiritual?” (*Rb* 6,8). El amor maternal debe extenderse a nuestra hermana madre tierra, pues también ella es una madre amorosa que nos “sustenta y gobierna” (*Cánt* 9).

En la Regla para los eremitorios establece que “aquellos que quieran vivir religiosamente en los eremitorios, sean tres frailes o cuatro a lo más; dos de ellos sean madres” (*RE* 1). Él mismo pone en práctica esa atención maternal cuando habla con fray León: “De veras te hablo, hijo mío, como una madre” (*CtaL* 2).

Francisco insta a que todos “voluntariamente se sirvan y obedezcan unos a otros” (*Rnb* 5,14). Si la autoridad de los “ministros y siervos” debe ser maternal, también la obediencia de los hermanos debe ser “caritativa”<sup>16</sup>, expresión del amor incondicional que caracteriza las relaciones familiares<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> “Sean siervos de todos” (*Rb* 10,6, *Adm* 4).

<sup>15</sup> “No se irrite contra el hermano por el delito del hermano” (*2CtaF* 44).

<sup>16</sup> La Caridad es hermana de la Obediencia. *SalV* 3.

<sup>17</sup> Per Francesco, l’obbedienza “si articola in modalit  diverse e apparentemente contrarie, cioè mediante un’obbedienza autonoma (»vera obbedienza«), consegnata (»obbedienza caritativa«) e ritirata senza abbandonare i fratelli (»perfetta obbedienza«)” (Maranesi, 2012, p. 524).

## 4. Autoridad y liderazgo en la familia cristiana

En cuanto comunidad de fe, de vida y de amor, la familia es el lugar privilegiado para crecer en la fe y en la lógica del don. Al tomar decisiones, todos sus miembros deben dar mucha importancia al discernimiento, al diálogo y a la colaboración, sin renunciar al papel específico de cada uno.

Autores como Benasayag y Schmit afirman que el principio de autoridad en la familia y en otros ámbitos educativos se está debilitando (Benasayag, Schmit, 2004, posición 269). Muchos padres renuncian a ejercer su rol de educadores para evitar conflictos con sus hijos, prefiriendo tratarlos como sus amigos y compañeros. Esto crea confusión. Los jóvenes olvidan «por qué» tienen que obedecer y los padres dudan sobre cómo ejercer su autoridad. Conscientes de haber perdido la estima reverencial de los nativos digitales, los padres y educadores se desentienden de ellos, dejándolos “a su aire”, o intentan convencerlos utilizando técnicas de seducción tomadas del ámbito comercial. Cuando se dan cuenta de que esto no funciona, pueden reaccionar mal, cayendo en el autoritarismo y generando conflictos serios. Por su parte, los jóvenes llenan el vacío de autoridad recurriendo a otras figuras parentales, como los “influencers” mediáticos que les instan a cuidar la apariencia más que a desarrollar la propia personalidad (Pasqualetti, 2014, p. 569–570).

### 4.1. Comprender y acoger a los nativos digitales

La comunicación digital ha acentuado el contraste generacional entre los jóvenes nacidos en la nueva cultura digital (nativos digitales) y las viejas generaciones (inmigrantes digitales<sup>18</sup>). Los padres y, en general, todos los inmigrantes digitales deben esforzarse por comprender y acoger a los nativos digitales, que suelen manifestar un modo diverso de verse a sí mismos y de afrontar la vida.

Esto se manifiesta también en su forma de percibir la moral. Según algunos autores, la moral de la autonegación (*self-denial*) ha sido reemplazada por la moralidad de la autorrealización (*self-fulfillment*) (Rieff, 1966, p. 49–50)<sup>19</sup>. Mientras que la primera promovía virtudes sociales y valores universales – sinceridad, lealtad, sacrificio, responsabilidad, fidelidad al grupo social – la nueva moralidad se centra en los valores psicológicos. En lugar del autocontrol y de la disciplina frente a las propias pulsiones, ahora se considera que la felicidad depende de la autorrealización y que ésta es fruto de ser fiel a sí mismo<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> La distinción entre nativos e inmigrantes digitales fue propuesta por (Prensky, 2001, p. 1–6). Digital immigrants “always retain, to some degree, their ‘accent,’ that is, their foot in the past [...]. They speak an outdated language” (Prensky, 2001, p. 1–6).

<sup>19</sup> Hemos tratado más ampliamente este tema en nuestro libro: Carbajo Núñez, 2019, c. 6.4.

<sup>20</sup> Ya en 1950, Riesman afirmaba que las normas externas habían sido sustituidas por criterios internos (Riesman, Denney, Glazer, 1950).

Desde el Renacimiento, este “giro hacia el yo” (*turn to the self*) (Taylor, 1995, p. 78; 1996)<sup>21</sup> ha ido cristalizando en el actual “ideal de autenticidad”, que no es en sí mismo negativo, pues la moral debe ser autónoma para ser verdaderamente moral. Los padres y educadores deben acompañar a las nuevas generaciones para que orienten adecuadamente su deseo de autorrealización y puedan asumir imperativos morales interiorizados, convirtiéndose así en personas autónomas, sociables y responsables.

#### 4.2. Evitar el efecto desplazamiento

Los padres y formadores pueden inducir el efecto desplazamiento en los jóvenes al recurrir constantemente a premios y castigos inmediatos, sin hacerles comprender las motivaciones subyacentes. De este modo, los nativos digitales podrían percibir que todo es relativo y que su colaboración tiene que ser negociada y comprada. Al no comprender las razones profundas de su actuar (el «por qué»), pueden caer en el relativismo utilitarista, que todo lo subordina al beneficio inmediato<sup>22</sup>. Así, el cálculo interesado reemplaza a la lógica del don, anulando el sentido profundo del propio actuar.

Aplicándolo a la promoción vocacional, los religiosos no deberían nunca intentar conseguir más vocaciones bajando el nivel de exigencia. Al contrario, su estilo de vida resultará más atractivo para los candidatos si es coherente con el ideal que proponen.

El ambiente digital ofrece a los internautas multitud de respuestas, pero no les ayuda a formular las preguntas adecuadas. Los padres y formadores deben ayudarles a encontrar sentido y dirección en medio de ese sinfín de estímulos y reclamos. De hecho, los jóvenes suelen ser muy generosos cuando logran superar la lógica comercial; es decir, cuando encuentran un «por qué» motivador, tal como se evidencia en las muchas formas de voluntariado existentes hoy en día.

### Conclusión

El líder de cualquier organización debe presentar claramente su ideario, sus objetivos y sus prioridades, para que todos los miembros conozcan y puedan asumir el “por qué” de su colaboración con ella.

En la Iglesia, el liderazgo tiene la misión de inspirar e ilusionar, mostrando la belleza del ideal cristiano, para que todos se sientan movidos al seguimiento entusiasta de Cristo. Este objetivo tiene precedencia sobre la eficiencia y sobre

<sup>21</sup> Sobre la posición de Taylor: Kennedy, 1994, p. 399–415.

<sup>22</sup> Luigino Bruni presenta algunos ejemplos (Bruni, 2008, p. 71).



la gestión impecable. También los institutos de vida religiosa deben mostrar continuamente su “por qué”; es decir, su ideal, su sueño, para lograr la plena implicación de todos en la misión de alcanzarlo.

Francisco de Asís abrazó la lógica del don que se concretiza en el liderazgo maternal y en la obediencia caritativa. Contradijo así la concepción legalista de la autoridad, que distribuye cuotas de poder mediante una reglamentación rígida y puntillosa. Él se presenta como una madre (*CtaL* 2) y rechaza que le llamen padre, maestro o superior (cf. Desbonnets, 1991, cap. 7). Acoge como un don divino a todo el que quiera entrar en su fraternidad, independientemente de su condición social, con tal de que sea un hombre de Dios. Cuando surgen dificultades, vuelve siempre a apelar a la gracia de los orígenes, al ideal que transformó su vida.

En la familia y en la escuela, los padres y educadores deben partir del deseo de autorrealización arraigado en los nativos digitales para encauzarlo adecuadamente, de tal modo que esos jóvenes se sientan motivados a contribuir activa y generosamente a la sociedad. En lugar de insistir machaconamente en lo que deben o no deben hacer, les mostrarán el horizonte hacia el que caminar; es decir el “por qué” de sus acciones y aspiraciones. De hecho, en la Biblia, el indicativo precede al imperativo y, en la vida espiritual, la experiencia mística acompaña y da sentido al compromiso ascético.

Es urgente que padres y educadores asuman responsablemente su función formativa y de acompañamiento. Esto implica integrar adecuadamente la mayéutica con la hermenéutica, despertando en los jóvenes ideales y motivaciones intrínsecas<sup>23</sup>. Los nativos digitales pueden conocer más sobre la dimensión técnica de la comunicación y otros aspectos de la sociedad mediática actual, pero necesitan modelos de identificación, personas que les muestren su experiencia de vida y de sentido.

En definitiva, el líder eclesial debe ser un testigo que ayuda a que todos discernan y escuchen la voz del Espíritu. Su liderazgo debe estar al servicio de ese proceso interactivo y dinámico que ayuda a que cada uno pueda llegar a ser plenamente él mismo y a que juntos, como Pueblo de Dios, caminemos hacia el Padre unidos a toda la creación.

---

<sup>23</sup> “I giovani cercano adulti per attivare un confronto significativo di ‘umanità’ di sentimento, per valutare, maturare idee e riferimenti di valore della vita” (Orlando, 2017, p. 203).

## Bibliografía

- Concilio Vaticano II, 1964, *Lumen Gentium*. Constitución dogmática (21 XI 1964), *AAS* 57(1965), p. 5-71.
- Francisco, 2013, *Evangelii gaudium*. Exhortación apostólica (24 XI 2013), *AAS* 105 (2013), p. 1019-1137.
- Francisco, 2015, *Discurso en el 50 aniversario de la institución del Sínodo de los obispos* (17 X 2015), *OR* 238 (18.10.2015) 4-7.
- Francisco, 2018a, *Discurso en Puerto Maldonado*, (19 I 2018), *OR* 16 (21.01.2018) 5.
- Francisco, 2018b, *Episcopalis Communio*. Constitución Apostólica (15 IX 2018), *OR* 212 (19.09.2018) 4-5
- Benedicto XVI, 2005, *Deus caritas est*. Carta encíclica (25 XII 2005), *AAS* 98 (2006) 217-252.
- XI Asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos, 2023, Primera sesión (4-29 X 2023), *Informe de síntesis*, in: *Synod 2021 2024* [online], acceso: 17.05.2024, <<https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/spanish/2023.11.20-ESP-Synthesis-Report.pdf>>.
- Sínodo de los Obispos (6-27 X 2019), *Amazonia: nuevos caminos para la Iglesia y para la ecología integral. Documento final*, in: *Segreteria Generale del Sinodo* [online], acceso: 17.05.2024, <<http://www.sinodoamazonico.va/>>.
- Comisión Teológica Internacional, 2018, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, (2 III 2018), 7, in: *La Santa Sede* [online], acceso: 17.05.2024, <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html)>.
- Bauman Zygmunt, 1998, *Globalization. The human consequences*, Cambridge-Oxford.
- Bauman Zygmunt, 1999, *La società dell'incertezza*, Il Mulino: Bologna.
- Bauman Zygmunt, 2002, *Il disagio della post-modernità*, Mondadori: Milano.
- Belpoliti Marco, 2011, *Il corpo del capo*, Guanda: Parma.
- Benasayag Miguel – Schmit Gérard, 2004, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli: Milano, e-book, posición 269.
- Bruni Luigino, 2008, *Il prezzo della gratuità*, Città nuova: Roma.
- Carbajo Núñez Martín, 2019, «*Todo está conectado*» *Ecología integral y comunicación en la era digital*, Paulinas: Lima.
- Desbonnets Théophile, 1991, *De la intuición a la institución. Los franciscanos*, Ed. Franciscanas: Arantzazu.
- Divi Caecilii Cypriani, 1838, *Opera omnia*, Gauthier: Paris.
- Elizalde Prada Óscar – Hermano Rosario – Moreno García Deysi (eds.), 2019, *Hacia el Sínodo panamazónico. Desafíos y aportes desde América Latina y el Caribe*, Amerindia: Montevideo. *Espejo de perfección* (Guerra 697-794).
- Francisco de Asís, *Cántico del hermano Sol* (RgzHerrera 205-222).
- Francisco de Asís, *Carta a fray León* (RgzHerrera 347-349).
- Francisco de Asís, *Carta a los fieles* (segunda redacción) (RgzHerrera 237-272).
- Francisco de Asís, *Regla bulada* (RgzHerrera 509-626).
- Francisco de Asís, *Regla no bulada* (RgzHerrera 411-508).
- Francisco de Asís, *Regla para los eremitorios* (RgzHerrera 627-632).
- Francisco de Asís, *Saludo a las virtudes* (RgzHerrera 182-205).
- Francisco de Asís, *Testamento* (RgzHerrera 635-684).
- Frey Bruno S., 2007, *Not just for the money. An economic theory of personal motivation*, Elgar: Cheltenham.
- García Paredes José C. Rey, 2012, *El liderazgo «que viene de Dios»*, *Vida Religiosa*, 112/4 (2012) 24, p. 259-264.

- García Paredes José C. Rey, 2013, «¿Tengo un sueño?» o «¿Tengo un programa?» El liderazgo del Espíritu, (3.09.213) [online], acceso: 17.05.2024, <<http://www.xtorey.es/?p=2679>>.
- Gonzalo Luis Alberto, 2012, *Líderes que mantengan la expectación y el apasionamiento*, Vida Religiosa 112/4 (2012) 17, 250–258.
- Grainger Jack H., 2005, *Tony Blair and the ideal type*, Imprint Academic: Exeter.
- Guerra José Antonio, 2012, *Autoridad y obediencia en las dos Reglas franciscanas. Una reflexión sobre 1R 4–6 y 2R 10*, in *Selecciones de Franciscanismo*, vol. 29 (2000), p. 203–248.
- Guerra José Antonio (ed.), 2013, *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, BAC: Madrid (4ª imp.).
- Kennedy Terence, 1994, *Charles Taylor on authenticity and the morality of Modernity*, *Studia Moralia*, vol. 32 (1994), p. 399–415.
- Leyenda de Perusa* (Guerra 603–696).
- Maranesi Pietro, 2012, *La relazioni tra fratelli*, in Maranesi Pietro – Accrocca Felice (ed.), *La regola di frate Francesco. Eredità e sfida*, Ed. Francescane: Padova, p. 507–549.
- Orlando Vito, 2017, *Presentazione*, *Salesianum*, vol. 79 (2017), p. 201–209.
- Padovese Luigi, 2004, *Pellegrini e forestieri in un'epoca di mobilità. Storia e senso odierno dell'itineranza francescana*, in Id. (ed.), *L'itineranza francescana*, EDB: Bologna, p. 5–20.
- Pasqualetti Fabio, 2014, *La rete e le tecnologie digitali. Potenzialità e sfide per l'educazione*, *Orientamenti Pedagogici*, vol. 61/3 (2014), p. 557–583.
- Pié-Ninot Salvador, 2018, *Sinodo è il nome della Chiesa*, OR 214 (21.09.2018) 6.
- Prensky Marc, 2001, *Digital Natives, Digital immigrants*, *On the Horizon*, vol. 9/5 (2001), p. 1–6.
- Prost Antoine, 1985–1987, *Frontières et espaces du privé*, in Ariès Philippe – Duby Georges, ed., *Histoire de la vie privée*, vol. 5, (Prost Antoine – Vincent Gérard (ed.), *De la première guerre mondiale à nos jours*), Seuil: Paris 1985–1987, p. 612–614.
- Rieff Philip, 1966, *The triumph of the therapeutic. Uses of faith after Freud*, Chatto & Windus: London.
- Rieffel Rémy M., 2006, *Che cosa sono i media? Pratiche, identità, influenze*, Armando: Roma.
- Riesman David, Denney Reuel, Glazer Nathan, 1950, *The lonely crowd. A study of the changing American character*, Yale UP: New Haven.
- Rodríguez Herrera Isidoro, Ortega Carmona Alfonso, 2003, *Los escritos de San Francisco de Asís*, Espigas: Murcia.
- Sartori Giovanni, 2008, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Santillana: Madrid.
- Sinek Simon, 2009, *Start with why. How great leaders inspire everyone to take action*, Portfolio: New York.
- Sinek Simon, 2018, *Empieza con el porqué: Cómo los grandes líderes motivan a actuar*, Empresa Activa: Madrid.
- Taylor Charles, 1995, *The ethics of authenticity*, Harvard UP: London.
- Taylor Charles, 1996, *Sources of the self. The making of the modern identity*, Cambridge UP: Cambridge.
- Tomás de Celano, *Vida segunda* (Guerra 231–359).

## Przywódtwo w Kościele

**Streszczenie:** W artykule przedstawiono trzy modele przywództwa (część 1) oraz poddano analizie cechy, jakie powinno ono posiadać w Kościele (część 2) i w rodzinie chrześcijańskiej (część 4). Dobrym przykładem jest Franciszek z Asyżu (część 3). Zamiast być zwykłymi nauczycielami, przywódcy wspólnoty chrześcijańskiej powinni być pokornymi i współczującymi świadkami, którzy

„współpracują w przepływie łaski i intuicji tam, gdzie prowadzi Duch”. Powinni sprawować swoje przywództwo jako wielkoduszną służbę, naśladowując Słowo Wcielone, które „nie przyszło, aby Mu służyto, ale aby służyć” (Mt 20,28). Muszą posiadać zdolność inspirowania innych i prowadzenia ich do rozeznania, kreatywności i entuzjastycznego zaangażowania w życie wspólne. Synod 2021–2024 podkreślił również znaczenie słuchania, współpracy i partycypacyjnego podejmowania decyzji.

**Słowa kluczowe:** przywództwo, synodalność, Franciszek z Asyżu, rodzina, etyka.

## Leadership in the Church

**Summary:** This article presents three models of leadership (part 1) and analyzes the characteristics it should have in the Church (part 2) and in the Christian family (part 4). Francis of Assisi serves as a good example (part 3). Rather than being mere teachers, the leaders of the Christian community must be humble and compassionate witnesses who «collaborate in the flow of grace and intuit where the Spirit leads». They must exercise their leadership as a generous service, imitating the Incarnate Word, who «did not come to be served, but to serve» (Mt 20:28). They must have the capacity to inspire others and lead them to discernment, creativity, and enthusiastic commitment in common life. The Synod 2021–2024 also stressed the importance of listening, collaboration, and participatory decision-making.

**Keywords:** leadership, synodality, Francis of Assisi, family, ethics.

## Leadership nella Chiesa

**Sommario:** Questo articolo presenta tre modelli di leadership (prima parte) e analizza le caratteristiche che deve avere nella Chiesa (seconda parte) e nella famiglia cristiana (quarta parte). Francesco d’Assisi è un buon esempio (terza parte). Più che un maestro, il leader della comunità cristiana deve essere anzitutto un testimone umile e compassionevole che «collabora al flusso di grazia, che intuisce dove porta lo Spirito». Egli esercita la sua guida come servizio generoso, imitando il Verbo incarnato, «che non è venuto per farsi servire, ma per servire» (Mt 20,28). Deve avere la capacità di ispirare gli altri, spingendoli al discernimento, alla creatività e all’impegno entusiasta nella vita comune. Il sinodo 2021–2024 ha anche sottolineato l’importanza dell’ascolto, della collaborazione e del processo decisionale collegiale e partecipativo.

**Parole chiave:** leadership, sinodalità, Francesco d’Assisi, famiglia, etica.

## Índice de siglas

<i>AAS</i>	– Acta Apostolicae Sedis
ed.	– editor
<i>DCE</i>	– Deus caritas est
<i>EG</i>	– Evangelii gaudium
EpC	– Episcopalis Communio
<i>LG</i>	– Lumen Gentium

- 
- OR – L'Osservatore Romano  
*S19df* – Sínodo 2019. Documento final  
*S23is* – Sínodo 2021–2024, Informe de síntesis

**Siglas franciscanas**

- 2Cel* – Celano, Vida segunda  
*2CtaF* – Carta a los fieles  
*Cánt* – Cántico del hermano Sol  
*CtaL* – Carta a fray León  
Guerra – Guerra J.A. (ed.), San Francisco de Asís. Escritos, biografías  
*LP* – Leyenda de Perusa  
*Rb* – Regla bulada  
*RE* – Regla para los eremitorios  
RgzHerrera – Rodríguez Herrera I. – Ortega Carmona A., Los escritos de San Francisco de Asís  
*Rnb* – Regla no bulada  
*SalV* – Saludo a las virtudes  
*SpecP* – Espejo de perfección  
*Test* – Testamento de San Francisco de Asís



**Katarzyna Górak-Sosnowska\***

Szkoła Główna Handlowa w Warszawie (Polska)

**Ewa Jastrzębska\*\***

Szkoła Główna Handlowa w Warszawie (Polska)

## UWARUNKOWANIA INSTYTUCJONALNE I NORMATYWNE TWORZENIA POKOI DO MODLITWY DLA MUŻULMANÓW NA POLSKICH UCZELNIACH

**Streszczenie:** Przestrzenie dla osób ze szczególnymi potrzebami, wynikającymi z neuroróżnorodności czy odmienności kulturowej, w tym religijnej, mają na uczelniach zachodnich długą tradycję. Są to pomieszczenia do wyciszenia, medytacji czy modlitwy. Uwzględnienie szczególnych potrzeb coraz liczniejszych grup studentów stanowi realizację zasady równych szans na uczelniach. Celem artykułu jest ocena możliwości odmawiania modlitwy przez studiujących na polskich uczelniach mużulmanów oraz diagnoza w jaki sposób polskie uczelnie ustosunkowują się do postulatów dotyczących pokoi do modlitwy i w jaki kontekst wpisywane są te postulaty. Na potrzeby artykułu przeprowadzono dwuetapowe badanie jakościowe. Najpierw w badaniu eksploracyjnym zidentyfikowano polskie uczelnie, na których funkcjonują pomieszczenia dla osób ze szczególnymi potrzebami, następnie z przedstawicielami tych uczelni przeprowadzono częściowo ustrukturyzowane indywidualne wywiady pogłębione. Przeprowadzone badanie pozwoliło stwierdzić, że na większości polskich uczelni nie ma ani miejsc kultu jednej religii ani wspólnych przestrzeni służących celom religijnym. Droga do utworzenia pokoju ciszy czy pokoju medytacji na polskich uczelniach zaczyna się najczęściej od zrozumienia i wyjścia naprzeciw potrzebom osób z niepełnosprawnościami, a w dalszej kolejności – osób neuroatypowych. Duże znaczenie w tym kontekście odgrywają dobre praktyki uczelni zagranicznych. Jeżeli chodzi o pokoje do modlitwy dla mużulmanów, to poza dwoma przypadkami, na uczelniach nikt nie podnosił takiej kwestii.

**Słowa kluczowe:** pokoje do modlitwy, mużulmanie, polskie uczelnie, szczególne potrzeby, pomieszczenia do wyciszenia, równe szanse.

---

\* Adres: dr hab. prof. SGH Katarzyna Górak-Sosnowska, kgorak@sgh.waw.pl, ORCID: 0000-0002-1121-6240.

\*\* Adres: dr Ewa Jastrzębska, ewa.jastrzebska@sgh.waw.pl, ORCID: 0000-0002-0029-6943.

## Wprowadzenie

Wyodrębnianie z przestrzeni miejsc dla osób o szczególnych potrzebach ma długą tradycję na zachodnich uczelniach (Post, Molendijk, 2007; Smith, 2016). Są to zarówno pokoje czy pomieszczenia do wyciszenia, jak również miejsca do zadumy, medytacji, czy modlitwy. Pomieszczenia te zostały wyodrębnione w przestrzeni uczelni, aby wyjść naprzeciw oczekiwaniom coraz liczniejszych grup studentów o szczególnych potrzebach. Potrzeby te mogą wynikać z neuroróżnorodności czy neuroatypowości, a także z odmienności kulturowej, w szczególności religijnej.

Uczelnie są naturalnym miejscem, gdzie jest wytwarzana, definiowana i negocjowana odmiennosc kulturowa, ponieważ uczą się na nich i pracują zróżnicowane grupy, które wchodzą ze sobą w interakcje (Jones, 2014). Kultura organizacyjna uczelni jest naznaczona zależnościami o charakterze hierarchicznym, ale jednocześnie daje przestrzeń do swobodnej wymiany myśli i dyskusji – niekiedy burzliwych. Jest to jednak zarazem przestrzeń bezpieczna w tym sensie, że tworzą ją ludzie o stosunkowo wysokim poziomie wykształcenia i otwartości na odmiennosc (Hopkins, 2011, s. 160).

Uwzględnienie tych potrzeb wynika z zasady równego dostępu do szans – a zatem uwzględnienia odmiennych uwarunkowań indywidualnych (ang. *equity*) (ONZ, 1948). Chodzi tu zatem o stworzenie każdemu optymalnych warunków do nauki, o ile mieszczą się w kategorii racjonalnych usprawnień (ang. *reasonable accomodation*). Tworząc dedykowane przestrzenie do wyciszenia czy medytacji uczelnie kierują się ponadto zasadą użyteczności oraz inkluzywności (Levey, 2007, s. 52). Ta pierwsza oznacza, że student, który ma zagwarantowane optymalne warunki do nauki, będzie w większym stopniu korzystał z oferty uczelni i osiągał lepsze efekty uczenia się. Druga zasada wiąże się z poczuciem przynależności do społeczności uczelni, mimo odmienności czy szczególnych potrzeb.

W niniejszym artykule chcemy przyjrzeć się jednej z takich szczególnych potrzeb – a mianowicie możliwości odmawiania modlitwy przez muzułmanów studiujących na uczelniach. W wielu państwach Europy Zachodniej islam jest drugą po chrześcijaństwie religią o największej liczbie wyznawców, co przekłada się także na znaczną liczbę studiujących muzułmanów. W zróżnicowanej populacji studentów stanowią oni widoczną grupę o specyficznych potrzebach. W kontekście polskim tego typu przestrzenie w zasadzie nie istnieją na uczelnianych kampusach. Wynikać to może z dwóch powodów – demograficznego i instytucjonalnego. Pierwszym jest niewielka liczebność muzułmanów wśród studiujących, a tym samym niewielka widoczność islamu w uczelnianej przestrzeni. Drugim jest kontekst instytucjonalny – jeśli już pomieszczenie służące



do odprawiania modlitwy przez muzułmanów funkcjonuje, to zazwyczaj jest jednym z wielu różnych pomieszczeń i przestrzeni znajdujących się na kampusach uczelni. W przypadku uczelni polskich tego typu pomieszczeń jest generalnie niewiele, niezależnie od grupy docelowej, której miałyby służyć. Uwarunkowania te nie tylko nie przekreślają podjętego przez nas tematu badawczego, ale nadają mu specyficzny charakter. Część studiujących na polskich uczelniach muzułmanów będzie chciała się modlić na kampusie, a część z nich zdecyduje się to robić gdzie to możliwe albo wystąpić z wnioskiem o dedykowaną przestrzeń. Pojawia się zatem pytanie o to, w jaki sposób ustosunkowują się do takich postulatów polskie uczelnie, a także o to, w jaki kontekst wpisywany jest ten postulat.

Artykuł podzielony jest na cztery części. W pierwszej omawiamy uwarunkowania tworzenia wyodrębnionych przestrzeni dedykowanych dla osób o szczególnych potrzebach, a także ich typologie. Szczególną uwagę zwracamy na miejsca do modlitwy, medytacji i wyciszenia. Część drugą poświęcamy miejscom przeznaczonym do modlitwy dla muzułmanów jako specyficznej przestrzeni wyróżniającej się nie tylko wyposażeniem czy funkcjami, ale również konotacjami, jakie wywołują w kontekście sekurytyzacji wyznawców islamu. Kolejne dwie części naszego artykułu dotyczą badań własnych – a zatem próby aplikacji wiedzy syntetycznie ujętej w pierwszych dwóch częściach do specyfiki polskich uczelni. Najpierw przedstawiamy źródła danych i metodologię naszego badania, a następnie uzyskane wyniki. Artykuł kończy dyskusja na temat tego, czy i w jakim zakresie polskie uczelnie powinny wygospodarować przestrzeń do modlitwy dla studentów muzułmańskich.

W artykule przyjęliśmy narrację w pierwszej osobie liczby mnogiej. Wynika ona nie tylko z charakteru badań własnych (jakościowych), lecz także z inspiracji do ich przeprowadzenia. Był nią miesiąc *ramadan* i dwóch studentów jednej z polskich uczelni, którzy w tym czasie chcieli znaleźć miejsce do modlitwy, aby uczcić ten szczególny czas postu. Ich postulat dotyczył zatem tymczasowej przestrzeni, z której korzystaliby 3–4 razy dziennie po 10 minut przez 30 dni (jeden miesiąc księżycowy) w ciągu roku. Realizacja tego postulatu okazała się niemożliwa – odmowę uzasadniono brakiem przestrzeni i hipotetyczną koniecznością uwzględnienia postulatów wszystkich innych religii i grup studentów o jakiegokolwiek odmienności w każdym gmachu kampusu. W rezultacie jeden ze studentów odmawiał modlitwę w części piwnicznej przy automacie z kawą, a drugi starał się wynegocjować dostęp do sal wykładowych na czas przerwy, aby tam się modlić. Sytuacja ta wzbudziła w nas ciekawość, w jaki sposób na innych uczelniach podchodzi się do tego zagadnienia – o ile w ogóle zostało wyartykułowane.

## **Medytacja, modlitwa, wyciszenie i dedykowana im przestrzeń**

Zachodnie uczelnie są przestrzeniami wielu wyznań i religii, co stanowi naturalną konsekwencję nie tylko zróżnicowanej etnicznie i religijnie populacji, lecz także umiędzynarodowienia studiów. Pomieszczenia służące studentom o specjalnych potrzebach stały się częścią instytucjonalnej tkanki uczelni, które tworzą takie wyodrębnione przestrzenie, aby wyjść naprzeciw potrzebom duchowym czy religijnym studentów. Pomieszczenia te określane są na różne sposoby: pokój wyciszenia, miejsce kultu, miejsce do modlitwy, przestrzeń wielu religii czy wielu wyznań (Christensen i inni, 2019, s. 300). Czasami przestrzenie te dedykowane są określonej grupie (np. kaplica), czy określonemu celowi (np. pokój wyciszenia), a czasami służą wiążące podobnych potrzeb (np. różnych potrzeb religijnych).

Pojawienie się takich pomieszczeń w przestrzeni uczelni miało charakter oddolny albo odgórny. W pierwszym przypadku, jak na przykład w Stanach Zjednoczonych Ameryki, wiązało się z tradycją protestu i przeciwdziałania rasizmowi. W ten sposób prawa i potrzeby adresowane przez przedstawicieli innych kultur i tradycji niż dominująca, stopniowo zaczęły być afirmowane w przestrzeni publicznej, w tym w uczelni. W przypadku drugim, strategie włączające stały się elementem polityki kreowanej przez państwo, której celem jest zarządzanie społeczeństwem zróżnicowanym kulturowo i religijnie. Zróżnicowane potrzeby religijne powinny być uwzględniane w ramach racjonalnych usprawnień (Levey, 2007, s. 51).

Uczelnie podchodzą do organizacji miejsc do modlitwy na swoich kampusach na różne sposoby. J. Smith (2016) zaproponował ciekawą typologię w kontekście uczelni brytyjskich. Zawiera się ona w dwóch wymiarach: pragmatyzmu – czyli tego, w jakim zakresie uczelnie starają się wykorzystywać najlepsze praktyki dotyczące zarządzania przestrzeniami wieloreligijnymi oraz religii publicznej – a zatem przyjętej postawy wobec religii na kampusie uczelni. Jeżeli uczelnia cechuje się pragmatyzmem, wówczas przyznaje przedstawicielom różnych wyznań odpowiednie środki i przestrzeń na działalność a wszelkie działania podejmuje w konsultacji z nimi. Niski poziom pragmatyzmu oznacza, że uczelnie nie przeznaczają na ten cel odpowiednich środków i koncentrują się jedynie na tym, aby spełnić minimum wymagane prawem. W wymiarze religii publicznej duże zaangażowanie oznacza docenienie znaczenia religii w życiu i rozwoju studentów oraz włączenie spraw duchowych i religijnych w życie społeczności uczelni. Niskie zaangażowanie tożsame jest z kampusem neutralnym światopoglądowo, gdzie obecność religii postrzegana jest jako wyzwanie i problem.

Pomieszczenia służące osobom różnych wyznań mogą mieć wystrój pozytywny albo negatywny (Bobrowicz, 2018). W pierwszym przypadku pomiesz-

czenie zawiera artefakty charakterystyczne dla różnych wyznań, osiągając „jedność przez inkluzję”. Wystrój wnętrza takiego pomieszczenia może stanowić spore wyzwanie, biorąc pod uwagę to, że trudno jest niekiedy połączyć ze sobą elementy charakterystyczne różnych wyznań – np. muzułmanie nie powinni modlić się w pomieszczeniu, gdzie znajdują się wizerunki postaci (a już na pewno nie powinny znajdować się one przed nimi), podczas gdy w świątyniach chrześcijańskich znajdują się wizerunki Jezusa Chrystusa; wiele religii rdzennych preferuje pomieszczenia okrągłe z wyznaczonym środkiem, podczas gdy w meczecie orientację wyznacza *mihrab*, wyznawcy islamu potrzebują miejsca do ablucji, z kolei buddyści używają w swoich rytuałach i obrzędach kwiatów i owoców (Johnson, Laurence, 2012). To wszystko sprawia, że bardzo trudno jest zaprojektować pokój wielu wyznań. Z tego względu częstszym i prostszym rozwiązaniem jest wystrój negatywny, czyli taki który minimalizuje widoczność elementów jakiegokolwiek religii, kładąc nacisk na neutralność. Są to zazwyczaj białe pomieszczenia bez okien, które adaptowane są doraźnie do potrzeb użytkującej je grupy.

Tworzenie i zarządzanie przestrzeniami odpowiadającymi na potrzeby religijne studentów – choć w założeniu ma prowadzić do inkluzji, wiąże się niekiedy z konfliktami. Są to zarówno konflikty zewnętrzne – a zatem dotyczące tego, czy uczelnia w ogóle takie przestrzenie powinna oferować, jak również wewnętrzne – pomiędzy przedstawicielami poszczególnych wyznań. W pierwszym przypadku dyskusje toczą się zazwyczaj wokół tego, czy świecki charakter uczelni może zostać zniszczony, jeżeli pojawi się na jej terenie miejsce kultu (Jones, 2014). Proponenci wieloreligijnych przestrzeni zwracają jednak uwagę na to, że uwarunkowania historyczne i instytucjonalne zazwyczaj i tak faworyzują dominującą tradycję religijną – (judeo-)chrześcijańską (Mubarak, 2007). Świadczy o tym układ dni wolnych od pracy w związku ze świętami religijnymi (Boże Narodzenie, Wielkanoc, Wszystkich Świętych), organizowanie tych świąt religijnych na uczelniach czy istnienie w nich kaplic. Dominację tradycji chrześcijańskiej widać także niekiedy w sposobie aranżacji przestrzeni mających służyć wielu religiom. S. Gilliat-Ray (2005, s. 304) omawia w tym kontekście Millenium Dome w Londynie, w którym przestrzeń służąca do modlitwy osób różnych wyznań została zaaranżowana w sposób, który rezonuje z tradycją chrześcijańską. W drugim przypadku – konfliktów wewnętrznych, dochodzi do rywalizacji między poszczególnymi grupami religijnymi o prawa i zasoby (Gilliat-Ray, 2005).

## Miejsce do modlitwy dla muzułmanów na kampusach uczelni

Pokoje czy pomieszczenia do modlitwy dla muzułmanów są naturalnym elementem przestrzeni na wielu europejskich uczelniach. Studiujący muzułmanie są jedną z wielu różnych grup o specyficznych potrzebach, do których uczelnie adresują swoją ofertę. Specyficzne potrzeby muzułmańskich studentów mogą dotyczyć dostępności żywności *halal* na kampusie (Islam i inni, 2018), wyodrębnienia miejsca do modlitwy czy możliwości noszenia stroju zakrywającego ciało: w przypadku mężczyzn może to dotyczyć zajęć z wychowania fizycznego (Miles, Benn, 2016), natomiast w przypadku kobiet – zarówno wychowania fizycznego, jak i innych (Scott-Baumann i inni, 2020).

Muzułmanie powinni modlić się pięć razy dziennie o określonych porach, a przed modlitwą dokonać rytualnej ablucji. Ważna jest zatem przestrzeń, ale i pora modlitwy. Muzułmanie mogą modlić się w dowolnym miejscu, o ile jest ono czyste. Jednak w sytuacji, gdy chętnych do modlitwy jest wielu, rozwiązaniem może być wyodrębnienie stosownej przestrzeni na ten cel. Powinna ona cechować się odpowiednią pojemnością, tak aby dała radę pomieścić wiernych zebranych na wspólną modlitwę piątkową, nie zawierać wizerunków postaci ludzkich czy zwierzęcych, mieć *mihrab*, a zatem być zorientowana na kierunek Mekki (ar. *kibla*), a jeżeli jest to architektonicznie niewykonalne – *mihrab* powinien być zaznaczony, a także umożliwić wydzielenie przestrzeni dla kobiet i mężczyzn. Ponadto, ze względu na konieczność ablucji, w bliskiej odległości powinien znajdować się dostęp do urządzeń sanitarnych (osobny dla kobiet i mężczyzn). Przedstawione wyżej zalecenia mają charakter normatywny i ilustrują pewien typ idealny. W praktyce często jednak są to pomieszczenia zaadaptowane na ten cel, a zatem możliwości ich różnych aranżacji są ograniczone.

Popularność i powszechność pomieszczeń do modlitwy dla muzułmanów na uczelniach zachodnich jest zróżnicowana. W państwach, w których większość populacji stanowią muzułmanie, są immanentnym i naturalnym elementem kampusu – czasami są to dedykowane pomieszczenia, a niekiedy znajdujące się na kampusie meczety (Dewiyanti, Budi, 2015). Pomieszczenia do modlitwy na uczelniach znajdujących się w państwach europejskich istnieją od kilku dekad. Na przykład już ponad dwie dekady temu co najmniej co trzecia brytyjska uczelnia oferowała studentom muzułmańskim dedykowaną przestrzeń do modlitwy (Gilliat-Ray, 2000). Model brytyjski być może nie jest reprezentatywny dla państw europejskich ze względu na specyficzną rolę Kościoła w życiu społecznym, a także przyjętą politykę wielokulturowości, jednak wskazuje, że utworzenie albo zaadaptowanie przestrzeni do celu modlitwy dla wyznawców islamu studiujących na uczelni było i jest praktyką dość powszechną – choć nie oznacza to, że niepodważalną i nienegocjowalną (Mubarak, 2007).

Pomieszczenia do modlitwy dla studiujących muzułmanów pojawiają się w Niemczech (Dziri, 2012) czy w Niderlandach (Beekers, 2019), z kolei we Francji wynegocjowanie takiego pomieszczenia na uczelni jest utrudnione i – jeżeli w ogóle – odbywa się nieformalnie (Jouili, 2009).

Pomieszczenia służące muzułmanom do modlitwy są przez nich użytkowane. Z badań A. Possamai’ego i in. (2016, s. 316–317) przeprowadzonych wśród muzułmańskich studentów w Australii wynika, że jeżeli mają ku temu możliwość zdecydowanie częściej korzystają z pomieszczenia na swoim kampusie aniżeli z meczetu. Wynika to z bliskości przestrzennej pomieszczenia na kampusie i pór modlitwy. Jeżeli modlitwy przypadają na czas zajęć na uczelni, optymalnym rozwiązaniem jest skorzystanie z lokalnego pomieszczenia, zwłaszcza że sama modlitwa jest stosunkowo czasochłonna.

Problematyczną kwestią bywa umiejscowienie pomieszczeń służących muzułmanom do modlitwy w przestrzeni uczelni. Bywa, że są one zlokalizowane poza centrum kampusu, z dala od pomieszczeń przeznaczonych dla członków innych społeczności religijnych czy w nieodpowiednim miejscu. W badaniach Ch. Asmar (2005, s. 304) jedna ze studentek skarżyła się, że musi się modlić blisko toalet, co jest dla niej mało komfortowe. P. Hopkins (2011, s. 164) omawia przypadek jednej z uczelni brytyjskich, gdzie meczet został ulokowany poza głównym kampusem i z dala od miejsc dedykowanych dla wszystkich innych wyznań, które znajdowały się we wspólnym budynku. W obu przytoczonych przypadkach rozwiązania te miały charakter pragmatyczny. W pierwszym, pomieszczenie do modlitwy było zlokalizowane blisko urządzeń sanitarnych, aby umożliwić muzułmanom ablucję. W drugim przypadku umiejscowienie meczetu wynikało z dużej liczby zamierzających z niego korzystać muzułmanów, którzy nie zmieściliby się w jednym budynku z wyznawcami innych religii. Mimo to, wywołało to u niektórych muzułmanów poczucie dyskryminacji i gorszego traktowania.

Bywa jednak i tak, że muzułmanie studiujący na europejskich czy amerykańskich uczelniach nie mają dedykowanego dla siebie miejsca. Wówczas niektórzy z nich decydują się powstrzymać od modlitw i odrobić je później w domu, inni natomiast podejmują wyzwanie i modlą się w wybranym przez siebie miejscu na kampusie. Jeżeli modlitwę chce odmawiać wspólnie grupa studentów, bywa że zajmują w tym celu jakieś nieużytkowane na ten czas pomieszczenie, zasami mogą z niego korzystać nieformalnie, a czasami nie – wówczas znajdują kolejne albo modlą się w przestrzeni publicznej (Jouili, 2009). Modlitwa indywidualna wymaga nie tylko znalezienia odpowiedniego miejsca, ale i przełamania dyskomfortu (Stubbs, Saale, 2013, s. 460). Niemuzułmańskie otoczenie nie jest przyzwyczajone do modlących się muzułmanów, którzy w trakcie modlitwy pochylają się, a także biją pokłony. Z tego powodu

modlitwa w przestrzeni publicznej – nawet jeżeli na uboczu, wiąże się z ciekawskimi spojrzeciami, a czasami niechcianymi interakcjami. Alternatywną strategią podejmowaną przez innych studentów jest modlitwa w tymczasowo pustych salach wykładowych (o ile takie znajdują) czy między półkami z książkami w bibliotece – z nadzieją, że w czasie modlitwy nie pojawi się nikt, kto może ją zakłócić (Asmar i inni, 2004, s. 53).

Kontekst państwowy i instytucjonalny, liczebność i religijność lokalnej społeczności muzułmańskiej warunkują to, czy i w jakim stopniu studenci muzułmańscy zgłaszają prośby czy postulaty o utworzenie pomieszczenia służącego do modlitwy. Na wielu uczelniach nie ma takiej potrzeby, albowiem stosowne pomieszczenia już są. We Francji studenci muzułmańscy rzadko postulują tego typu pomieszczenia ze względu na zasadę laickości. Bywa jednak i tak, że studenci muzułmańscy nie podejmują dialogu z władzami uczelni. Może wynikać to z przekonania o niezrozumieniu ich potrzeb, ale równie dobrze z potrzeby poczucia przynależności do społeczności uczelni – a co za tym idzie, nie wyróżniania się (Stubbs, Saale, 2013). Zarazem, na co wskazują badania Ch. Asmar i in. (2004, s. 60), nieodpowiednie zaspokajanie przez uczelnię potrzeb studentów muzułmańskich może negatywnie wpłynąć na ich poczucie przynależności do społeczności uczelni. Utworzenie miejsca, gdzie studenci mogą się modlić pokazuje im, że ich potrzeby są ważne i uwzględniane przez uczelnię.

Pomieszczenia służące do modlitwy muzułmanów wpisują się nie tylko w przytoczoną wyżej dyskusję na temat świeckiego vs. religijnego charakteru uczelni, lecz także wiążą się z sekurytyzacją muzułmanów (Saeed, 2005). Miejsca, w których gromadzą się muzułmanie w celach religijnych, bywają postrzegane jako zagrożone radykalizacją i niebezpieczne. Obawy i poczucie zagrożenia podsycane są dodatkowo przez środki masowego przekazu, co w niektórych przypadkach powoduje zamknięcie miejsc służących muzułmanom do modlitwy (Smith, 2006). Dodatkowym problemem – w przypadku, gdy muzułmanie korzystają z przestrzeni wspólnych dla różnych religii, jest ich liczebna dominacja, która wywołuje przekonanie, że to oni zawłaszczają całą przestrzeń (Bobrowicz, 2018). Tymczasem przestrzeń w takich wspólnych pomieszczeniach jest zazwyczaj neutralna – to użytkownicy nadają jej specyficzne znaczenie. Jeżeli zaś większość z nich stanowią wyznawcy islamu, przestrzeń zaczyna nabierać charakteru muzułmańskiego (Christensen i inni, 2019).

### **Źródła danych i metodologia**

Aby zidentyfikować pomieszczenia do modlitwy dla muzułmanów w strukturach polskich uczelni, zrealizowałyśmy dwuetapowe badanie eksplo-

racyjne. W pierwszym etapie, za pośrednictwem nieformalnej akademickiej sieci bezpieczeństwa i równości (skupiającej pełnomocników rektorów, rzeczników akademickich, członków różnych komisji, pracowników administracji i sympatyków) rozesłałyśmy zapytanie do 80 członków listy mailingowej a także do innych osób, do których trafiłyśmy dzięki metodzie kuli śnieżnej: *czy na ich uczelniach są pomieszczenia do modlitwy dla muzułmanów?* W ten sposób uzyskałyśmy 13 odpowiedzi – w większości negatywnych; pomieszczeń służących do odprawiania przez muzułmanów modlitwy w zasadzie na polskich uczelniach nie ma.

Kilka osób wskazało na inne pomieszczenia na swoich uczelniach, które nie są wyodrębnioną przestrzenią wyłącznie dla muzułmanów, ale mogłyby hipotetycznie taką funkcję spełnić. Osoby te zaprosiłyśmy do drugiego etapu naszego badania – częściowo ustrukturyzowanych indywidualnych wywiadów pogłębianych, których zrealizowałyśmy osiem. W wywiadach skupiłyśmy się na trzech blokach zagadnień wyszczególnionych w badaniu H. Christensen i inni (2019), a mianowicie: (a) przyczyny wyodrębnienia takiej przestrzeni, (b) jej lokalizacja, a także wygląd i wyposażenie, (c) sposób wykorzystywania tej przestrzeni.

Wywiady zostały przeprowadzone w czerwcu–lipcu 2023 roku za pomocą aplikacji MS Teams i trwały od 40 do 90 minut. Naszymi respondentami byli przede wszystkim rzecznicy akademicy lub równości. Wybór osób pełniących funkcje rzeczników wynikał z ich wiedzy eksperckiej, a także specyfiki spraw, jakimi zajmują się na swoich uczelniach. Kwestie pomieszczeń dedykowanych dla osób o specjalnych potrzebach były naturalnie konsultowane z nimi, a czasami aktywnie przez nich wspierane. Co więcej, rzecznicy – ze względu na swój status mediatorów (Alcover, 2009) – nie tylko aktywnie uczestniczyli w tworzeniu dedykowanych przestrzeni, lecz często mieli możliwość zapoznania się ze stanowiskami różnych stron tego procesu. Dzięki temu mogli opisać proces w sposób możliwie pełny. Wywiady zostały przetranskrybowane, a następnie zakodowane za pomocą programu MAXQDA.

Jedynie na jednej z trzynastu uczelni znajduje się przestrzeń służąca do modlitwy studiującym tam muzułmanom. Zgromadzone przez nas dane ilustrują zatem nie tyle to, czy i gdzie znajdują się takie miejsca, lecz raczej występujące interpretacje i narracje wokół takich przestrzeni na polskich uczelniach. W naszej próbie znalazły się uczelnie publiczne mieszczące się w największych ośrodkach miejskich – w Białymstoku, Gdańsku, Krakowie, Szczecinie, Toruniu, Warszawie i Wrocławiu, a także w dwóch mniejszych miastach. Cztery z nich to uniwersytety, trzy – politechniki, po dwie uczelnie medyczne i akademie sztuk pięknych, a także jedna uczelnia ekonomiczna i jedna rolnicza. Ze względu na charakter uzyskanych informacji, a także zasady udziału w na-

szym badaniu, zdecydowałyśmy się na nie podawanie ani nazw uczelni, ani nazw mniejszych miejscowości, ponieważ mogłoby to być tożsame z ich identyfikacją.

### Miejsce do modlitwy dla muzułmanów w przestrzeni polskich uczelni

Polskie uczelnie dość zachowawczo podchodzą do ustanowienia miejsc kultu na swoim terenie. Wyjątek stanowią funkcjonujące zazwyczaj na uczelniach kościelnych (ale nie tylko, bo również np. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego czy Uniwersytecie Łódzkim) kaplice czy kościoły. Na większości polskich uczelni nie ma ani miejsc kultu jednej religii ani wspólnych przestrzeni służących celom religijnym. Podejście dominujące na uczelniach polskich różni się zatem od uczelni zachodnich, zarówno jeżeli chodzi o typologię pomieszczeń, jak również o stosunek do nich władz uczelni.

Typologię wspólnych przestrzeni w kontekście uczelni skandynawskich zaproponował H. Christensen i in. (2019). Przedstawiamy ją w tabeli 1.

**Tab 1. Typologia wspólnych przestrzeni na uczelniach skandynawskich**

Charakter przestrzeni \ Cel przestrzeni	religijny	duchowy	świecki
indywidualny	pokój do modlitwy	pokój kontemplacji	pokój do refleksji
kolektywny	pokój wielu wyznań	pokój medytacji	przestrzeń do rekreacji

Źródło: Christensen H. i in., 2019, s. 304.

W przypadku rozwiązań stosowanych na polskich uczelniach możemy mówić o obu podtypach przestrzeni świeckich, pomieszczeniach łączących funkcje religijne i świeckie (np. pokój ciszy na Uniwersytecie Ekonomicznym w Poznaniu, w którym można zarówno się pomodlić, jak i wyciszyć<sup>1</sup>), jak również o przestrzeniach (większych niż pokoje) o charakterze religijnym, przeznaczonych na potrzeby jednego wyznania (kaplice, kościoły), czy wreszcie przestrzeniach świeckich o celach kolektywnych, ale nastawionych na różnorodność kulturową (a nie religijną *explicitie*). Typologia przestrzeni wyglądałaby zatem następująco (tabela 2):

<sup>1</sup> Zob. *Pokój ciszy*, w: *Uniwersytet Ekonomiczny w Poznaniu* [online], dostęp: <<https://ue.poznan.pl/studenci/pokoj-ciszy/>>, 16.05.2024.



**Tab 2. Typologia wspólnych przestrzeni na uczelniach polskich**

Charakter przestrzeni Cel przestrzeni	chrześcijański	kulturowy	niereligijny
indywidualny	–	–	pokój do wyciszenia
kolektywny	kaplica/kościół	przestrzeń wielu kultur	przestrzeń do rekreacji

Źródło: Opracowanie własne.

O ile nie są kaplicą czy kościołem, miejsca do modlitwy pojawiają się na polskich uczelniach rzadko i nie są wprost nazywane miejscami do modlitwy. Jak tłumaczy to jedna z respondentek:

„Specjalnie nazywałam to pokojem wyciszenia, pokojem wielu kultur, żeby niekoniecznie sugerować, że to jest tylko do modlitwy innych wyznań. Żeby było takie poczucie, że jest to po prostu bezpieczne miejsce dla każdego, kto chce się wyciszyć, odizolować, chwilę pomyśleć, a w tym wszystkim zawiera się też to, że przede wszystkim mogą przyjść, pomodlić się osoby, które nie mają do tego miejsca, a są na naszej uczelni”.

Omijanie aspektu religijnego tego typu pomieszczeń ma jeszcze jedną przyczynę. Wiąże się z silnym zakorzenieniem uczelni w tradycji katolickiej, niezależnie od ich postulowanego świeckiego charakteru. Podsumował to inny respondent:

„Z jednej strony jesteśmy uczelnią chrześcijańską, więc krzyże mają prawo wisieć, a z drugiej jesteśmy uczelnią świecką, w związku z czym nikomu nie wolno prezentować się jako osoba, dla której religia ma znaczenie”.

Świecki charakter uczelni dotyczy jednak wyznań innych niż chrześcijańskie. To prowadzi do swoistego paradoksu:

„Religijność ma być niewidzialna, w związku z czym nie wolno się modlić, bo modlenie się już nie jest niewidzialne. No, a tym bardziej, jak to jest modlenie się, które nie jest katolicko-chrześcijańskie – to jest w ogóle podwójne nie”.

Dwoje innych respondentów w podobny sposób odniosło się do świeckiego charakteru swoich uczelni, tłumacząc, że nie ma tam miejsca na elementy jakiegokolwiek religii, a zarazem nie dostrzegali elementów religii katolickiej obecnych na ich uczelniach.

Droga do utworzenia pokoju ciszy czy pokoju medytacji na polskich uczelniach zaczyna się najczęściej od zrozumienia i wyjścia naprzeciw potrzebom osób z niepełnosprawnościami, a w dalszej kolejności – osób neuroatypowych.

Uczelnie reagowały na ich potrzeby najpierw w sposób zindywidualizowany i doraźny, a później z pomocą kompleksowych projektów realizowanych w ramach programu „Uczelnia dostępna” (POWER). Niemalą rolę odgrywały także wizyty studyjne w zagranicznych ośrodkach naukowych i zapoznawanie się z tamtejszymi rozwiązaniami. Często dawało to impuls do otwarcia się na różnorodność i większą inkluzywność:

„Pojechaliśmy z wizytą studyjną do uniwersytetu w X i to był strzał w dziesiątkę. [...] Jak wróciliśmy, to wszyscy byli zachwyceni i stwierdzili jednogłośnie, że musimy się otworzyć już nie tylko na osoby niesłyszące, ale że w ogóle ta zmiana na uniwersytecie u nas musi nastąpić i od tego momentu tak naprawdę zaczęliśmy rozmawiać o szeroko rozumianej grupie osób ze szczególnymi potrzebami”.

Nasi respondenci często nawiązywali do dobrych praktyk, z którymi zetknęli się na zagranicznych uczelniach. Podkreślali także, że wskazując na rozwiązania stosowane na uczelniach zachodnich byli w stanie zainteresować inkluzywnością władze swoich uczelni. Dobre praktyki z uczelni zachodnich padają na podatny grunt, biorąc pod uwagę ich wysoką pozycję w rankingach międzynarodowych i półperyferyjny status polskich uczelni (*The Times*, 2023; Luczaj, 2020). Inspiracje te, a także dążenie do umiędzynarodowienia polskich uczelni, pociągają za sobą zmiany w sposobie patrzenia na różnorodność, co ilustrują dwie kolejne wypowiedzi:

„Myślę, że to raczej robią pod takim hasłem otwierania się na potrzeby duchowe, że jakby uczelnia zaczyna dostrzegać, że człowiek składa się też z duchowości, na którą się składa religijność”.

„Nasza uczelnia w przeciwieństwie do wielu uczelni w Polsce jest umiarkowanie różnorodna. My chcielibyśmy by była bardziej różnorodna, ale mamy mało studentów cudzoziemców”.

Ostatnia wypowiedź ilustruje kolejny istotny wątek w kontekście rozważań na temat miejsca pomieszczeń do modlitwy dla muzułmanów na polskich uczelniach – niewielką liczbę muzułmanów. Z wyjątkiem wydziałów i kierunków medycznych czy technicznych, a także kilku uczelni o wysokim poziomie umiędzynarodowienia, studentów wyznających islam jest niewiele, a nawet jeżeli są – nie są widoczni jako muzułmanie (ang. *visibly Muslim*) (Tarło, 2010). To stawia uczelnie przed dylematem, czy niejako wyprzedzać ich potrzeby (a także innych na ten moment „niewidocznych” grup), czy może zbadać potrzeby różnych grup studenckich i wtedy dopiero podejmować stosowne działania, a może jeszcze inaczej – czekać, aż potrzeby zostaną wyartykułowane.

Pierwsze rozwiązanie zastosowano na jednej z nastawionych na różnorodność uczelni o stosunkowo dużym kampusie:

„To nie chodzi o to, ile takich osób jest, tylko my wychodzimy z założenia, że być może takich osób nie ma, ponieważ nie jesteśmy do tego przygotowani, czyli jest od razu bariera wejścia”.

Władze uczelni wychodzą z założenia, że likwidując bariery wejścia zachęca osoby ze specjalnymi potrzebami do rozpoczęcia studiów, a tym samym nakłady poniesione na specjalne rozwiązania dla nich, zwrócą się (co wpisuje się we wspomnianą zasadę utylitarności G. Leveya). Podobna strategia realizowana na innej polskiej uczelni przyniosła jednak odwrotny skutek. Na uczelni tej funkcjonował pokój do medytacji, jednak nie był użytkowany, więc został zamknięty. Pojawia się zatem pytanie, o to, które specjalne potrzeby brać pod uwagę i jak ustawić priorytety. Z naszych wywiadów wynika, że badane uczelnie koncentrują się na potrzebach grup widocznych w dyskursie publicznym, a zatem osób neuroróżnorodnych, studiujących rodziców, niekiedy społeczności LGBT+. Niektóre z uczelni planują zrealizować analizę potrzeb studentów, aby zoptymalizować swoje działania.

Jeżeli chodzi o pokoje do modlitwy dla muzułmanów, to poza dwoma przypadkami, na pozostałych uczelniach nikt nie podnosił takiej kwestii. Przypadek pierwszy dotyczył jednego z akademików na Uniwersytecie Łódzkim, gdzie studenci muzułmańscy mają swoje miejsce do modlitwy. Drugi przypadek zakończył się burzą medialną, a dotyczył tego, że cztery lata temu muzułmańscy studenci Uniwersytetu Mikołaja Kopernika poprosili o pokój do modlitwy i dostosowanie grafiku zajęć do ich pór<sup>2</sup>. Pojawia się zatem kolejne pytanie o to, czy muzułmańscy studenci potrzebują dedykowanego miejsca, ale boją się o nie poprosić, czy może decydują się na przystosowanie do warunków na uczelni i nie odstawanie od większości. Jeden z naszych rozmówców podsumowuje to w następujący sposób:

„To nawet nie to, że nie ma się gdzie modlić, bo ludzie nie mieli w sobie tyle tupetu, żeby przyjść i uważać, że oni mają prawo się tu modlić. Ale przychodzili do mnie ludzie, że na przykład modlili się gdzieś na podłodze przy szatni i przyszł ktoś i na nich nakrzyczał, że to jest nie na miejscu i że oni naruszają uczucia innych w ten sposób, że się modlą”.

Biorąc pod uwagę dość wysoki poziom zinstytucjonalizowanej islamofobii w Polsce (Abdallah-Krzepkowska i inni, 2022), można sądzić, że – niezależnie

---

<sup>2</sup> Por. np. *Pokój modlitw na UMK w Toruniu? Proszą o to muzułmańscy studenci*, w: *Onet. Wiadomości* [online], dostęp: <<https://wiadomosci.onet.pl/kraj/torun-muzulmanscy-studenci-umk-prosza-o-pokoj-do-modlitwy/fmh4nw>>, 23.11.2019.

od niewielkiej liczby studentów muzułmańskich – pokoje do modlitwy są czymś, co znajduje się poza sferą „racjonalnych żądań” (Otterbeck, 2015).

## Dyskusja

W dyskusjach na temat dostępnych na zachodnich uczelniach przestrzeniach do modlitwy, jak i wielokulturowości jako takiej, często pojawiają się głosy krytyki wskazujące na to, że łatwiej jest deklarować różnorodność niż prowadzić działania na rzecz równych szans różnorodnych grup studentów (Saeed, 2005, s. 237). Nie zmienia to jednak faktu, że na wielu uczelniach istnieją zarówno przestrzenie wielowyznaniowe, jak i takie, które są dedykowane muzułmanom. Na poziomie instytucjonalnym uczelnie te wiele lat temu wykonały zasadniczy krok tworząc lub adaptując takie przestrzenie dla swoich studentów.

Uczelnie polskie są dopiero na początku tej drogi, przy czym ma ona zdecydowanie odmienny charakter. Po pierwsze, inny jest jej początek. Pierwotną kategorią osób o specjalnych potrzebach są osoby z niepełnosprawnościami i osoby neuroatypowe. W ten sposób uczelnie dochodzą do tego, by tworzyć pokoje ciszy czy pokoje wyciszenia. Pokoje te często zaspokajają również potrzeby duchowe, jednak są one niejako dodatkiem, a nie zasadniczą przyczyną, dla której te pomieszczenia powstały. W niektórych przypadkach orientacja na inne potrzeby religijne jest pochodną tworzenia przestrzeni wielokulturowych, które mają integrować społeczność studentów i uczyć ją otwarcia na różne kultury. Również w tym przypadku religia staje się jednym z atrybutów kultury. Wydaje się, że tak skonstruowany początek drogi do ewentualnego rozważania pokoi do modlitwy dla muzułmanów wynika ze specyfiki polskich uczelni, które – w zdecydowanej większości, są w niewielkim stopniu zinternacjonalizowane, a lokalna społeczność muzułmańska również jest na tyle niewielka, że staje się niewidoczna na kampusie (lub też nie chce być widoczna).

Po drugie, polskie uczelnie są w zdecydowanej większości formalnie świeckie, co nie zmienia faktu, że religia chrześcijańska, a zwłaszcza katolicyzm, jest obecna na kampusach, a w sferze publicznej kontestowana (Zielińska, 2018). Elementy polaryzacji wokół religii widać w wypowiedziach naszych respondentów, którzy z jednej strony przedstawiali argumenty (zazwyczaj nie swoje, ale takie, z którymi się stykali), że uczelnie powinny być świeckie, a z drugiej, że tylko religia katolicka może być widoczna w przestrzeni publicznej, co wynika z dominującej pozycji Kościoła katolickiego (Zielińska, Zwierżdżyński, 2012). W obu przypadkach nie ma miejsca na ustanowienie przestrzeni, w której mogliby modlić się muzułmanie. Inaczej wygląda to w przytoczonych debatach na uczelniach zachodnich – gdzie linia demarkacyj-

na również biegnie między religią a świeckością, jednak ta pierwsza ma absolutny charakter – dotyczy zatem wszelkich religii, a nie niektórych bardziej, a innych mniej.

Wreszcie, po trzecie, uczelnie polskie funkcjonują w swoistej pustce instytucjonalnej. Nie ma w Polsce oddolnych ruchów na rzecz uznania praw innych kultur, nie ma również ogólnie prowadzonej polityki w zakresie zarządzania różnorodnością kulturową, nie mówiąc o religijnej. Innymi słowy, uczelnie mają w tym zakresie pełną autonomię, a przedstawiciele mniejszości są zazwyczaj zdani na ich dobrą wolę. Mimo to, na wielu uczelniach zaczynają być podejmowane oddolne działania o charakterze doraźnym, których celem jest adresowanie bieżących, indywidualnie zgłaszanych potrzeb – w tym tych, o charakterze religijnym.

### Bibliografia

- Abdallah-Krzepkowska Beata, Górak-Sosnowska Katarzyna, Krotofil Joanna, Piela Anna, 2022, *Managing Spoiled Identity. The Case of Polish Female Converts to Islam*, Brill, Leiden.
- Alcover Carlos-Maria, 2009, *Ombudsing in Higher Education: A Contingent Model for Mediation in University Dispute Resolution Processes*, The Spanish Journal of Psychology, t. 12, z. 1, s. 275–287.
- Asmar Christine, 2005, *Internationalising students: reassessing diasporic and local student difference*, Studies in Higher Education, t. 30, z. 3, s. 291–309.
- Asmar Christine, Proude Elizabeth, Inge Lici, 2004, “Unwelcome sisters?” *An analysis of findings from a study of how Muslim women (and Muslim men) experience university*, Australian Journal of Education, t. 48, z. 1, s. 47–63.
- Beekers Daan, 2014, *Pedagogies of piety: Comparing young observant Muslims and Christians in the Netherlands*, Culture and Religion, 15:1, 72–99.
- Bobrowicz Ryszard, 2018, *Multi-Faith Spaces Uncover Secular Premises Behind the Multi-Faith Paradigm*, Religions, t. 9, z. 2, 37.
- Christensen Henrik, Hřeg Ida, Kühle Lena, Nordin Magdalena, 2019, *Rooms of Silence at Three Universities in Scandinavia*, Sociology of Religion, t. 80, z. 9, s. 299–322.
- Dewiyanti Dhini, Budi Bambang, *The Salman Mosque: The Pioneer of the Mosque Design Idea, the Driving Force Behind the Coinage of the Term “Campus Mosque” in Indonesia*, Journal of Islamic Architecture, t. 3, z. 4, s. 143–153.
- Dziri Bacem, 2012, *Muslimische Studierende an deutschen Hochschulen: Herausforderungen und Chancen für den Rat muslimischer Studierender & Akademiker*, w: Martin Rötting (red.), *Die ganze Welt am Campus!? Kulturelle und religiöse Diversitäten: Situationen und Perspektiven*, Lit Verlag, Berlin, s. 131–148.
- Gilliat-Ray, Sophie, 2005, *From “chapel” To “prayer Room”: The Production, Use, and Politics of Sacred Space in Public Institutions*, Culture and Religion, t. 6, z. 2, 287–308.
- Gilliat-Ray Sophie, 2000, *Religion in higher education: the politics of the multi-faith campus*. Aldershot: Ashgate.
- Hopkins Peter, 2011, *Towards critical geographies of the university campus: understanding the contested experiences of Muslim students*, Transactions of the Institute of British Geographers, t. 36, z. 1, s. 157–169.

- Islam Maisha, Lowe Tom, Jones Gary, 2018, *A "satisfied settling"? Investigating a sense of belonging for Muslim students in a UK small-medium Higher Education Institution*, *Student Engagement in Higher Education Journal*, t. 2, z. 2, s. 79–104.
- Johnson Karla, Laurence Peter, 2012, *Multi-Faith Religious Spaces on College and University Campuses*, *Religion & Education*, t. 39, z. 1, s. 48–63.
- Jones Rhys, 2014, *University challenges: negotiating secularism and religiosity in higher education institutions*, *Environment and Planning*, t. 46, s. 1983–1999.
- Jouili Jeanette, 2009, *Negotiating secular boundaries: Pious micro-practices of Muslim women in French and German public spheres*, *Social Anthropology*, t. 17, z. 4, s. 455–470.
- Levey Geoffrey, 2007, *Cultural Diversity and its Recognition in Public Universities: Fairness, Utility and Inclusion*, *Political Crossroads*, t. 14, z. 1, s. 51–65.
- Luczaj Kamil, 2020, *Conceptualising the academic periphery: the case of Eastern European academic systems*, *Globalisation, Societies and Education*, t. 18, z. 5, s. 511–527.
- Miles Claire, Benn Tansin, 2016, *A case study on the experiences of university-based Muslim women in physical activity during their studies at one UK higher education institution*, *Sport, Education and Society*, t. 21, z. 5, 723–740.
- Mubarak Hadia, 2007, *How Muslim Students Negotiate their Religious Identity and Practices in an Undergraduate Setting*, *Social Science Research Council (SSRC)*.
- ONZ, 1948, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*.
- Otterbeck Jonas, 2005, *What is Reasonable to Demand? Islam in Swedish Textbooks*, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, t. 31, z. 4, s. 795–812.
- Possamai Adam, Dunn Kevin, Hopkins Peter, Amin Faroque, *Worthington, Lisa, Ali, Jan*, 2016, *Muslim Students' Religious and Cultural Experiences in the Micropublics of University Campuses in NSW, Australia*, *Australian Geographer*, t. 47, z. 3, s. 311–324.
- Post Paul, Molendijk Arie, 2007, *Holy Ground: Reinventing Ritual Space in Modern Western Culture*, *Material Religion*, t. 3, s. 279–281.
- Saeed Tania, 2005, *Islamophobia in Higher Education: Muslim Students and the "Duty of Care"*, w: Jason Arday, Heidi Safia Mirza (red.), *Dismantling Race in Higher Education Racism, Whiteness and Decolonising the Academy*, Palgrave Macmillan, s. 230–250.
- Scott-Baumann Alison, Guest Mathew, Naguib Shuruq, Cheruvallil-Contractor Sariya, Phoenix Aisha, 2020, *Islam on Campus: Contested Identities and the Cultures of Higher Education in Britain*, Oxford University Press, Oxford.
- Smith Jonathan, 2016, *Multi-faith muddle: trends in managing prayer spaces at UK universities* [online], dostęp: 2.11.2023, <[https://www.academia.edu/27658595/Multi-Faith\\_Muddle\\_Trends\\_in\\_Managing\\_Prayer\\_Spaces\\_at\\_UK\\_Universities](https://www.academia.edu/27658595/Multi-Faith_Muddle_Trends_in_Managing_Prayer_Spaces_at_UK_Universities)>.
- Stubbs Benjamin, Sallee Margaret, 2013, *Muslim, Too: Navigating Multiple Identities at an American University*, *Equity & Excellence in Education*, t. 46, z. 4, s. 451–467.
- Tarlo Emma, 2010, *Visibly Muslim. Fashion, Politics, Faith*, Berg Publishers, London.
- The Times*, 2023, *World University Rankings 2024*, [online], dostęp: 14.11.2023, <https://www.timeshighereducation.com/world-university-rankings/2024/world-ranking>.
- Zielińska Katarzyna, 2018, *W walce o hegemonię?: religia w polskiej sferze publicznej na przykładzie debat sejmowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Zielińska Katarzyna, Zwierzdzyński Marcin, 2012, *Religious education in Poland*, w: Derek Davis, Elena Miroshnikova (red.), *The Routledge International Handbook of Religious Education*, Routledge, s. 264–271.

## **Institutional and normative conditions for the creation of prayer rooms for Muslims at Polish universities**

**Summary:** Spaces for people with special needs due to neurodiversity or cultural, including religious, differences have a long tradition at Western universities. These include rooms for tranquility, meditation or prayer. Taking into account the special needs of the growing number of students is an implementation of the principle of equal opportunities at universities. The purpose of this article is to assess the possibilities for Muslims studying at Polish universities to say prayers, and to diagnose how Polish universities respond to the demands for prayer rooms and the context in which these demands are placed. For the purpose of the article, a two-stage qualitative study was conducted. First, an exploratory study identified Polish universities with rooms for people with special needs, then semi-structured individual in-depth interviews were conducted with representatives of these universities. The survey found that most Polish universities have neither places of worship for one religion nor common spaces for religious purposes. The road to the creation of a room of silence or a meditation room at Polish universities usually begins with understanding and meeting the needs of people with disabilities, followed by neuroatypical people. Good practices of foreign universities play a big role in this context. As for prayer rooms for Muslims, except for two cases, no one at the universities raised such an issue.

**Keywords:** Prayer rooms, Muslims, Polish universities, special needs, quiet rooms, equity.





**Julitta Koćwin\***

Uniwersytet Wrocławski (Polska)

## PROWADZENIE BIZNESU Z PERSPEKTYWY TAOIZMU

**Streszczenie:** W artykule omówiono filozofię taoizmu pod kątem jej wpływu na etykę i podstawy prowadzenia biznesu jak i na rozwój gospodarczy, wykorzystując jako przykład dwie gospodarki: Hongkongu i Tajwanu. W artykule starano się znaleźć odpowiedź na pytanie jaka jest rola wartości taoizmu w biznesie i jaki mają one wpływ na rozwój przedsiębiorstwa i gospodarki? W tym celu wyjaśniono podstawowe idee taoizmu, które obejmują zasady *Tao*, *Te* i *Wu-wei* oraz jego podstawowe wartości. Konstatacja w jaki sposób taoizm wpływa na biznes, została dokonana poprzez analizę na ile zasady taoistycznej doktryny *Tao* odzwierciedlają się w działalności biznesowej współczesnej organizacji oraz jaki wpływ ma zarządzanie *Wu-wei* na sukces przedsiębiorstwa. Główny wniosek z badań sprowadza się do tego, że taoizm jest filozofią, która inspirowa ludzi do ciężkiej pracy, kształtuje określone postawy człowieka, który jest tolerancyjny, pracowity i przedsiębiorczy, stawiającego dobro wspólnoty ponad profity jednostki, co jest jednym z kluczowych czynników odnoszenia sukcesów w biznesie.

**Słowa kluczowe:** taoizm, daoizm, szkoła Huang-Lao, tao, Laozi.

### Wstęp

Obecnie na Zachodzie i w USA coraz częściej pojawiają się poglądy (społeczna odpowiedzialność biznesu – CSR), że działalność gospodarcza istnieje nie po to, by zarabiać pieniądze, ale po to by uczynić świat lepszym miejscem do życia. Od firm coraz częściej wymaga się nie tylko dostarczania dobrych produktów i usług, czy osiągnięcia zysków, ale także by robiły coś dla pracowników, klientów, środowiska i społeczeństwa. Takie poglądy już 2500 lat temu głosił Laozi, starożytny chiński filozof, założyciel filozoficznego taoizmu. Zbiór nauk filozoficznych taoizmu zawartych w jego pracy, pt. „Tao Te Ching” (zob. Laozi, 2006) wpłynął silnie na inne szkoły chińskiej filozofii i religii (Zu, 2019). Przez stulecia w Chinach, a także poza nimi, taoizm (czasem zapisywany jako daoizm) inspirował ludzi z różnych środowisk. Zasady tej filozofii zostały zastosowane do prowadzenia różnorodnych przedsiębiorstw i inwestowania.

\* Adres: dr inż. Julitta Koćwin, e-mail: julitta.kocwin@uwr.edu.pl, ORCID: 0000-0002-1128-3830.

Celem artykułu jest przedstawienie wpływu taoizmu na gospodarkę biorąc za przykład Specjalny Region Administracyjny Hongkong ChRL i Tajwan oraz uwidocznienie związków etyki filozofii taoistycznej z kulturą biznesową. Taoizm Hongkongu odziedziczył podstawowe tradycje taoizmu Chin kontynentalnych i rozwinął pewne cechy, które różnią się od taoizmu Chin kontynentalnych. W wyniku kilku zmian politycznych, jakie zaszły w Chinach kontynentalnych od czasów późnej dynastii Qing, a także wojen, konfliktów domowych i zniszczeń gospodarczych, w Hongkongu pod rządami kolonialnymi zachował się taoizm w pierwotnej swojej formie, a także nastąpił dalszy rozwój rytuałów taoistycznych. Ponadto grupa taoistyczna z Hongkongu rozwinęła się w organizację o nowoczesnych cechach, przyczyniając się do rozwoju kultury, edukacji, opieki społecznej i dobroczynności, założyła wiele szkół, klinik, domów opieki itp.

Na Tajwanie taoizm jest obecnie ważną religią, jest to też jedyna religia spośród wielu religii, która ma swoje święto zapisane w kalendarzu (1 stycznia jest Dniem Taoizmu w kalendarzu księżycowym). Taoizm przybył na Tajwan wraz z wczesnymi imigrantami Han. Było to społeczeństwo obywatelskie, które cieszyło się wysokim stopniem wolności religijnej od czasów dynastii Qing. Na początku japońskiej okupacji rząd japoński realizował politykę „zachowania starych zwyczajów”, co oznaczało nieingerowanie w tradycyjne religie. W późnym okresie, mimo wpływów japońskiej imperialistycznej polityki cywilizacyjnej taoizm nadal intensywnie rozwija się na całym Tajwanie. Z tego powodu te dwa regiony zostały wybrane jako przedmiot badań. Wzięto też pod uwagę fakt, że taoizm zachował tam swoją pierwotną formę.

W badaniach starano się znaleźć odpowiedź na następujące pytania:

- [1] Jaka jest rola wartości taoistycznych w biznesie?
- [2] Jak taoizm ugruntował etykę biznesu?

Celem ich jest weryfikacja przyjętej hipotezy zakładającej, że taoizm jest filozofią, która inspiruje ludzi do ciężkiej pracy, kształtuje określone postawy człowieka, który jest pracowity, przedsiębiorczy i przekłada dobro wspólnoty ponad profity jednostki, co stanowi jeden z kluczowych czynników odnoszenia sukcesów w biznesie. Biorąc za przykład dwa regiony: Tajwan i Hongkong, na ich podstawie można stwierdzić, że z jednej strony, są to podmioty profesjonalnie zarządzane, które określić można jako nowoczesne, z drugiej zaś, zachowały one wiele cech archaicznych (wywodzących się z filozofii z okresu V–I w. p.n.e.). Osiągnięty poziom rozwoju społeczno-gospodarczego jest m.in. efektem utrwalenia w świadomości społecznej systemu taoistycznych wartości oraz wdrożenia ich do praktyki życia gospodarczego. Oddziałują one na zarządzanie biznesem, wywierając presję na przestrzeganie przez przedsiębiorców wymaganej etyki i zachowań.

## 1. Taoizm w Hongkongu i na Tajwanie

Taoizm, jest jedną z najbardziej wpływowych filozofii na świecie, która najbardziej wyraziście przejawia się w różnych obszarach życia społeczno-gospodarczego mieszkańców Hongkongu i Tajwanu.

Prawo Hongkongu gwarantuje mieszkańcom wolność religijną. Większość ludzi nie deklaruje przynależności do konkretnej religii, ale praktykuje elementy różnych doktryn, z których najwięcej zwolenników mają buddyzm, taoizm i konfucjanizm. Doktryny te nie opierają się na wierze w jednego konkretnego boga, lecz na przestrzeganiu nauk „ojca duchowego”, z tego powodu są identyfikowane jako sposób postrzegania życia, który może współistnieć z innymi religiami (*About Hong Kong Religion*, 2023).

Jak wynika z sondażu przeprowadzonego w 2010 r. przez Taoistyczne Stowarzyszenie w Hongkongu, na terenie tego Specjalnego Regionu Administracyjnego ChRL jest ponad milion wyznawców i ponad 300 taoistycznych opactw i świątyń. Ustanowione w 1961 r. Stowarzyszenie, jest dobrowolną organizacją non-profit. Organizuje religijne, kulturalne i charytatywne działania promujące pisma taoistyczne i wartości moralne, jak np. coroczny *Dzień Taoizmu*, dla uczczenia urodzin Laozi, czy *Xia Yuan Festiwal*, tradycyjny chiński festiwal ludowy, podczas którego odbywają się wykłady z filozofii taoistycznej, lekcje muzyki i lekcje zdrowia *Tai Chi*. Usługi edukacyjne, społeczne i charytatywne obejmują prowadzenie ponad 40 szkół i przedszkoli oraz dofinansowanie szkolnictwa wyższego. Taoiści prowadzą również kliniki, domy opieki dla osób starszych, ośrodki opieki dla dzieci i centra usług społecznych (香港年報, 2017, s. 306).

Przewodniczący taoistycznego stowarzyszenia, Leung Tak-wah, podkreśla że jako religia taoizm uczy ludzi rozwijania *ośmiu moralności*<sup>1</sup>, dostarcza wskazówek i przypomina ludziom, że muszą być lojalni wobec swojego narodu, wierni swoim rodzinom, a także sprawiedliwymi i życzliwymi obywatelami (Cheung, 2015).

Mieszkańcy Tajwanu cieszą się całkowitą swobodą wyznania. Religia współczesnego Tajwanu jest przeważnie mieszkanką buddyzmu i taoizmu, 93% populacji identyfikuje się z tymi tradycjami. Tak jak w Hongkongu taoizm i konfucjanizm niekoniecznie są uważane za religie, ale raczej za filozofie lub sposoby życia (*Taiwanese Culture*, 2016). Grupy taoistyczne na Tajwanie anga-

<sup>1</sup> 8 cnót taoizmu obejmuje: (1) Nabożność synowską (dbałość i troskliwość o rodziców, nauczycieli, starszych); (2) Harmonię rodzeństwa (szanować innych); (3) Zaangażowanie (lojalność, wierność, poświęcenie); (4) Solidność (szczerłość, uczciwość, dotrzymywanie obietnic); (5) Przyzwoitość (uprzejmość, grzeczność, dobre maniery, dobre wychowanie); (6) Poświęcenie (odwaga czynienia tego co właściwe, czystość serca i intencji, bezinteresowność); (7) Honor (nieskazitelność, nieprzekupność, przyjmowanie tego, na co się zasłużyło i na co się zapracowało); (8) Poczucie wstydu (uczciwość, świadomość niegodnego działania i jego unikanie).

żują się w służbę humanitarną i przekazywanie w bardziej zrozumiały sposób filozoficznych podstaw taoizmu i różnych dyscyplin mających na celu promowanie zdrowia i oświecenia. W ciągu ostatniego półwiecza liczba świątyń taoistycznych na Tajwanie wzrosła z około 2400 do ponad 9400 (*The Republic of China Yearbook*, 2016, s. 270).

## 2. Taoizm

Stworzenie filozofii taoistycznej przypisuje się najczęściej Laozi, który żył na przełomie VII i VI wieku p.n.e. (Laozi, 2006, s. 132–133). Pierwsze wzmianki o Laozi można odnaleźć w „Zapiskach Historyka” Sima Qian (145/135–86 p.n.e.), słynnego historyka cesarskiego dynastii Han (206 p.n.e.–220 n.e.) z II w. p.n.e. (Kajdański, 2011, s. 152). „Tao Te Ching” autorstwa Laozi zawiera podstawowe idee taoizmu: *Dao* (lub *Tao*), *De* (lub *Te*) i *Wu-wei*. Przedstawia także poglądy Laozi na wiedzę i moralność, na sztukę rządzenia państwem oraz na rolę mędrca jako lidera (Ip, 2013, s. 939).

Filozofia *Dao* (czyli „droga”, chiński filozof Laozi jako pierwszy w nazwie światopoglądu posłużył się tym pojęciem), bazuje na dwóch podstawowych pojęciach: dualizmie opartym na dwóch uzupełniających się siłach *yin* i *yang*, które stale się zmieniają, oraz idei cyklicznie i relacyjnie zorganizowanego świata, który nie zna żadnego *telosu* (ostatecznego celu). *Dao* nie może zostać zmienione ani pokonane przez ludzką mądrość. Ponieważ nie możemy pokonać *Dao*, należy postępować zgodnie z własną drogą (Hennig, 2017).

Taoizm ma zapewniać człowiekowi szczęście w życiu doczesnym, oparte na „Zasadach Drogi Tao”:

1. Zasada *P'u*, to zasada naturalności wynikająca z pierwotnego przeznaczenia rzeczy. Każde zwierzę i roślina żyje zgodnie z tą zasadą, tzn. działa odruchowo, instynktownie odpowiednio do sytuacji.

2. Zasada *De*, oznacza że każda rzecz ma swoje naturalne przeznaczenie i powinna być używana zgodnie z nim.

3. Zasada *Wu-wei*, oznacza działanie w niedziałaniu. Zasada ta stanowi, aby poznać to co jest silniejsze (prawa natury) i się temu podporządkować, jeśli chce się żyć. Dzięki znajomości natury (czyli *De*) poszczególnych rzeczy człowiek może nie przemęczając się zbytnio, wykonywać mało pracy, ale dającej bardzo duże efekty (Należyty, 2005).

Co ciekawe taoistyczna idea *nie działania* pokrywa się z zachodnią koncepcją gospodarki rynkowej o *niewidzialnej ręce rynku*.

W pierwszych wiekach rozwijał się taoizm filozoficzny, nazywany nauką Huang Di (Żółty Cesarz, 2697–2597 p.n.e. lub 2674–2575 p.n.e.) oraz Laozi,

a następnie rozwinięty przez Zhuangzi (IV–III w. p.n.e.) (zob. Zhuangzi, 2009). Taoizm filozoficzny kładł nacisk na wolność, spontaniczność i łamanie wszelkich konwencji. Zwolennicy jego postulowali m.in. ograniczenie władzy i roli państwa do minimum.

Taoizm religijny powstał na przełomie II i III wieku n.e. z połączenia filozofii taoistycznej z wierzeniami ludowymi (mity) i magicznymi (alchemia) oraz technikami szamańsko-ekstazy. Z taoizmu filozoficznego przejął trzy elementy, tj.: naukę o *Tao* (w najbardziej mistycznej interpretacji); naukę o względności bytu i o możliwości długiego życia (aż do osiągnięcia nieśmiertelności) oraz zasadę *Wu-wei*, a także dualistyczną koncepcję pierwiastków: *yin* i *yang*, których wspólne uzupełnienie ustanawia podstawę harmonii świata. Twórcą taoizmu religijnego był Zhan Daoling (34–156 n.e.), który uważany jest również za pierwszego *t'ien-szy* (Niebiańskiego Nauczyciela). Najważniejsze znaczenie w taoizmie religijnym zajmuje nauka o długowieczności i nieśmiertelności.

Taoizm religijny ukierunkowany jest więc na zachowanie zdrowia, wydłużenie życia oraz zapewnienie pomyślności. Opiera się m.in. na kontroli oddechu, medytacji, ćwiczeniach, odpowiedniej diecie i postach. Poprzez dążenie do długowieczności i nieśmiertelności, taoizm przyczynił się do rozwoju medycyny i opieki zdrowotnej. Z sukcesem wykorzystywany jest w fizjologii, anatomii, psychologii, farmacji, itp.

Taoizm w przeciwieństwie do innych filozofii stawia na naukę i technologię. Takie nauki, jak: chemia, mineralogia, botanika, farmakologia wywodzą się z taoizmu. Taoistyczna alchemia stała się pionierem nowoczesnej chemii. Poszukując eliksiru na długowieczność zaczęto tworzyć różne mikstury, dzięki czemu rozwija się alchemia. Podczas takich eksperymentów wynaleziono m.in. proch czarny w IX w., proch strzelniczy (między 1044–1232 n.e.) (*Taoizm*, 2013). Matematyka taoistyczna dokonała wielkich osiągnięć w dziedzinie optyki, magnetyzmu, akustyki i astronomii. Wśród taoistycznych wynalazków znajduje się: kompas i typografia. Taoizm promował rozwój technologii wytapiania (metalurgia), postęp produkcji maszyn; przyczynił się do produkcji wina, cementu i pigmentu (道教, 2023). Związane są z nim również style walki i koncepcja *feng shui*. Do typowych praktyk taoistycznych należy medytacja, wróżbiarstwo, *Tai Chi* oraz czytanie i intonowanie pism świętych. Współcześnie taoizm jest wyznawany na Tajwanie i w Hongkongu oraz wśród wiejskiej ludności Chin.

### 3. Wpływ taoizmu na gospodarkę Chin w przeszłości

Celem taoizmu jest stworzenie świata *Da-Tong*, który odnosi się do świata harmonijnego i pokojowego. Ilekroć władca przyjmował doktrynę taoistycznej szkoły Huang-Lao (Kohn, 2012, s. 41), jako swoją wiodącą ideologię, gospodarka rozkwitała i panował pokój. Władcy feudalni często używali taoizmu do umacniania swoich rządów, np. Cesarz Qin Shi Huangdi (259–210 p.n.e.) i Cesarz Han Wudi (156–87 p.n.e.) gorliwie oddani magii i alchemii lub Cesarz Tang Zong (598–649) i Cesarz Song Tai Zu (960–976), którzy szanowali i wspierali taoizm (道教, 2023).

W historii Chin istnieje kilka dynastii, które osiągnęły świat *Da-Tong*. Za pierwszy złoty wiek Chin często uważa się okres panowania dynastii Han. Wielu cesarzy z tej dynastii, aby utrzymać pokój i dobrobyt sprawowało rządy w oparciu o starożytną filozofię Żółtego Cesarza i Laozi. Cesarz Han Wendi (202 p.n.e.–157 p.n.e.) wprowadził dynastię Han w okres dobrobytu i stabilności gospodarczej. Czasy panowania cesarza Han Wendi i jego syna cesarza Han Jinga (188–141 p.n.e.), określane są rządami Wen-Jinga. Okres ten znany jest z dobroci i gospodarności obu cesarzy, obniżenia podatków, pacyfizmu i ogólnej stabilności gospodarczej kraju. Rządy Wen-Jinga patronowały szkole Huang-Lao stosując politykę *nie działania* lub *Wu-wei* Laozi, który twierdził, że jeśli systemy administracyjne i prawne mają funkcjonować sprawnie, rządzący powinni w jak najmniejszym stopniu ingerować w gospodarkę. Cesarz Han Huidi (210 p.n.e.–188 p.n.e.) w okresie swojego panowania również praktykował myśl szkoły Huang-Lao, odwołując się do zasady *nie działania*, odbudował kraj, promował rozwój gospodarczy i kulturowy, tworząc stabilne społeczeństwo. Stabilność polityczna za panowania dynastii Han przyczyniła się do powstania traktów handlowych, zwanych później Jedwabnym Szlakiem, łączących Chiny z Imperium Rzymskim.

Cesarza Taizong (Li Shimin) z dynastii Tang uważa się za jednego z największych cesarzy w historii Chin. Jego *Era Panowania Zhenguan* jest uważana za złoty wiek w historii Chin. Był to okres polityki *Qingming*, tj. ożywienia gospodarczego i dobrobytu kulturowego. Cesarz Taizong m.in. doprowadził do stabilnej sytuacji w kraju, umocnił granicę i osiągnął idealną sytuację światowego zarządzania (贞之观治, 2023), to właśnie był świat *Da-Tong*.

Analizując chińską historię można stwierdzić, że zarówno dynastia Han (206 p.n.e.–220 n.e.), jak i Tang (618–690) zbudowały harmonię i stabilność społeczną na podstawie praktyk taoizmu.

Doktryna Huang-Lao ponownie stała się głównym nurtem filozoficznym w Północnej Dynastii Song (960–1127). We wczesnej dynastii Song kraj był rozdrobniony. Cesarz Song Taizu zjednoczył kraj, jednocześnie przeprowadza-

jąc reformy polityczne, gospodarcze i wojskowe tak, aby kraj osiągnął stabilną sytuację. Rządy Huang-Lao w okresie Taizu przejawiały się głównie w dokończeniu i reformowaniu różnych systemów tak, by stworzyć trend przyczynowy i osiągnąć rządzenie przez *brak działania* (刘固盛, 2020). Cesarz Renzong (1022–1063), uważany jest za najbardziej reprezentatywnego cesarza, jego rządy nazwano rządami pokoju przez ludzi jego epoki i późniejsze pokolenia. Według legendy okres pierwszych 27 lat panowania cesarza znany był jako *Era Trzech Obfitości*. Cesarz Song Renzong zapewnił pokój i dobrobyt dynastii, pod jego rządami kraj dobrze prosperował a społeczeństwo było zamożne (北宋时期黄老思想的兴盛, 2021).

Taoizm zanikł w czasach dynastii Ming, a jego wpływ na klasę rządzącą był znacznie mniejszy niż w czasach dynastii Tang i Song (中央政府门户网站, 宗教局, 2005).

Taoizm ludowy często stawał się też ideologiczną bronią i organizacyjną formą powstań chłopskich, od pierwszego powstania Żółtych Turbanów w latach 184–189 pod koniec dynastii Han, do następnych, tj.: powstania Li Hong z wschodniej dynastii Jin w roku 370, powstania Czerwonych Turbanów wzniesionego przez sektę Białego Lotosu w latach 1351–1368 w późnej dynastii Yuan i powstania bokserów w późnej dynastii Qing w latach 1899–1901 (道教, 2023).

Taoizm jest filozofią, która kładzie nacisk na życie w harmonii i jedności z *Tao* (zasadami natury). Taoistyczna myśl o harmonii między *yin* i *yang* implikuje dialektyczny tryb myślenia narodu chińskiego. W historii Chin porzucenie i zakazanie duchowości w kulturze konfucjanizmu, taoizmu lub buddyzmu powodowało niepokoje społeczne i dysharmonię, przyczyniło się także do upadku rządów dynastii Qin (221–207 p.n.e.), podobnie abdykacja pierwszego cesarza Tang Gaozu (618–626) na rzecz drugiego syna Li Shimin była spowodowana zdziśiatkowaniem przez Gaozu taoistycznych i buddyjskich duchownych. Ta reguła harmonii i dysharmonii *yin* i *yang* jest powtarzającym się wzorem w historii Chin (Wong, Neck, McKenna, 2013, s. 5).

#### 4. Doktryna taoizmu we współczesnej gospodarce

Szybko rozwijający się sektor biznesu w Hongkongu wywołuje międzynarodowe zainteresowanie, gdyż azjatyckie firmy kontrastują z zachodnimi ze względu na odmienne wartości kulturowe i etyczne. Tajwan, z kolei znany jest z zaawansowanych technologii. Sukces gospodarczy osiągnął dzięki dobrej infrastrukturze oraz wspierającemu zapleczu na uczelniach technologicznych. Uniwersytety współpracują z różnymi firmami, a nauka jest łączona z biznesem, co pozwala zarabiać jak najwięcej na jej osiągnięciach. Pomimo, że wielu

przedsiębiorców przyjęło zachodnie praktyki prowadzenia biznesu, wpływ chińskiej filozofii taoistycznej nadal jest silnie obecny we współczesnym biznesie w obu regionach.

#### 4.1. Mistycyzm w biznesie

Mimo że Hongkong jest nowoczesny, pewne rzeczy, takie jak taoistyczna koncepcja *feng shui*, są wciąż praktykowane. Mistrz *feng shui* jest prawie zawsze zapraszany na konsultacje oraz proszony o pomoc przy projektach budowlanych w Hongkongu i na Tajwanie. Mistrz poddaje obiekt dokładnemu badaniu duchowemu, ustalając, czy jest on w harmonii z naturą i siłami nadprzyrodzonymi. Przesady są także traktowane poważnie, np. bardzo trudno znaleźć w budynku piętro o numerze 4, ponieważ słowo to w języku kantońskim brzmi podobnie jak „umrzeć” (Lorenz, 2007).

Wielu Taoistów angażuje się w kulturę fizyczną ukierunkowaną na dobre samopoczucie i kontemplację jak ćwiczenia oddechowe *qigong* (starożytna sztuka odnowy biologicznej obejmująca szereg technik ruchu i relaksacji) czy *Tai Chi*. W Hongkongu sztuki walki są popularną formą rozrywki lub ćwiczeń.

W świątyniach taoistycznych w Hongkongu czczonych jest ponad 1000 bogów, którzy mogą zapewnić sukces na egzaminach, szczęście w miłości i oczywście, bogactwo osobiste (Lorenz, 2007). Taoiści biznesmeni często proszą o usługi w ważne święta, udają się do świątyni aby znaleźć pomoc w rozwiązaniu problemów, np. przed spotkaniem biznesowym, wynajmują taoistę, by przyszedł odprawić rytuał do ich domu, czy firmy (Johnson, 2010).

Do bogów szczególnie czczonych przez Taoistów na Tajwanie należy Nefrytowy Cesarz i Guan Gong (Religions in Tajwan, 2023).

#### 4.2. Znaczenie zasady *Wu-wei* w biznesie

Taoistyczną strukturę systemu wiedzy można podzielić na *zrób to sam* i *nie rób nic* zgodnie z logiką „Tao Te Ching”, autorstwa Laozi. Metoda *zrób to sam* polega na zrobieniu czegoś z niczego, wykorzystaniu zasad i mądrości taoizmu do kreowania osiągnięć i budowania kariery.

W dziedzinie konkurencji biznesowej słynne zdanie Sima Qian “天下熙熙，皆为利来，天下攘攘，皆为利往” oznacza, że ludzie na świecie gromadzą się ze względu na swoje interesy i podążają swoją własną drogą ze względu na te interesy. Współczesny przedstawiciel taoizmu, Haier Zhang Ruimin, zwraca uwagę, że przedsiębiorstwa powinny najpierw szukać okazji, a potem zysku. Dlatego taoistyczny biznes koncentruje się na znalezieniu potencjalnej drogi.



Z kolei *nie rób nic* lub inaczej *brak działania* jest niczym innym, jak podążaniem za trendem i powstrzymaniem się od nieroztropnych działań (道商, 2023). Z punktu widzenia taoizmu *brak działania* to jedna z kluczowych zasad – zasada *Wu-wei*. Ale *Wu-wei* nie oznacza „nic”, oznacza nie podejmowanie sztucznego działania, lecz zezwalanie, aby rzeczy naturalnie obrały swój kurs (Ip, 2013, s. 940, 945–946).

*Wu-wei* powinna być celem firmy, przyjętym do oceny, jakie działania są niezbędne, a jakie nie, gdyż cel definiuje to, *co robisz, a czego nie*. Bez celu nie ma podstaw, w oparciu o które podejmuje się decyzje, przeznaczają się czas i wykorzystuje zasoby. Wówczas dokonuje się wyborów na podstawie okoliczności, presji i nastroju (Zu, 2019). Zgodnie z tym istnieją dwa podstawowe wybory w życiu: zaakceptować istniejące warunki lub przyjąć odpowiedzialność za ich zmianę. Taoistyczna formuła sukcesu brzmi: „Sukces jest sumą przygotowania i możliwości” (Kotelnikov, b.r.).

### 4.3. Znaczenie *yin* i *yang* w biznesie

Symbole *Tao*, *yin* i *yang*, oznaczają że rzeczywistość składa się z relacji między przeciwieństwami oraz przeciwstawnymi zasadami.

Gdyby dwie przeciwności *yin* i *yang* reprezentowały pracę (*yin*) i odpoczynek (*yang*), kultura produktywności stwierdziłaby, że odpoczynek jest tylko środkiem do pracy. Taoizm wyraża opinię, że lepiej jest zamknąć biuro na jakiś czas niż udawać pracę. Kiedy będziemy zmuszać się do pracy, w sytuacji gdy powinniśmy odpocząć, taka praca będzie nieskuteczna i nieefektywna (*Don't be productive*, 2015).

### 4.4. Tao jako cel przedsiębiorstwa

W ekonomii cel jest głównym powodem istnienia firmy, trafny cel działalności przedsiębiorstwa napędza organizację i pomaga budować jej trwałą przewagę konkurencyjną. W tym sensie cel jest podobny do *Tao*, centralnej koncepcji taoizmu. Współcześnie *Tao* jest celem, do którego jednostki powinny dążyć w życiu i pracy. Celem nie jest jedynie zarabianie pieniędzy, ale uczynienie świata lepszym miejscem do życia. Ilekroć zarabianie pieniędzy staje się głównym celem firmy, przestają liczyć się potrzeby klientów i często jest to początek spirali spadkowej.

Laozi w „*Tao Te Ching*” zidentyfikował trzy klucze dla skutecznych liderów, tj.: znajomość celu (dlaczego?), maksymalizacja potencjału zasobów (co?) i inwestowanie w siłę ludzi (jak?). Kierujący się celami (skuteczni liderzy) muszą zrozumieć różnicę między funkcją pracy a celem pracy, a także zaszczerpić poczucie celu w swojej pracy i działać zgodnie z nim. Kompetentny lider musi

mieć cel i być skutecznym w tym, co robi (robić rzeczy dobrze), a następnie skutecznie (efektywnie) wykonywać to, co chce osiągnąć (robić rzeczy we właściwy sposób). Laozi odkrywa cel i podstawowe wartości we wzorcu zachowania. Wzór zachowania jest kształtowany przez tożsamość wartości i przeznaczenie. Różne wartości i cele prowadzą do różnych wzorców zachowań. Wartości określają kim jesteśmy, co reprezentujemy i jak się zachowujemy. Różne wartości prowadzą do różnych celów, a różne cele prowadzą do różnych wyników. Zatem najczęstszą przyczyną sukcesu lub porażki organizacyjnej są podstawowe zasady, w oparciu o które działa lider biznesu (Zu, 2019).

#### 4.5. Taoistyczny lider

Taoistyczny przywódca jest gotów pomagać i służyć innym, ale nigdy nie bierze uznania na siebie, nie dominuje i nie kontroluje innych. W różnych badaniach popiera się przemysłenia Laozi. Przykładowo, z przeprowadzonych badań działalności wolontariatu w Hongkongu wynika, że przedsiębiorstwa, które angażują swoich pracowników w usługi wolontariackie, mają lepszy profil firmy i wizerunek, a także silniejsze relacje ze społecznością. Pracownicy ich mają wyższe morale pracy oraz poczucie ducha zespołowego i jedności, co w sumie stanowi kluczowe czynniki sukcesu w biznesie (企業義工隊, 2019).

Skuteczni liderzy nie tylko rozumieją swoje mocne strony, ale są w stanie inwestować w mocne strony innych. Skuteczne przywództwo zawiera się w trzech istotnych zasadach: (1) każdy jest cenny; (2) nikt nie jest wystarczający; oraz (3) wszyscy są potrzebni do trwałego sukcesu organizacji.

Doświadczenie życiowe potwierdza, że prawie wszystkie osoby, które osiągnęły wysoki poziom osobistego i zawodowego sukcesu, mają silne poczucie samoświadomości. Prowadzenie innych zaczyna się od kierowania sobą i oceny siebie, zanim oceni się innych. Jeśli chcemy odnieść sukces musimy skupić się na tym co istotne w życiu, wziąć odpowiedzialność za nasze działania i zachowania oraz możliwe konsekwencje naszych decyzji. Samoświadomość pozwala nam być bardziej bezinteresownymi, lepiej współpracować i wspierać innych. Z kolei skuteczna samokontrola (dyscyplina) pozwala skupić się na właściwych rzeczach. Trzeba być świadomym, że wszystko, co robimy i myślimy, wpływa na ludzi w naszym życiu, a ich reakcje z kolei wpływają na innych, ponieważ wszyscy jesteśmy połączeni i współzależni we wszechświecie (efekt fali) (Zu, 2019; Hennig, 2017).

Rozwijanie harmonii w biznesie identyfikowane jest jako pierwszy krok w kierunku transformacji biznesowej zarządzania produktywnością pracowników, jest ona postrzegana jako mechanizm zwiększający wydajność pracowników (Wong, Neck, McKenna, 2013, s. 2–3).

#### 4.6. Taoistyczna zasada „od kołyski do kołyski”

Jednym z innowacyjnych pomysłów, wywodzących się z taoizmu, jest koncepcja *od kołyski do kołyski*. Rozwiązanie to polega na zmianie tradycyjnego wzornictwa przemysłowego, tak aby producenci mogli efektywnie przetwarzać stare produkty w celu wytworzenia nowych (從搖籃到搖籃, 2009).

W zielonym przemyśle technologia na Tajwanie stanowi międzynarodowy model oraz praktykę najlepszej ochrony środowiska. Tajwan jest pierwszym krajem na świecie, który stosuje podejście *od kołyski do kołyski* do ogólnego planowania, np. port przemysłowy Mailiao. Port zdominowany jest przez rafinerie, zakłady chemiczne i elektrownie i opiera się na koncepcji niskiego zanieczyszczenia i niskiej emisji odpadów. Ta strefa przemysłowa ma znacznie mniejszy wpływ na zanieczyszczenie powietrza i jest bezpieczniejsza niż inne strefy przemysłowe tej samej skali.

Strategia Tajwanu obejmuje nowe perspektywy wzornictwa przemysłowego, tak aby fabryki i obszary przemysłowe stały się jak najbardziej samowystarczalne, zmniejsza się ilość odpadów, przeprojektowuje produkty, stosuje recykling zasobów i ponowne wykorzystanie, spalanie w celu zmniejszenia ilości odpadów powstających na wysypiskach. Pozostałości i popioły ze spalania odpadów są wykorzystywane jako źródła w projektach rekultywacji w celu zwiększenia powierzchni gruntów lub jako materiały do wypełniania dróg po oczyszczeniu. W ciągu ostatnich kilku lat Tajwan aktywnie promował redukcję odpadów. W 2013 r. średnia produkcja odpadów na mieszkańca została zmniejszona do 0,9 funta. W maju 2013 r. Hongkong zaproponował szereg planów zmniejszenia średniej ilości odpadów na mieszkańca z 1,27 funta (2011 r.) do 0,8 funta do 2022 roku (返璞歸真的台灣, 2023).

#### Zakończenie

Zaprezentowana w artykule homogenizacja kulturowa społeczności Hongkongu i Tajwanu, (tj. proces łączenia tradycyjnych wartości azjatyckich z wpływami kultury zachodniej) stanowi współczesny kulturowy komponent ich tożsamości oparty na fundamentach dziedzictwa historycznego, a także wzorów politycznych i ma przemożną siłę oddziaływania na postawy biznesowe oraz sukcesy gospodarcze obu podmiotów polityczno-gospodarczych.

Dominująca na tym obszarze myśl filozoficzna konstytuująca charakter biznesowych relacji i zachowań społecznych z uwagi na żywotność, ustawiczność, centralność, charakter i specyfikę, a nawet swoisty kult stanowi ważną perspektywę badawczą. Poznanie myśli filozoficznej oraz wielowiekowej tra-

dycji intelektualno-kulturowej mieszkańców Hongkongu i Tajwanu umożliwiło wyartykułowanie przyjętej hipotezy oraz pozwoliło na jej pozytywne potwierdzenie w heurystycznej analizie uwzględniającej szereg podstawowych założeń, struktur, właściwości i uwarunkowań, które cechują obie społeczności oraz systemy społeczno-gospodarcze obu podmiotów politycznych.

Badania zrealizowane zgodnie z podejściem interpretacyjnym metodologią studium przypadku potwierdziły, że uwarunkowania kulturowe determinują rynkowe zachowania biznesmenów, a także kształtują określone postawy społeczeństwa. Aktualnie w międzynarodowej konkurencji w globalnej gospodarce światowej coraz większe znaczenie przypisuje się ponownie różnicom kulturowym oraz determinantom zależnym od kultur narodowych, na co wskazuje okres walki z pandemią. Tezę tę potwierdziły wcześniej najbardziej konkurencyjne gospodarki światowe, tzw. *azjatyckich tygrysów*, m.in. Hongkongu i Tajwanu, których homogenizacja kulturowa jest źródłem sukcesów ekonomicznych, w których przestrzegane są tradycyjne wartości.

## Bibliografia

- About Hong Kong Religion, Temples, Deities and Traditions*, 2023, w: *Hong Kong Traveller* [online], dostęp: 28.06.2023, <<https://www.hong-kong-traveller.com/hong-kong-religion.html>>.
- 北宋时期黄老思想的兴盛, 2021, [online], dostęp: 08.07.2023, <<http://www.xuewenlunwen.com/zylw/zhexue/10677.html>>.
- Cheung Tony, 2015, *Divided Hong Kong needs traditional Taoist values, says religion's leader in city*, w: *South China Morning Post* [online], dostęp: 28.06.2023, <<http://www.scmp.com/news/hong-kong/education-community/article/1864038/divided-hong-kong-needs-traditional-taoist-values>>.
- 從搖籃到搖籃, 2009年3月16日, [online], dostęp: 09.07.2023, <<http://skygene.blogspot.com/2009/03/cradle-to-cradle.html>>.
- 道教, 2023, [online], dostęp: 28.03.2023, <<https://baike.baidu.com/item/道教>>.
- 道商, 2023, [online], dostęp: 29.03.2023, <<https://baike.baidu.com/item/道商>>.
- Don't be productive: Lessons from my Taoist experiment*, (07.10.2015), w: *The Ancient Wisdom Project* [online], dostęp: 29.03.2023, <<https://theancientwisdomproject.com/2015/10/dont-be-productive-lessons-from-my-taoist-experiment/>>.
- 返璞歸真的台灣 – 應用搖籃到搖籃方法的典範 by 綠能小學堂, 2023, [online], dostęp: 09.07.2023, <[https://www.c2cplatform.tw/news\\_detail.php?cID=3&Key=33](https://www.c2cplatform.tw/news_detail.php?cID=3&Key=33)>.
- Hennig Alicia, 2017, *How Daoism can make a difference in business*, w: *LSE Business Review* [online], dostęp: 28.06.2023, <<http://blogs.lse.ac.uk/businessreview/2017/04/27/how-daoism-can-make-a-difference-in-business/>>.
- Ip Po-Keung, 2013, *Philosophical and Religious Foundations of Business Ethics*, Publisher: Springer, Daoism and Business Ethics, Part 14 Eastern Cultural, w: *Handbook of the philosophical foundations of business ethics*, Chapter: 47.
- Johnson Ian, 2010, *The Rise of the Tao*, w: *The New York Times Magazine* [online], dostęp: 28.06.2023, <<https://www.nytimes.com/2010/11/07/magazine/07religion-t.html>>.
- 企業義工隊, 2019, [online], dostęp: 02.04.2019, <[http://www.volunteering-hk.org/tc/aboutvs/jv\\_corp\\_team](http://www.volunteering-hk.org/tc/aboutvs/jv_corp_team)>.

- Kajdański Edward, 2011, *Chiny, Leksykon*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Kohn Livia, 2012, *Taoizm. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: Kraków.
- Kotelnikov Vadim, [b.r.], *The Tao of Business Success*, w: *Breakthrough e-Coach* [online], dostęp: 29.03.2023, <[http://www.1000ventures.com/business\\_guide/tao\\_business.html](http://www.1000ventures.com/business_guide/tao_business.html)>.
- 刘国盛: 论北宋的 黄老思想, 2020, [online], dostęp: 09.07.2023, <<http://www.aisixiang.com/data/123210.html>>.
- Laozi, 2006, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Lorenz Andreas, 2007, *Yin and Yang The Influence of Taoism in Communist China*, w: *Spiegel International* [online], dostęp: 28.06.2018, <<http://www.spiegel.de/international/spiegel/yin-and-yang-the-influence-of-taoism-in-communist-china-a-465055.html>>.
- Należyty Jan, 2005, *Filozofia Tao*, w: *Racjonalista.pl* [online], dostęp: 10.06.2023, <<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,3406>>.
- Religions in Tajwan*, 2023, w: *Life of Taiwan* [online], dostęp: 10.04.2023, <<https://lifeoftaiwan.com/about-taiwan/religion/>>.
- Taiwanese Culture, Religion*, 2016, w: *Cultural Atlas* [online], dostęp: 29.03.2023, <<https://culturalatlas.sbs.com.au/taiwanese-culture/taiwanese-culture-religion#taiwanese-culture-religion>>.
- Taoizm*, 2013, w: *Religie Świata* [online], dostęp: 27.04.2023, <<https://www.religie.424.pl/taoizm,3182,article.html>>.
- The Republic of China Yearbook* 2016, Department of Information Services, Executive Yuan, Republic of China (Taiwan).
- Wong Sun San Peter, Neck Philip Arthur, McKenna Bernard, 2013, *Spiritual Wisdom of Taoism in Business: through the lens of interpretation realism in a Cisco end-to-end case study*, “SMS VARANASI”, vol. 6, no. 1.
- 贞观之治 (唐太宗统治下的治世, 2023, [online], dostęp: 19.04.2023, <<https://baike.baidu.com/item/贞观之治/13362>>.
- 中央政府门户网站, 宗教局, 2005, *中国道教历史及其主要派别*, [online], dostęp: 09.07.2023, <[http://www.gov.cn/guoqing/2005-06/23/content\\_2582718.htm](http://www.gov.cn/guoqing/2005-06/23/content_2582718.htm)>.
- 香港年報, 2017, *宗教和風俗*, 目錄21, 香港的別行政區 HKSAR, (Hong Kong Yearbook, Government Bookstore).
- Youlan Feng, 2001, *Krótką historią filozofii chińskiej*, Derek Bodde (red.), Michał Zagrodzki (tłum.) Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa.
- Zhuangzi, 2009, *Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, Wydawnictwo ISKRY: Warszawa.
- Zu Liangrong, (2019), *Purpose-driven leadership for sustainable business: From the Perspective of Taoism*, *International Journal of Corporate Social Responsibility*, vol. 4, Article number: 3, [online], dostęp: 29.03.2023, w: *International Journal of Corporate Social Responsibility* [online], dostęp: 7.02.2019, <<https://jcsr.springeropen.com/articles/10.1186/s40991-019-0041-z>>.

## Running a business from a Taoist perspective

**Summary:** The article discusses the philosophy of Taoism in terms of its impact on ethics and the basics of doing business, as well as on economic development, using two economies as examples: Hong Kong and Taiwan. The article tried to find an answer to the question: what is the role of Taoist values in business and what impact do they have on the development of the enterprise and the economy? For this purpose, the basic ideas of Taoism, which include the principles of “Tao”, “Te” and “Wu-wei”, and its core values are explained. The statement on how Taoism influences business was

made by analyzing to what extent the principles of the Taoist doctrine of “Tao” are reflected in the business activities of modern organizations, and how the management of “Wu-wei” affects the success of the enterprise. The main conclusion from the research is that Taoism is a philosophy that inspires people to work hard, shapes specific attitudes of a person who is tolerant, hard-working and enterprising, putting the good of the community above the profits of the individual, which is one of the key factors for achieving success in business.

**Keywords:** Taoism, Daoism, Huang-Lao school, Tao, Laozi.

Przemysław Artemiuk\*

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska)

## WYBRANE MOTYWY CHRYSOLOGICZNE W *EXPOSITIO SYMBOLI APOSTOLORUM* JANA Z KWIDZYNA

**Streszczenie:** *Expositio Symboli Apostolorum* to dzieło Jana z Kwidzyna stanowiące wyjątkowe źródło późnośredniowiecznej teologii. Celem niniejszego artykułu jest odnalezienie kluczowych motywów chrystologicznych zawartych w „Wykładzie Symbolu Apostolskiego”, ich prezentacja i analiza. Sformułowane w ostatniej części artykułu wnioski są próbą scharakteryzowania chrystologii uprawianej przez Jana z Kwidzyna ze szczególnym odniesieniem do jej współczesnej postaci fundamentalnoteologicznej.

Chrystologia Jana z Kwidzyna jest uwarunkowana tematyką *Credo*. Poszczególne artykuły stanowią ramy dla prowadzonych przez kwidzyńskiego teologa analiz, przybierających postać uzasadnienia bądź apologii. Wydobywając z komentarzy wątki chrystologiczne, nietrudno zauważyć, jak różni się wykład mistrza Jana od współczesnej chrystologii zarówno dogmatycznej, jak i fundamentalnej. Średniowieczny teolog prowadzi bowiem analizy chrystologiczne na marginesie komentarzy. Dlatego chrystologia ta nie ma postaci całościowej, ale jest skoncentrowana na motywach obecnych w „Wyznaniu wiary”.

Motywy chrystologiczne obecne w *Expositio Symboli Apostolorum* Jana z Kwidzyna pozwalają zdefiniować tę postać chrystologii jako głęboko biblijną, integralną, sięgająca do metody scholastycznej, przywołującą takich doktorów Kościoła jak św. Augustyn czy św. Tomasz, a także posiadającą wyraźną orientację soteriologiczną.

**Słowa kluczowe:** Jan z Kwidzyna, Biblia, chrystologia, soteriologia, teologia fundamentalna.

### Wstęp

*Expositio Symboli Apostolorum* – dzieło Jana z Kwidzyna (1343–1417), katolickiego teologa i zarazem zakonnika krzyżackiego (zob. Borzyszkowski, 1997, kol. 913–914; Mentzel-Reuters, 2006, s. 157–175; Kaliszuk, 2010, s. 1081; Glauert, 2021, s. 515–523), powstało najprawdopodobniej w Kwidzynie między rokiem 1399 a 1401 (zob. Karczewski, Parzych-Blakiewicz, 2023, s. 3–5). Oryginał jest przechowywany do dzisiaj w Bibliotece Gdańskiej Pol-

\* Adres: ks. prof. ucz. dr hab. Przemysław Artemiuk, e-mail: artemiukprzemek@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5337-0329.

skiej Akademii Nauk (zob. Johannes Marienwerder, Ms 1977). Przekładu dzieła dokonał bp Julian Wojtkowski. Autorzy wstępu do „Wykładu” zauważają, że obecna publikacja manuskryptu jest wydarzeniem szczególnym przynajmniej z kilku powodów. Po pierwsze, otrzymujemy całość tekstu łacińskiego dzieła oraz jego przekład na język polski. Po drugie, dzięki tej edycji zyskujemy dostęp do teologii, która odgrywała istotną rolę do końca XV wieku, o czym świadczy chociażby streszczenie „Wykładu” dokonane przez Konrada Dinckmuta z Ulm w 1485 roku. Po trzecie, publikacja otwiera nowe możliwości badawcze w kontekście studiów nad późnośredniowieczną teologią. Po czwarte, zyskujemy dostęp nie tylko do poglądów mistrzów czeskiej teologii przedhusyckiej, takich jak Konrad Waldhauser, Jan Milicz z Kromieryża, Maciej z Janowa, Henryk Totting z Oyty, Mateusz z Krakowa czy Konrad ze Słotowa, do których należał Jan z Kwidzyna, ale również jego myśl rzuca światło na drogę duchową Doroty z Mątów, mistyczki pomezkańskiej, której kult kwidzyński teolog propagował.

Dzieło Mistra Jana stanowi wyjątkowe źródło późnośredniowiecznej teologii, które domaga się dostrzeżenia i analizy (zob. D’Onofrio, 2010, s. 407–573; Ansorge, 2021, s. 221–242). Celem niniejszego artykułu jest odnalezienie kluczowych motywów chrystologicznych zawartych w „Wykładzie Symbolu Apostolskiego”, ich prezentacja i analiza. Sformułowane w ostatniej części artykułu wnioski będą próbą scharakteryzowania chrystologii uprawianej przez Jana z Kwidzyna ze szczególnym odniesieniem do jej współczesnej postaci fundamentalnoteologicznej (zob. Karczewski, 2021, s. 329–346; 2022, s. 241–260).

## Wcielenie i Narodzenie

Artykuł drugi komentarza Jana z Kwidzyna rozpoczyna się od następującej kwestii: „po upadku człowieka konieczny był lek, aby człowiek został odkupiony przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, *Pośrednika między Bogiem i ludźmi*, który nie zostałby wcielony, jak pobożnie się wierzy, gdyby człowiek nie upadł” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 93; zob. Salij, 2020, s. 45–344). Grzech zatem spowodował wcielenie, zgodnie z przywołanymi przez Mistra słowami św. Augustyna: „usuń chorobę, a nie będzie żadnej potrzeby lekarstwa” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 93).

Tajemnica Wcielenia nie dokonała się bezpośrednio po upadku człowieka (zob. Knapp, 2009, s. 18–28; Misiarczyk, 2000b, s. 41–70). Odstęp czasowy Jan z Kwidzyna uzasadnia w następujący sposób: „Skoro więc dobrodziejstwo Wcielenia jest najdroższe, powinno być najpierw długo przed i po Prawie utęsknione i wypatrywane, nim wyświadczone” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 103–104).



Ponadto, „ponieważ wiara w nie była wzniosła i głęboka, dlatego trzeba było, by najpierw wierzone było z wiarą najmocniejszą a miłowane miłością najgorętszą, jako tajemnica ukryta i najbardziej zbawienna” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 104). Czas oczekiwania na przyjście Chrystusa, wyjaśnia Jan, wypełniły świadectwa proroków i głosy świętych, które przygotowały ludzkość oraz wzbudziły w niej tęsknotę za zbawieniem. Wcielenie nie mogło jednak dokonać się zbyt późno, ponieważ „wypadało Zbawicielowi świata wprowadzić czas lekarstwa, między czasem choroby, a czasem sądu, by wypatrując nie załamali się z utrapienia, albo od wiary w tę obietnicę nie odpadli” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 104). Wcielenie zatem, podkreśla kwidzyński teolog, ma wymiar zbawczy, czyli soteriologiczny. Jan nazywa je Uczłowieczeniem. I dokonało się ono w następujący sposób: „Skoro przez Boga posłany został anioł Gabriel, jak mowa w pierwszym rozdziale Łukasza, i Maryja Panna uwierzyła oraz Matką tak wielkiego Syna być zapragnęła i zgodziła się, wtedy Duch Święty zstąpił na nią, uświęcił ją i zapłodnił, wynosząc i krzepiąc jej moc, że dziewica mogła być płodna. W chwili tej ukształtował ciało z najczystszej krwi Maryi Panny, lub jak inni mówią «wilgotności», i w tej samej chwili dusza została złączona z ciałem ukształtowanym, a tych dwoje: ciało i dusza, razem złączone, zaraz zjednoczone zostały z Bóstwem i Osobą Syna Bożego, do której Wcielenie było skierowane” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 104–105).

Tajemnica Wcielenia chociaż zwykle jest łączona z Duchem Świętym, to należy widzieć w niej działanie całej Trójcy (zob. Misiarczyk, 2000a, s. 21–40). Mistrz Jan podkreśla, że „dzieła Trójcy na zewnątrz są niepodzielne” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 105). Jest zatem w tej tajemnicy i Duch i Ojciec i Syn, ponieważ „nie on [czyli Duch] sam tego dokonał, lecz dla znaczenia najwyższej miłości, z której dokonało się Wcielenie, czyli uczłowieczenie Chrystusa, bo on jest miłością Ojca i Syna” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 105). Ponadto, nie można zapomnieć o Świętej Dziewicy, która „poczęła ciało ożywione duszą, zjednoczone z Synem Boga w jedności Osoby, w żaden sposób nie podlegające grzechowi, lecz całkiem święte i niepokalane” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 105). Dlatego Maryję określa się Matką Boga. „Nie tylko poczęła ciało ożywione duszą, lecz także poczęła i urodziła Syna Bożego” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 105–106).

Jan z Kwidzyna, wyjaśniając tajemnicę Wcielenia, zwraca uwagę na fakt zjednoczenia dokonujący się w niej. Stwierdza: „w tym zjednoczeniu natury ludzkiej i Boskiej dane zostało duszy Chrystusa, że zaraz miała pełnię łaski w woli, pełnię wiedzy i mądrości w umyśle, oraz pełnię zasługi w czynie i skutku. Bo zaraz w chwili poczęcia Chrystusa, Chrystus zasłużył sobie wszystko, co mógł zasłużyć dla siebie i nie mógł potem postępować w świętości, ponieważ od samego początku był Najświętszy” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 106). I dalej wyjaśnia: „również w tej samej chwili poczęcia dokonało się tak wielkie zjed-

noczenie dwóch natur, mianowicie Boskiej i ludzkiej, że cokolwiek rzekło by się o Synu Bożym, powiedziane byłoby też o Synu Człowieczym i odwrotnie, z nielicznymi wyjątkami, w których zawiera się jakaś sprzeczność, jak: »zaczynać«, »wcielić« itd.» (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 106). Kwidzyński teolog dostrzega we Wcieleniu obecność trojakiej mocy: wrodzonej, która dała tworzywo, dalej wlanej w łono Maryi, przyspasabiającej ją do poczęcia oraz niestworzonej, która wszystko uczyniła. I podkreśla, że „natura Boska jest w Synu zjednoczona z człowieczeństwem i jest wcielona, chociaż nie stała się ciałem” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 107).

Według Jana z Kwidzyna narodzenie Syna Bożego jest potrójne. Pierwsze to boskie i wieczne, „którym rodzi się w wieczności z Ojca bez matki” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 108). Drugie – ludzkie. „Dokonuje się w czasie z Maryi Dziewicy bez boleści” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 108) i bez udziału ojca ziemskiego. Trzecie narodzenie dokonuje się w duszy człowieka na sposób duchowy, zgodnie ze słowami Mt 12,50 – *Kto by spełnił wolę Ojca mego, ... ten jest bratem moim i siostrą oraz matką*. W trzecim rodzaju Syn poczynany jest „przez uczucie i umysł, przez skutek rodzi się, a przez postępowanie jest karmiony” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 108). Maryja, co podkreśla Mistrz Jan, „będąc Dziewicą poczęła, Dziewicą porodziła, i po narodzeniu Dziewicą pozostała” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 108). Argumentację za dziewictwem Maryi teolog z Kwidzyna odnajduje w Piśmie Świętym (argumentacja z Pisma): *Oto Panna pocznie i porodzi syna* (Iz 7,14); *Ta brama zamknięta będzie, nie będzie otworzona i mąż nie wejdzie przez nią, bo Pan Bóg izraelski wszedł przez nią i będzie zamknięta na wieczność* (Ez 44,2) oraz w tradycji (św. Augustyn, św. Tomasz; zob. Andrzejuk, 2022, s. 151–162; Salij, 2020, s. 45–58).

## Śmierć

Wykład dotyczący artykułu czwartego: „Umęczon pod Ponckim Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion” Jan z Kwidzyna rozpoczyna od uwagi: „tak Jezus Chrystus, Pan nasz, pragnieniem pragnął spożyć Paschę z uczniami swoimi i cierpieć za nas, aby nas odkupić i krwią swoją z grzechów naszych obmyć” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 115). Wskazuje zatem, że śmierć Jezusa ma wymiar zbawczy (zob. Schönborn, 2002, s. 238–281; Salij, 2021, s. 97–121). Jest w zdaniu tym wyraźny akcent soteriologiczny. Pojawia się równocześnie pytanie o możliwość cierpienia Syna Bożego. Skoro był On Bogiem niecierpiętlivym i nieśmiertelnym, to na jakiej podstawie to się dokonało? „Odpowiada się, że dlatego mógł cierpieć i dobrowolnie cierpieć, gdyż przyjmując ludzką naturę, przyjął nie tylko naturę ludzką, lecz także braki dotyczące natury, mia-

nowicie dolegliwości cielesne, jak głód, pragnienie, zmęczenie. Bo przyjął braki duchowe, jak smutek, ból i lęk” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 116). Ponadto w Chrystusie istniało pięć sposobów poznania. Miał On poznanie jako Bóg, jako błogosławiony, jako oświecony łaską, jako ten, który pozostaje w drodze do nieba i w końcu jako człowiek. „I z tego widać, że Chrystus z każdego stanu człowieka przyjął coś w siebie, bo ze stanu niewinności przyjął wolność od grzechu; ze stanu natury upadłej, śmiertelność; ze stanu łaski, pełnię; ze stanu chwały, szczęśliwość doskonałej rozkoszy” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 118).

Jan z Kwidzyna, medytując nad pasją Jezusa, zauważa, że najpierw cierpiał On „mękę najbardziej ogólną, przeciwko powszechnemu zarażeniu ciała i duszy, nie tylko co do wszystkich członków głównego ciała, lecz także co do wszystkich władz duszy, chociaż nie mógł ucierpieć co do natury Boskiej” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 119). Po drugie zaś, Jezus „cierpiał mękę najsroższą przeciwko lubieżności i rozkoszy, gdyż cierpiał nie tylko bolejąc, jak cierpiący przez rany, lecz także współcierpiąc z powodu naszych przestępstw i z powodu niewdzięczności tych, za których cierpiał” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 119). Teolog przypomina także, że „podczas męki Chrystusa w duszy jego był największy smutek i radość” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 120). Smutek wynikał z dramatyzmu sytuacji, zranienia ciała i niewdzięczności tych, dla których to się dokonywało. Radość z kolei, nie sprzeciwiała się bólowi, ponieważ dotyczyła tej części duszy, która doznaje Boskiej rozkoszy. „Niemniej jednak trzeba się zgodzić z tym, iż cała dusza Chrystusa co do istoty cierpiała, gdyż cała istota duszy była złączona z ciałem. Gdy ono cierpiało, ona cierpiała” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 120). Po trzecie, męka Jezusa była najhaniebniejsza z trzech powodów: ze względu na miejsce, rodzaj śmierci oraz towarzyszy umierania. Po czwarte, „Chrystus cierpiał mękę zabójczą, która go zabiła, duszę od ciała oddzieliła. Bóstwa jednak nie naruszyła, ani go od duszy, ani od ciała, nie oddzieliła, lecz ciało w grobie, a dusza w otchłani, pozostały zjednoczone ze Słowem Boga, czyli z Bóstwem i Dobrem Najwyższym” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 122). Mistrz z Kwidzyna w tym miejscu podkreśla dobrowolność męki Chrystusa. Cierpienie dokonało się „nie wbrew woli, przynajmniej zgodnie z wolą swego Bóstwa, a podobnie zgodnie z wolą rozumu, chociaż męka była wbrew woli ciała, czyli zmysłowości” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 123). Jan ma świadomość realności cierpienia. Podkreśla, że „Jezus prawdziwie lękał się, i prawdziwie bolał, i prawdziwie był smutny” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 124).

Męka Chrystusa nosi znamiona ofiary, która posiada cztery podstawowe cechy: komu się ofiarowuje, kto się ofiaruje, co ofiaruje oraz za kogo. W przypadku Jezusa, On sam ofiaruje się Ojcu. Osobą cierpiącą jest Syn Boga Nie skończenie Dobrego. „Jeśli pytasz co i jak cierpi, na pewno cierpi pozbawienie rzeczy zewnętrznych, gdyż nagi na ciele gorzką udrękę, a w duszy największy

smutek” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 124). W czyjej intencji dokonuje się męka? Mistrz z Kwidzyna odpowiada: „jeśli pytasz, za kogo cierpi, znajdujesz, że za grzeszników, niesprawiedliwych, nieprzyjaciół. Jeśli pytasz od kogo, na pewno od książąt i sług i ziomków, od Żydów i pogan” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 124). Pozostaje jeszcze pytanie, dlaczego Jezus cierpiał? Tutaj teolog wskazuje na ludzkie grzechy i pragnienie zbawienia. Czy ktoś Chrystusa zmusił do cierpienia? Odpowiedź Mistrza jest następująca: „nieskończona jego miłość, chociaż bowiem mógł być inny sposób odkupienia, ten jednak, którym nas odkupił, był dla nas najodpowiedniejszy” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 125).

Jan z Kwidzyna wprowadza także motyw zasługi, ponieważ w Jezusie była ona obecna w stopniu doskonałym, „wszystko to w nim było, z czego powstaje wielkość zasługi” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 127). Racji tego motywu jest siedem. Pierwsza wskazuje na osobę, która dokonuje zasługi, jest nie tylko człowiekiem, lecz także Bogiem. „W zasłudze bowiem bardzo zważa się na godność zasługującego” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 127). Druga racja dotyczy czasu. Rozciąga się on od chwili poczęcia do godziny śmierci. Trzecia akcentuje przyczynę: „co do tego, przez co zasługiowano, gdyż miał doskonałą sprawność miłości i doskonale ćwiczenie cnoty w modlitwie, w cierpieniu i działaniu” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 127–128). Racja czwarta wskazuje na adresatów, czyli dla kogo dokonano się zasługiwanie. Jan odpowiada: dla wszystkich sprawiedliwych. Kolejna dotyczy, czego zasługiwał Jezus. Nie tylko chwały, ale także łaski i odpuszczenia grzechów, które wiodą do bramy królestwa niebieskiego. „W zasłudze Chrystusa są zakorzenione wszystkie nasze zasługi, czy są zadośćczynne za karę, czy zasługujące na życie wieczne” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 128). Piąta racja dotyczy samego Jezusa, który zasługiwał sobie, wprawdzie nie uwielbienia ducha, które posiadał, ale „zasługiwał sobie jednak z pokory męki: duszy niecierpiętlivość, swego ciała uwielbienie, z martwych wstania przyspieszenie, swego imienia uwielbienie, godność władzy sądowej” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 128). Siódma racja odnosi się do sposobu zasługiwania. Jezus zasługiwał sobie, „gdyż dobro chwały, które było mu należne przez łaskę zjednoczenia, uczynił sobie innym sposobem należne, mianowicie przez zasługę dobrego działania. I tak sobie zasłużył życie wieczne już posiadane, jak nam zasłużył życie wieczne do posiadania” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 129).

Odnosząc się do kwestii usprawiedliwienia, Jan z Kwidzyna pyta, w jaki sposób męka Chrystusa tego dokonuje. I odpowiada: „czyni bowiem to, na ile jest żertwą ofiarną, żertwą wierzoną, oraz żertwą gorzką” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 129). Teolog kwidzyński podaje następnie dwie racje za tym. Po pierwsze, męka jest przykładem, to znaczy „pobudza nas do miłowania Chrystusa, a dalej wpaja nam, jak mamy umierać grzechom” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 129). I dodaje: „jest więc w męce Pana zasługa jako żertwa ofiarowana, na ile

jest powierzona prostym, i podnieta, na ile jest gorzka. I tak mówi się, że męka Chrystusa usprawiedliwia przez wiarę i miłość, bo obu tymi cnotami jednoczymy się z męką Chrystusa, jak ze źródłem zbawienia” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 130).

Po drugie, męka Jezusa dokonała wyrwania człowieka z mocy diabła i zniewalającego go grzechu, a także śmierci. Mistrz Jan zauważa, że diabeł przed Chrystusową męką miał dwie ręce, przyciągającą i wpędzającą. „Ręką przyciągającą była jego moc wciągania do otchłani nawet sprawiedliwych i świętych. Ręką wpędzającą była jego moc strącania w zło przez podstęp i przemoc” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 130). W wyniku męki obie ręce diabła zostały odcięte.

Teolog z Kwidzyna zauważa, że w tym kontekście dobrze jest sobie uświadomić, że człowiek sam siebie wpędził z niewolę diabła i sam siebie zaprzedał. Dlatego winien jest kary. Jednak Jezus dokonał odkupienia swoją krwią, ofiarując ją Bogu Ojcu, aby zadość uczynić. „Wybawił nas bowiem zasługą męki swojej od kary wiecznej, od cielesnej kary zadośćczynnej i od kary, która była między nimi pośrednia, to jest pozbawiona oglądu Boga” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 131).

Męka Chrystusa ma wymiar zbawczy. Jest tego świadomy Mistrz Jan. Zbawienie, co zauważa, dokonało się trzema sposobami. Wszystkie Teolog wyjaśnia, stosując argumentację biblijną. Sposób pierwszy wskazuje na zasługę: „Król nasz przed wiekami, sprawił zbawienie pośród ziemi” (Ps 74,12). Drugi dotyczy zadośćuczynienia: „Czegom nie wydarł, wtedy oddawałem” (Ps 69,5). I wyjaśnia Jan: „To zadośćuczynienie zostało przyjęte w obliczu Boga dla wielkiej miłości Chrystusa, dla godności jego Osoby, i dla goryczy męki” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 131). Sposób trzeci dotyczy ofiary: „Umiłował nas i wydał samego siebie za nas jako obiatę i ofiarę Bogu” (Ef 5,2). Część dotyczącą zbawienia, Mistrz z Kwidzyna puentuje stwierdzeniem: „człowiek, na ile jest uwolniony od grzechu przez zadośćuczynienie w męce i śmierci Chrystusa, na tyle jest przez niego odkupiony” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 131).

### Zmartwychwstanie

Chrystusowe powstanie z martwych Mistrz Jan rozważa z perspektywy konieczności, jakości i prawdziwości. Powstanie było konieczne, by w ten sposób ujawnić swoje bóstwo. Ponadto Jezus powstał w sposób doskonały, zmierzając ku życiu nieśmiertelnemu. Kwidzyński Teolog podkreśla, że nikt wcześniej tego nie dokonał, dlatego Chrystus jest pierworodnym z umarłych (por. 1 Kor 15,20) i On jako pierwszy jest powołany do życia nieśmiertelnego. Wskrzeszeni, ponownie umarli. Zmartwychwstały zaś trwa wiecznie.

Jeśli chodzi o jakość, to oznacza ona, że „Chrystus powstał z ciałem prawdziwym, a nie wyobrażonym, całym i chwalebny, mającym blizny” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 148). Mistrz dodaje, że ciało Jezusa było to samo, co przedtem, „mianowicie tej samej natury, lecz innej chwały” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 148), o czym świadczy fakt przechodzenia przez drzwi zamknięte czy zniknięcie z oczu uczniom w Emaus (por. J 20,19; Łk 24,32). Blizny na ciele z kolei, według autora „Komentarza” Chrystus zachował z pięciu powodów: „by wiecześnie obnosił tryumf swego zwycięstwa; by uczniów swoich w wierze umocnił; by za nas u Ojca się wstawiał, ukazując jaki rodzaj śmierci za nas poniósł; by odkupionym swą śmiercią wpoił jak miłosiernie są wsparci; by oznajmić jak sprawiedliwie potępieni są źli” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 149).

Prawdziwość Chrystusowego powstania z martwych Jan z Kwidzyna uzasadnia, powołując się na teksty Ewangelii i słowa samego Jezusa (zob. Habermas, Licon, 2022; Kreeft, Tacelli, 2020, s. 201–225). Dlatego stwierdza: Pan w rozmaity sposób wykazał swoje zmartwychwstanie. Najpierw świadectwem aniołów, którzy oznajmili tę nowinę (por. Mt 28,2–8; Mk 16,5–7; Łk 24,4–7; J 20,12–14). Po drugie, wskazując na Pisma, co widać w Ewangelii Łukasze, kiedy wyjaśnia uczniom w Emaus teksty zapowiadające zmartwychwstanie. Po trzecie, „wielu dowodami, mianowicie zmysłowymi, wykazał prawdę i chwałę swego z martwych wstania i to dwojako, najpierw od strony ciała, po wtóre od strony duszy” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 151).

Istotnym elementem prawdy o Chrystusowym powstaniu z martwych pozostają chrystofanie. Kwidzyński teolog podkreśla, że Jezus „wielu i wielokrotnie się ukazał” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 153). Już pierwszego dnia aż pięciokrotnie. Najpierw Marii Magdalenie (J 20,11–18), a następnie jej i innym niewiastom (Mt 28,9). Dalej objawił się Piotrowi (Łk 24,34), a potem uczniom na drodze do Emaus (Łk 24,31). W końcu wszystkim zgromadzonym w Wieczerniku (Łk 24,36–43). Kolejne chrystofanie miały miejsce w Jerozolimie, kiedy Tomasz mógł dotknąć ran (J 20,24–29) i nad jeziorem Tyberiadzkim (J 21,1–14). Następnie w Galilei, na górze Tabor (Mt 28,16–20), dalej w Jerozolimie, podczas Wniebowstąpienia (Mt 28,16–20), na górze Oliwnej (Dz 1,4–11; Mt 28,16–20). Podsumowując teksty opowiadające o chrystofaniach, Jan zauważa, że „tylko te ukazania zostały opisane przez Ewangelistów, chociaż było więcej” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 154). Na pytanie, dlaczego Chrystus nie był stale obecny ze swoimi uczniami, Mistrz z Kwidzyna odpowiada w następujący sposób: „prawda zmartwychwstania wystarczająco ukazywała się przez to, że wielokrotnie się zjawiał, poufale z nimi mówił, jadł, pił, i dał się im dotykać. Lecz dla okazania chwały Zmartwychwstałego nie chciał z nimi obcować ciągle, jak czynił uprzednio, by nie zdało się, że do takiego życia zmartwychwstał, jakie miał przedtem” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 154).

Jan doskonale zdaje sobie sprawę z zarzutów wobec tej kluczowej prawdy chrześcijańskiej. Dlatego, argumentując za Zmartwychwstaniem, podkreśla, że prawda ta odrzuca trzy błędy. Pierwszy tych, którzy wykluczali boskość Jezusa i sytuowali go po stronie stworzeń, widząc Jego miejsce po śmierci w piekle. Teolog z Kwidzyna stwierdza: „jeżeli mógł innych wskrzeszać do życia, jak Łazarza i syna wdowy w Naim, oraz dziewczkę w domu, mógł i siebie” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 155). Drugi polega na tym, że niektórzy wierzą, iż dusza umiera z ciałem. „Gdyby to było prawdziwe, ten sam człowiek nie mógłby z martwych powstać” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 155). Trzeci z kolei, charakteryzuje tych, którzy – jak Saduceusze – nie wierzą w zmartwychwstanie. Im odpowiada Jan, wskazując na Chrystusowe powstanie z martwych, jako przyczynę naszego zmartwychwstania: „lecz odkąd Chrystus w ciele swoim powstał z martwych i my z martwych wstaniemy” (Jan z Kwidzyna, 2023, s. 156).

### Wnioski w perspektywie chrystologii fundamentalnej

*Expositio Symboli Apostolorum* zawiera szereg motywów chrystologicznych, które Jan z Kwidzyna rozwija, komentując poszczególne artykuły *Credo*. Dzieło jest świadectwem późnośredniowiecznej teologii, ujawniając zarówno sposób argumentacji charakterystyczny dla tamtego czasu, jak i treść merytoryczną przywoływanych racji. W perspektywie współczesnej chrystologii, szczególnie fundamentalnej, należy zwrócić uwagę na następujące elementy.

**1. Metoda.** Kwidzyński teolog, komentując poszczególne kwestie chrystologiczne zawarte w *Credo*, czyni to w sposób logiczny i uporządkowany. Najpierw przedstawia dany artykuł w sposób syntetyczny, wyjaśniając sam tytuł. Jeśli zachodzi taka potrzeba, dzieli go na mniejsze jednostki. Następnie wyklada treść artykułu w sposób argumentacyjny, wyliczając poszczególne racje przemawiające za daną prawdą. Metoda Jana jest zatem wyraźnie scholastyczna. Teolog wymienia poszczególne argumenty, posługując się wyrażeniem: po pierwsze, po drugie, itd. Taki sposób przyjmuje, zarówno wykładając daną kwestię, jak również jej broniąc. Zwykle bowiem po wykładzie pozytywnym, przechodzi do zarzutów, które odpiera. Apologia, uprawiana przez kwidzyńskiego teologa, pozostaje z pewnością istotna i niezbędna w wyjaśnianiu *Credo*, nie jest już jednak tak rozległa, jak prezentacja poszczególnych kwestii. Czasami adwersarze są przywołani jedynie z imienia, innym razem pojawiają się tytuły ich dzieł, zwykle jednak Mistrz Jan w sposób syntetyczny charakteryzuje poglądy adwersarzy.

**2. Źródła.** Chrystologia kwidzyńskiego teologa jest głęboko biblijna. W każdej z prezentowanych części opiera się na tekstach Pisma Świętego. Mają

one wartość fundamentalną. Zasadniczo Jan zaczyna wykład od wybranych biblijnych fragmentów, które komentuje. Na nich głównie buduje argumentację. Teolog z Kwidzyna, swobodnie poruszając się po tekstach Pisma Świętego, ma świadomość sensów, jakie niosą. Dostrzega zarówno metaforykę, jak i dosłowność poszczególnych fragmentów. Ponadto, widać w argumentacji jedność obu Testamentów. Dla biblijnej chrystologii kwestia zapowiedzi i ich realizacji zdaje się być kluczowa, o czym doskonale wie Jan z Kwidzyna. Wpisuje się w ten sposób w tradycję sięgającą czasów Orygenesa, który jako pierwszy zwrócił uwagę na wielość sensów w Biblii (zob. Crouzel, 2004, s. 93–119).

Obok źródeł biblijnych autorytetami, które przywołuje teolog z Kwidzyna są przede wszystkim dwaj doktorzy Kościoła: św. Augustyn i św. Tomasz. O ile duch pierwszego i jego sposób uprawiania teologii jest wyczuwalny w wielu miejscach komentarzy, szczególnie tam gdzie jest mowa o preegzystencji Logosu czy o relacjach w łonie Trójcy Świętej, o tyle drugi jest cytowany w partiach dotyczących śmierci Jezusa zawsze w perspektywie soteriologicznej.

Ponadto Jan z Kwidzyna w swoim uzasadnieniu i apologii przywołuje inne autorytety teologiczne, pozostające aktualnymi w poszczególnych zagadnieniach.

**3. Kluczowe wątki.** Tajemnica Wcielenia i Bożego Narodzenia zostaje ukazana w perspektywie historii zbawienia. Jan z Kwidzyna wskazuje na plan Boga wobec ludzi i etapy objawienia, zmierzające ku pełni w Chrystusie. Istotnym akcentem pozostaje zjednoczenie, tego, co wieczne i boskie z tym, co ludzkie, które dokonało się w Jezusie Chrystusie. W komentarzach Mistrza Jana nie brakuje elementów soteriologicznych. Pytanie bowiem o przyczynę Bożego Narodzenia, nieuchronnie kieruje uwagę ku zbawieniu, które dotyczy każdego człowieka.

Komentując śmierć Jezusa, Jan z Kwidzyna czyni to w kluczu soteriologicznym, ukazując motywy odkupienia. Kwidzyńskiego teologa nie tyle interesuje przebieg samych wydarzeń, który przecież jest opisany we wszystkich czterech Ewangeliach, a także hymnach chrystologicznych Nowego Testamentu, ile spojrzenie na nie od strony Jezusa, Jego duszy i przeżyć, które ją dotykają.

Wątkiem zamykającymi chrystologię komentarza jest zmartwychwstanie, stanowiące przede wszystkim prezentację tekstów Ewangelii dotyczących chrystofanii.

**4. Istota chrystologii Jana z Kwidzyna.** Jest ona uwarunkowana tematyką *Credo*. Poszczególne artykuły stanowią ramy dla prowadzonych przez Kwidzyńskiego Teologa analiz, przybierających postać uzasadnienia bądź apologii. Wydobywając z komentarzy wątki chrystologiczne, nietrudno zauważyć, jak różni się wykład mistrza Jana od współczesnej chrystologii zarówno dogmatycznej (zob. Menke, 2008; Artemiuk, Zatwardnicki, 2023), jak i fundamental-



nej (zob. Skierkowski, 2013). Średniowieczny teolog prowadzi bowiem analizy chrystologiczne na marginesie komentarzy. Dlatego chrystologia ta nie ma postaci całościowej, ale jest skoncentrowana na motywach obecnych w „Wyznaniu wiary”. Mistrz z Kwidzyna znacznie poszerza jednak tekst *Credo*. Jego uzasadnienia są wieloaspektowe. Jan chce możliwie najdokładniej objaśnić poszczególne artykuły. W jego chrystologii wybrzmiewają wątki charakterystyczne dla późnośredniowiecznej teologii, takie jak: motywy Wcielenia czy śmierci Jezusa. Znajdują one zdecydowanie więcej miejsca niż kwestia zmartwychwstania, kluczowa dla współczesnej chrystologii. Kwidzyński teolog nie zajmuje się ziemskim życiem Jezusa. Jego Boska tożsamość, ujawniająca się w historii, nie pojawia się zupełnie. Poza śmiercią i powstaniem z martwych, które to motywy znamionują współczesną chrystologię fundamentalną, inne są nieobecne. Na pewno mocną stroną tej chrystologii jest jej wyraźne nachylenie soteriologiczne (zob. Artemiuk, 2015; Paluch, 2006). Tutaj Jan jest naśladowcą św. Tomasza z Akwinu (zob. Artemiuk, 2020, s. 13–39). Pojawiają się u teologa z Kwidzyna motywy (zasługi, ofiary, usprawiedliwienia, zbawienie), charakterystyczne dla myśli Akwinaty oraz argumentacja, którą znamy z „Sumy teologicznej”.

Motywy chrystologiczne obecne w *Expositio Symboli Apostolorum* Jana z Kwidzyna pozwalają zdefiniować tę postać chrystologii jako głęboko biblijną, integralną, sięgająca do metody scholastycznej, przywołującą takich doktorów Kościoła jak św. Augustyn czy św. Tomasz, która posiada wyraźną orientację soteriologiczną.

## Bibliografia

- Andrzejuk Artur, 2022, *Tomasz z Akwinu jako teolog*, t. 1, Naukowe Towarzystwo Tomistyczne: Warszawa.
- Ansoerge Dirk, 2021, *Krótką historia teologii chrześcijańskiej*, WAM: Kraków.
- Artemiuk Przemysław (red.), 2015, *Wiarygodność chrześcijańskiego orędzia zbawienia*, Płocki Instytut Wydawniczy: Płock.
- Artemiuk Przemysław, 2020, *Zbawienie w ujęciu Marcina Lutra i św. Tomasza z Akwinu. Próba soteriologii porównawczej w perspektywie chrystologii kard. Ch. Schönborna*, Rocznik Tomistyczny, t. 9, nr 2, s. 13–39.
- Artemiuk Przemysław, Zatwardnicki Sławomir (red.), *Wokół pytań o początki chrystologii*, 2023, Scriptum: Kraków.
- Borzyszkowski Marian, 1997, *Jan z Kwidzyna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin, kol. 913–914.
- Crouzel Henry, 2004, *Orygenes*, Homini: Kraków.
- D’Onofrio Gulio, 2010, *Historia teologii*, t. 2, *Epoka średniowieczna*, WAM: Kraków.
- Glauert Mario, 2021, *Pomezkańska kapituła katedralna w czasach średniowiecza (1284–1527)*, Radosław Biskup (tłum., red.), Bernardinum: Pelplin.
- Habermas Gary R., Licona Michael R., 2022, *O zmartwychwstaniu Jezusa*, Prodeoteo: Warszawa.

- Johannes Marienwerder, *Expositio Symboli Apostolorum*. Ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk. Nr katalogowy: Ms 1977.
- Jan z Kwidzyna, 2023, *Wykład Symbolu Apostolskiego. Expositio Symboli Apostolorum*, Julian Wojtkowski (tłum.), Wydział Teologii – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski: Olsztyn.
- Kaliszuk Jerzy, 2010, *Johannes Marienwerder*, w: *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Graeme Dunphy, Cristian Bratu (red.), Brill, Leiden: Boston.
- Karczewski Marek, 2021, „*Expositio Symboli Apostolorum*” Jana z Kwidzyna jako źródło badań nad średniowieczną teologią i egzegezą biblijną, *Studia Elbląskie*, t. 22, s. 329–346.
- Karczewski Marek, 2022, *Biblical Sources of Ecclesiology in Expositio Symboli Apostolorum by Johannes Marienwerder*, *Studia Warmińskie*, t. 59, s. 241–260.
- Karczewski Marek, Parzych-Blakiewicz Katarzyna, 2023, *Wprowadzenie do transliteracji rękopisów i przekładu polskiego*, w: Jan z Kwidzyna, *Wykład Symbolu Apostolskiego. Expositio Symboli Apostolorum*, przekład J. Wojtkowski, Wydział Teologii – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski: Olsztyn, s. 3–5.
- Knapp Markus, 2009, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg im Breisgau.
- Kreeft Peter, Tacelli Ronald K., 2020, *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej. Setki pytań, setki odpowiedzi*, Prodeoteo: Warszawa.
- Menke Karl-Heinz, 2008, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Verlag Friedrich Pustet: Regensburg.
- Mentzel-Reuters Arno, 2006, *Das pomesanische Domkapitel als literarisches Zentrum. Der Fall des Prager Magisters Johannes Marienwerder*, w: Ralf G. Päsler – Dietrich Schmidtke (red.), *Deutschsprachige Literatur des Mittelalters im östlichen Europa: Forschungsstand und Forschungsperspektiven*, Universitätsverlag Winter: Heidelberg, s. 157–175.
- Misiarczyk Leszek, 2020a, *Początki chrześcijańskiej nauki o wcieleniu w pismach Ojców Apostolskich*, *Vox Patrum*, t. 20, s. 21–40.
- Misiarczyk Leszek, 2020b, *Teologia Wcielenia u apologetów greckich II wieku*, *Vox Patrum*, t. 20, s. 41–70.
- Paluch Michał, 2006, *Traktat o zbawieniu*, Więź: Warszawa.
- Salij Jacek, 2020, *Dzieła wybrane*, t. 1, *Święty Augustyn*, Teologia Polityczna, Warszawa.
- Salij Jacek, 2021, *Dzieła wybrane*, t. 2, *Święty Tomasz*, Teologia Polityczna, Warszawa.
- Schönborn Christoph, 2002, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, unter Mitarb. Michael Konrad, Hubert P. Weber, Bonifatius: Paderborn.
- Skierkowski Marek, 2013, *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płocki Instytut Wydawniczy: Płock.

### **Selected Christological motifs in the *Expositio Symboli Apostolorum* by John of Kwidzyn**

**Summary:** *Expositio Symboli Apostolorum* is a work by John of Kwidzyn, which is a unique source of late medieval theology. The aim of this article is to find the key Christological motifs contained in the “Exposition of the Apostolic Creed”, their presentation and analysis. The conclusions formulated in the last part of the article are an attempt to characterize the Christology practiced by John of Kwidzyn with particular reference to its contemporary fundamental theological form.

The Christology of John of Kwidzyn is conditioned by the theme of the creed. Individual articles provide a framework for the analyzes conducted by the Kwidzyn theologian, which take the form of a justification or apology. Extracting Christological threads from the comments, it is easy to see how

---

Master John's lecture differs from contemporary Christology, both dogmatic and fundamental. The medieval theologian conducts Christological analyzes on the margins of his commentaries. Therefore, this Christology does not have a comprehensive form, but is focused on the motifs present in the "Confession of Faith".

The Christological motifs present in the *Expositio Symboli Apostolorum* by John of Kwidzyn allow us to define this form of Christology as deeply biblical, integral, reaching back to the scholastic method, recalling such doctors of the Church as St. Augustine or Saint Tomasz, who has a clear soteriological orientation.

**Keywords:** John of Kwidzyn, Bible, Christology, soteriology, fundamental theology.



GENEZA ŹRÓDEŁ WARMIŃSKICH:  
KS. MARIAN BORZYSZKOWSKI,  
*HISTORIA FILOZOFII W SYSTEMIE HEGLA*

Źródła warmińskie obejmują dzieła filozoficzne, teologiczne i historyczne powstałe na Warmii. Należy podzielić je na dwa zbiory – dzieła powstałe przed II wojną światową i po niej. Granicę tę wyznaczają wydarzenia historyczne, związane z przesiedleniami, które doprowadziły do znacznych zmian w warmińskiej ludności autochtonicznej. Powojenne oblicze Warmii, w przeważającej części tworzy ludność napływowa z tzw. Kresów Wschodnich II Rzeczypospolitej i Polski centralnej oraz pokolenie jej dzieci i wnuków. Przemiany ludnościowe wpłynęły na kształt kultury warmińskiej, która w 2. połowie XX wieku zaczęła rozwijać nowe oblicze, uformowane na tradycji przywiezionej przez ludność przesiedleńczą, z elementami przedwojennej tradycji warmińskiej, paradoksalnie stanowiącej *novum* odkrywane i kultywowane przez pokolenie dzieci i wnuków powojennych przybyszów na Świętą Warmię i Mazury.

Ks. Marian Borzyszkowski (1936–2001) należy do grona profesorów warmińskich<sup>1</sup>, tworzących środowisko teologów katolickich na tzw. Ziemiach Odzyskanych po II wojnie światowej<sup>2</sup>. Jest postacią wybitną, zapisując się złotymi zgłoskami w historii Warmii, jako badacz historycznych źródeł filozoficznych i teologicznych. Prof. Mieczysław Markowski sporządził pośmiertny wykaz bibliograficzny Księdza Profesora<sup>3</sup>. Według niego większość oryginalnych opracowań naukowych opublikowano jeszcze za życia ks. Borzyszkowskiego, w wydawnictwach powszechnie dostępnych. Ze względu na wagę osoby i pozostawionych dzieł, na łamach „Forum Teologicznego” publikujemy trudniej

<sup>1</sup> Jacek Jezierski, *Ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski – promotor laikatu i kultury chrześcijańskiej*, w: *Prodesse ausis. Warmińscy Księża Profesorowie*, red. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2012, s. 43–51.

<sup>2</sup> Katarzyna Parzych-Blakiewicz, *Teologia na Warmii po 1945 roku. Wstęp do badań źródeł warmińskich*, w: *Credo Domine adiuva incedulitatem meam. Księga jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Jackowi Salijowi OP*, red. Jarosław Kupczak, Cezary Smuniewski, Poznań – Kraków 2017, s. 335–349, tu: 337.

<sup>3</sup> Mieczysław Markowski, *Marian Borzyszkowski (31.08.1936–21.09.2001). In memoriam*, „Studia Warmińskie” t. 39(2002), s. 5–29, tu: 19–28 [wersja zdigitalizowana w roku 2019, zob. *Warmińsko-Mazurska Biblioteka Cyfrowa* [online], dostęp: 09.01.2024, <<https://wmbc.olsztyn.pl/dlibra/publication/12419/edition/12066/content>>].

dostępne teksty Warmińskiego Profesora. W dziale „teksty”, w tomie XIX (2018), s. 251–268 ukazała się pierwsza część opracowania pt. „Pielgrzymowanie błogosławionej Doroty z Mąków do Einsiedeln w kontekście wpływów ówczesnych ideałów duchowości religijnej Nadrenii”, a w tomie XXI (2020), s. 281–293 – część druga tego opracowania; natomiast w tomie XXIV (2023), s. 249–260 – Czytelnik znajdzie niepublikowaną wcześniej, niemieckojęzyczną wersję tekstu „Kirche und *De revolutionibus* Nikolaus Kopernikus”.

Po 23 latach od śmierci ks. Borzyszkowskiego, pragniemy uzupełnić braki w bibliografii podmiotowej, tym razem publikując maszynopis pracy pt. „Historia filozofii w systemie Hegla” (Lublin 1960), powstałej na seminarium prowadzonym przez prof. dr. hab. dr. h.c. Stefana Swieżawskiego, podczas studiów specjalistycznych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim<sup>4</sup>. Jest to opracowanie z zakresu historii filozofii. Autor wyjaśnia w nim heglowski system porządkowania zagadnień filozoficznych. Opracowanie to ma charakter szkolny, jednak dostarcza współczesnym badaczom źródeł warmińskich informacji o drodze rozwoju w myśleniu naukowym Warmińskiego Profesora. Ks. Prof. Marian Borzyszkowski przekazał Bibliotece „Hosianum” maszynopis tej pracy, co świadczy o jego intencji, aby była ona upowszechniona wśród osób zainteresowanych podjętą tematyką. Poniżej publikujemy ten tekst, jako wartościowy nie tylko z racji interpretacji jednego z wątków filozofii Hegla, ale także jako źródło warmińskie, do badań przedmiotowych nad osobą i myślą ks. Borzyszkowskiego.

Oddanie do rąk czytelników tego źródła, jak i planowanych w kolejnych latach, daje możliwość prześledzenia genezy powstania koncepcji badań teologicznych, rozwijających się na Warmii. Tu należy zwrócić uwagę na badania hagiologiczne<sup>5</sup>, stawiając hipotezę o ich genezie wywodzącej się z myśli naukowej i badań ks. prof. Mariana Borzyszkowskiego. Istnieją wyraźne przesłanki do wykazania, że profil warmińskich badań hagiologicznych rekapitułuje dziedzictwo myśli naukowej ks. Borzyszkowskiego jako historyka filozofii i teologii oraz znawcy średniowiecznych źródeł filozoficznych i teologicznych, badacza dziejów teologii na Warmii i źródeł duchowości mistycznej bł. Doroty z Mąków, a także prekursora szkolnictwa wyższego na Warmii w zakresie studiów teologicznych dla świeckich. Te pięć obszarów aktywności naukowej Księdza Profesora Mariana Borzyszkowskiego rzutuje na wygenerowanie nowego nurtu badań warmińskich, w zakresie dotyczącym świętych i świętości,

<sup>4</sup> Tamże, s. 6.

<sup>5</sup> Zob. artykuły autorstwa Katarzyny Parzych-Blakiewicz: *Warmińska hagiologia 2010–2018*, „Studia Elbląskie” t. 20(2019), s. 285–300 [wersja online, zob. <[www.studielblaskie.pl/assets/Artykuly/CB-19-Parzych.pdf](http://www.studielblaskie.pl/assets/Artykuly/CB-19-Parzych.pdf)>]; *Hagiologia „aspektowa” jako perspektywa integracji badań teologicznych i nie-teologicznych*, „Studia Warmińskie” t. 56(2019), s. 249–264 [DOI: 10.31648/sw.3094].

proponujących koncepcję hagiologii aspektowej<sup>6</sup> jako płaszczyzny badań interdyscyplinarnych z udziałem nauk teologicznych. Publikacja źródeł warmińskich ks. prof. Mariana Borzyszkowskiego poszerza drogę do badań nad rozwojem tej specyfiki badań teologicznych na Warmii.

Poniżej jest zaprezentowany tekst pracy seminaryjnej, dostępnej w formie maszynopisu w bibliotece WSDMW „Hosianum” w Olsztynie, nr sygn.: C 1905, nr ewidencyjny: 1004/82. Wprowadzono zmiany obejmujące korektę redakcyjną. Pominięto informacje o paginacji. Praca jest podzielona na sześć części: 1) Bibliografia: Źródła i literatura pomocnicza; 2) Wstęp; 3) I: Charakterystyka filozofii Hegla; 4) II: Historia filozofii; 5) III. Zakończenie; 6) Spis treści (tu pozostawiono informację o oryginalnej paginacji).

*Katarzyna Parzych-Blakiewicz*  
[ORCID: 0000-0002-7965-9064]

---

<sup>6</sup> Tamże.

Ks. Marian Borzyszkowski

## **Historia filozofii w systemie Hegla (praca seminaryjna)** **Lublin 1960**

### I. Źródła

1. Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. Lasson 1911.
2. *Wissenschaft der Logik*, I–III, ed. Lassen, Berlin 1933.
3. *Wstęp do historii filozofii*. Tłum. E. Skwiski. Warszawa 1924.

### II. Literatura pomocnicza

1. Gottier, M.M, OP, *Romantyczna koncepcja historii. Od Hegla do Marksa*. Znak 52(1950)1135–1147
2. Brunswig, A., *Hegel*, München 1922.
3. Glockner [H.], *Hegel-Lexikon*. XXV. Stuttgart 1939.
4. Heimann, B., *System und Methode in Hegels Philosophie*. Leipzig 1927.
5. Kroński, T., *Hegel i jego filozofia dziejów. Wstęp do: Hegel, Wykłady z filozofii dziejów*. Kraków 1958, XI–LXXXVII.
6. Leese, K., *Die Geschichtsphilosophie Hegels*. Berlin 1922.
7. Żółtowski, A., *Metoda Hegla i zasady filozofii spekulatywnej*. Kraków 1910.

## **Wstęp**

Na temat Hegla można znaleźć dużo pozycji bibliograficznych. Trudno też wśród nich dokonać odpowiedniego wyboru, tym bardziej, że istnieje szereg odmiennych interpretacji filozofii Hegla. Istnieją również trudności ze strony samego Hegla. Swoisty język filozoficzny Hegla oraz omawianie przy każdej okazji wszystkich elementów systemu wprowadza dużo zamieszania. Brak też w dziełach Hegla ścisłego i ostatecznego zdefiniowania wielu elementów jego systemu filozoficznego.



Praca ma na celu ukazanie poglądów Hegla na historię filozofii na tle jego systemu filozoficznego. Przy opracowywaniu tematu oparto się głównie na dziele Hegla „Wstęp do historii filozofii”. Tę pozycję poleca tu właśnie Glockner w Hegel-Lexikon.

## I. Charakterystyka filozofii Hegla

### 1. Idealizm

Przyzwyczajeni do tekstów filozofii scholastycznej, do języka tego okresu, napotykaemy z tej racji na pewne trudności przy studiowaniu dzieł Hegla. Trudno tu znaleźć jasność, przejrzystość i ostrość określeń filozoficznych. Dotyczy to szczególnie znalezienia jakiejś definicji filozofii. Hegel sam stwierdza, że jeśli chodzi o pojęcie filozofii, to wypowiada się na ten temat najrozmaitsze poglądy, szczególnie zaś, jeżeli chodzi o jej przedmiot<sup>1</sup>. Szkoda jednak, że Hegel nie odnosi tego również do swoich pism filozoficznych.

Na czołowe miejsce w filozofii Hegla wysuwa się znaczenie idei. Jej roli jest poświęcona przeważna część pism. Jest to idea jedna, naczelna, nazwana przez Hegla absolutną. Ma ona charakter nieskończony i swymi determinacjami rzutuje na to wszystko co jest skończone. Z niej wywodzi się wszystko, świat jest po prostu urzeczywistnieniem idei<sup>2</sup>. Z tego względu słuszne jest określenie filozofii Hegla jako idealistycznej, bowiem „idealizm heglowski polega przede wszystkim na koncepcji wedle której idea poprzedza świat materialny w tym sensie, że ten ostatni jest jej wytworem”<sup>3</sup>.

„Idea – pisze Hegel – jest punktem środkowym a zarazem obwodem, źródłem świetlnym, które wydając się ciągle nie wychodzi poza siebie..., w ten sposób jest ona układem konieczności i to swojej własnej”<sup>4</sup>.

Filozofia Hegla wiąże się bardzo z ideą, dotyczy to szczególnie jej specyficznego rozwoju<sup>5</sup>. Jeśli się ponadto uwzględni aspekt czasowy, to wspomniany rozwój na przestrzeni dziejów nabiera różnych ukształtowań.

### 2. Rozwój filozofii

Zagadnienie rozwoju jest jednym z naczelných problemów filozofii Hegla. Tu właśnie uwidaczniają się istotne założenia całej filozofii w postaci dia-

<sup>1</sup> Hegel, *Wstęp do historii filozofii*, 8.

<sup>2</sup> Brunswig, *Hegel*, 37–40.

<sup>3</sup> Kroński, *Hegel i jego filozofia dziejów*, XX.

<sup>4</sup> Hegel, *Wstęp do historii filozofii*, 54.

<sup>5</sup> Tamże.

lektyki. U podstaw nie tylko rzeczywistości, ale i całego rozwoju myśli filozoficznej leży idea<sup>6</sup>. Ona nadaje dalszemu rozwojowi ton. I wszystkie dalsze przemiany są ostatecznie zawsze związane z nią. Rozwój filozofii odbywa się nie przypadkowo<sup>7</sup>, lecz według wewnętrznie kierujących nią praw dialektyki<sup>8</sup>. Są one między innymi czynnikami rozwoju, powodują ciągłość postępu.

Tak jak z definicją filozofii, tak podobnie przedstawia się sprawa z ideą. Hegel daje bardzo dużo określeń idei, ale wszystkie one mają charakter aspektowy, najbardziej charakterystyczne określenia dotyczą jej przedmiotu, form i rozwoju.

Hegel pisze: „idea jest więc prawdą i ona jest tylko prawdą”<sup>9</sup>. Nazywa ją często „jedynym przedmiotem i treścią całej filozofii”<sup>10</sup>, „podstawą całej filozofii”<sup>11</sup>.

Najbardziej istotną rzeczą dla idei jest jej rozwój<sup>12</sup>. Przez rozwijanie się idea spełnia swą właściwą rolę i dzięki niemu ma to wielkie znaczenie<sup>13</sup>. „W rozwoju idea ujmuje siebie i staje się tym czym jest”<sup>14</sup>. Treść idei jest bardzo bogata, zawiera w sobie mnóstwo stopni i momentów<sup>15</sup>. Rozwój idei polega na różnicowaniu tego, co w niej jest zawarte<sup>16</sup>. Każda idea posiada w sobie „pęd rozwojowy”<sup>17</sup>, który ma swoją podstawę w wewnętrznej sprzeczności treści idei. Idea nie może tylko poprzestać na stanie aktualnym w sobie, ale zmuszana jest wewnętrzną koniecznością do uzewnętrzniania się, uprzedmiotowienia<sup>18</sup>.

Rozwój idei przebiega w kilku po sobie następujących i mocno związanych ze sobą etapach.

**Okres pierwszy:** Idea przez samouświadamianie się, „wchodzenie w siebie” doprowadza do ukształtowania oderwanych od siebie treści tkwiących w podłożu myślowym, którego nie można jeszcze nazwać stanem idei. Zrozumiałe się to stanie, gdy uwzględni się aspekt czasowy idei. Otóż według Hegla, dojście do stanu, który byłby już ideą przypada na okres filozofii grec-

<sup>6</sup> Leese, *Die Geschichtsphilosophie Hegels*, 23–27; Heimann, *System und Methode in Hegels Philosophie*, 26; Hegel, *Wstęp do historii filozofii*, 66.

<sup>7</sup> Leese, *Die Geschichtsphilosophie Hegels*, 24.

<sup>8</sup> Hegel, *Wstęp do historii filozofii*, 56.

<sup>9</sup> Tamże, 42.

<sup>10</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, III, 327.

<sup>11</sup> Żółtowski, *Metoda Hegla i zasady filozofii spekulatywnej*, 83.

<sup>12</sup> Hegel, *Enzyklopädie...*, § 215.

<sup>13</sup> Leese, *Die Geschichtsphilosophie Hegels*, 25, 27.

<sup>14</sup> Hegel, *Wstęp do historii filozofii*, 42.

<sup>15</sup> Tamże, 52.

<sup>16</sup> Hegel, *Enzyklopädie...*, § 145.

<sup>17</sup> Hegel, *Wstęp do historii filozofii*, 43.

<sup>18</sup> Tamże.

kiej. Hegel precyzuje te sprawy jeszcze bardziej szczegółowo, wyznaczając poszczególnym filozofiom ich zasługi dla rozwoju idei<sup>19</sup>.

Idea kierowana wewnętrzną dialektyką nie poprzestaje na tym etapie, nie jest to jeszcze jej rozwój pełny, bo jej działanie w tym zasadniczo wstępnym etapie ma charakter wsteczny. Wsteczny w tym znaczeniu, że cały jej rozwój jest skierowany na wyodrębnienie z „prostego” podłoża myślowego tych trwałych wartości, które weszły w nią i służyły jej dalszemu, właściwemu rozwojowi.

Okres drugi. Należy tu zaznaczyć, że niekiedy jest on przez Hegla nazywany również okresem pierwszym. Różnica pochodzi stąd, że w opisywanym tutaj podrozdziale okresów uwzględnia się okres uzupełniania idei, co dla historii filozofii ma swoje znaczenie. Idea w tym etapie posiada już swoją pełność, stanowi „myśl czynną”<sup>20</sup>. Okres ten charakteryzuje zróżnicowanie treści idei. Myśl bowiem zawarta w idei ujawnia się w zróżnicowanych determinacjach. Odrębne determinacje tkwią w idei, a ich formy spełniają rolę całości. Powodem takiego stanu zróżnicowania jest „wewnętrzna sprzeczność”. Ona właśnie pobudza do stałego postępu wprowadzając zróżnicowanie w istnieniu idei<sup>21</sup>. Etap zróżnicowania chociaż pojęty jest w rozwoju idei bardzo szeroko, ma jednak mniejsze znaczenie względem następnego okresu.

Okres trzeci. Następuje tutaj zjednoczenie tego wszystkiego co było poprzednio zróżnicowane<sup>22</sup>. Jest to scalanie poszczególnych form w formę zupełną, która dla idei stanowi „pełną jednię”<sup>23</sup>.

Cały ten proces określa Hegel jako „dialektyczne postępowanie idei”<sup>24</sup>.

Dwa zasadnicze stany, które się wyodrębnia w rozwoju idei, to: analiza i synteza. Hegel nazywa je też niekiedy metodami, poznaniem, jako analityczne i syntetyczne<sup>25</sup>. W miarę rozwoju idei następuje coraz większe jej „pogłębianie i samoujmowanie”. Z tej racji filozofia najnowsza i najpóźniejsza jest najbardziej zróżnicowana i najbogatsza<sup>26</sup>. Idea ma więc swoisty kierunek, swoiste prawa rozwoju nazywane przez Hegla dialektyką. Jeżeli Hegel niekiedy przy omawianiu idei wspomina o jej niektórych empirycznych związkach, to nie można tego spotkać w tekstach, gdy nakreśla jej dialektyczny charakter. Dialektyka Hegla ma więc cenę aprioryczności, bo „treść samą porusza dialektyka, którą ma w sobie”<sup>27</sup>.

<sup>19</sup> Tamże, 163.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże, 48–49.

<sup>22</sup> Tamże, 165.

<sup>23</sup> Tamże, 48.

<sup>24</sup> Tamże, 47–49, 62; por. Żółtowski, *Metoda Hegla i zasady filozofii spekulatywnej*, 116.

<sup>25</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, III, 288.

<sup>26</sup> Żółtowski, *Metoda Hegla i zasady filozofii spekulatywnej*, 17–18.

<sup>27</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, 22.

Idea może też przybierać różne formy. Takimi są właśnie w stosunku do idei natura<sup>28</sup> i duch<sup>29</sup>. Różnią się one między sobą, chociaż ta sama idea się w nich przejawia<sup>30</sup>. Widać to najlepiej w różnych systemach filozoficznych. Formy te jednak nie przekreślają odrębności idei, mają wszystkie podstawę w niej samej, są tylko pewnymi zróżnicowaniami jakie idea osiąga przez swój rozwój<sup>31</sup>. Wszystkie formy idei ujęte syntetycznie scalają się w jedną formę idei. Idea jest tylko jedna, ale poprzez swoją treść, może przybrać różne formy<sup>32</sup>.

### 3. Systemy filozoficzne

Dialektyce rozwoju podlegają również systemy filozoficzne. Hegel określa je ogólnie jako „upostaciowanie myśli”<sup>33</sup>. Oczywiście istnieje nie jeden system filozoficzny, ale wiele. W filozofii Hegla ta wielość systemów nabiera specjalnego znaczenia. Nie są to stałe, lecz oddzielne formacje myślowe nacechowane różnaitością poglądów<sup>34</sup>. Wielość tłumaczy i tu dialektyka, która ujmuje ją nie w jakimś punkcie, ale w jej rozwoju, przejawie idei. Różnorodność, która tkwi w idei, występuje w systemach filozoficznych pod postacią myśli. Zgodnie z prawami heglowskiej dialektyki, każdy system ma odpowiedni przejaw idei, w każdym systemie jest swoista forma wyłoniona z pierwotnej idei<sup>35</sup>. „Formy idei tkwiące w systemach filozoficznych nie są niczym innym, jak tylko pierwotnymi zróżnicowaniami w łonie pierwotnej idei”<sup>36</sup>. Systemy filozoficzne zasadniczo więc poprzez swe formy tkwią w idei pierwotnej. Podlegają też scalaniu w jedną formę pełną. Ten ostatni etap, jest jednak dokonywany przez nas samych, przy badaniu i rozpatrywaniu poszczególnych systemów<sup>37</sup>.

Przy analizowaniu poszczególnych systemów filozoficznych, a zwłaszcza przy badaniu ich postępu rozwojowego należy wyróżnić w ich treści dwa zasadnicze elementy: zasady i wyprowadzane z nich konsekwencje<sup>38</sup>. Hegel stwierdza, że zasady każdego systemu filozoficznego są elementami trwałymi. Trwałymi w tym znaczeniu, że wszelkie następne systemy filozoficzne korzystały z nich i przyjmowały je dla dalszego rozwoju. Stąd też wszelka filozofia póź-

<sup>28</sup> Hegel, *Enzyklopädie...* § 248, 250; por. Leese, *Die Geschichtphilosophie Hegels*, 27.

<sup>29</sup> Hegel, *Enzyklopädie...* § 213.

<sup>30</sup> Leese, *Die Geschichtphilosophie Hegels*, 27.

<sup>31</sup> Hegel, *Wstęp do historii filozofii*, 63.

<sup>32</sup> Tamże, 134.

<sup>33</sup> Tamże, 62.

<sup>34</sup> Tamże, 61.

<sup>35</sup> Tamże, 62.

<sup>36</sup> Tamże, 63.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże, 66.

niejsza jest wynikiem wszelkich poprzednich zasad poszczególnych systemów filozoficznych<sup>39</sup>. Z tej też racji nie można powiedzieć, że jakaś filozofia przestała istnieć w sensie absolutnym. Przeciwnie, wszystkie dotychczasowe filozofie trwają, wnosząc do dalszego rozwoju swoją tradycję do całości w postaci ich naczelných zasad<sup>40</sup>.

Rozwój systemów filozoficznych, trwałość zasad a zanikanie elementów nieistotnych Hegel porównuje do rozwoju drzewa. „Obalenie zachodzi i w każdym przebiegu rozwojowym. Rozwój drzewa jest przewyciężeniem zarodka, kwiecie przewyciężeniem liści, gdyż te nie są najwyższym, prawdziwym istnieniem drzewa. Wreszcie kwiecie ulega przewyciężeniu przez owoc; wszakże urzeczywistnić może się on tylko, gdy ukazały się wszystkie poprzednie stopnie rozwoju”<sup>41</sup>.

Ważną sprawą jest jeszcze następstwo systemów filozoficznych. Hegel stwierdza tu wyjątkowo jasno i wyraźnie, że „następstwo systemów filozoficznym w biegu dziejów jest tym samym, co następstwo w logicznym wywodzie pojęciowym determinacji idei”<sup>42</sup>. Wspomniane poprzednio „zasady” są „stopniami wyznaczenia tej samej idei”<sup>43</sup>, leżącej u podstaw całego systemu myślowego.

#### 4. Zadanie filozofii

System Hegla dzieli się na trzy części:

- a) Logika – wiedza o idei i dla idei.
- b) Filozofia natury – wiedza o idei w jej zaprzeczeniu.
- c) Filozofia ducha – wiedza o idei, która powraca ze swego zaprzeczenia<sup>44</sup>.

Już z powyższego schematu widać, że filozofia u Hegla zajmuje stanowisko centralne. Wynika to ze sposobu pojmowania idei. Chodzi o to, by filozofia zwracała uwagę na swe podstawy, obracała się w kręgu idei<sup>45</sup>. Hegel wyznacza filozofii jeszcze kilka zadań. Wszystkie one mają zresztą na celu ideę. Na czoło wysuwa się ukazanie jedności myśli i bytu<sup>46</sup>. Zadania filozofii dotyczą również zwrócenia uwagi na rozwój idei. Chodzi tu szczególnie o ukazanie dialektyki idei i jej konsekwencji<sup>47</sup>, oraz o pokazanie tego rozwoju już w znaczeniu cza-

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże, 67.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Hegel, *Enzyklopädie...*, § 17, 18; Leese, *Die Geschichtsphilosophie Hegels*, 29.

<sup>45</sup> Hegel, *Enzyklopädie...*, § 17–18.

<sup>46</sup> Hegel, *Wstęp do historii filozofii*, 48.

<sup>47</sup> Tamże, 55.

sowym wśród różnych okoliczności. To ostatnie zadanie miałyby na celu wykazanie, że dialektyczne wyznaczenia zawarte w idei są rzutowaniem czy podstawą wszelkich stosunków, wydarzeń. Takie postawienie sprawy sprowadza filozofię Hegla na tory panteizmu<sup>48</sup>.

## II. Historia filozofii

### 1. Przedmiot historii filozofii

Na ogół historie mają już ustalone swoje przedmioty materialne<sup>49</sup>. Jeśli chodzi o historię filozofii, to sprawa ta przedstawia się odmiennie. Już o samej filozofii wypowiada się na najrozmaitsze poglądy; ma to też swój wpływ na historię filozofii<sup>50</sup>. Z tej racji istnieje też szczególna potrzeba ustalenia przedmiotu historii filozofii<sup>51</sup>. Hegel zaznacza tu, że trudno mu się zdobyć na jakieś „naukowe przedstawienie”, a da tylko „tymczasowe”<sup>52</sup>. „Historia filozofii wzięta w całości jest konsekwentnym, wytkniętym przez wewnętrzną konieczność postępowaniem; ten postęp jest w sobie rozumny, wyznaczony a priori przez swoją ideę”<sup>53</sup>.

Podobnie jak w filozofii, tak i tu stwierdza się rozwój idei. Jest jednak pewna różnica. Tutaj jest on połączony ze stroną czasową, historyczną, natomiast w samej filozofii ma on charakter czysty.

Przedmiot historii filozofii ma zasadniczo dwa aspekty: wewnętrzny i zewnętrzny<sup>54</sup>. Obydwie strony historii filozofii dotyczą rozwijającej się treści. Strona zewnętrzna nacechowana jest wieloma okolicznościami, niby faktycznym rozwojem myśli, elementami osobistymi filozofów, środowiskiem, epoką, układem stosunków politycznych<sup>55</sup>. Bardziej jest jednak istotna strona wewnętrzna historii filozofii. Chodzi tu o właściwy rozwój i wyłanianie się myśli<sup>56</sup>. W odróżnieniu od poprzedniego aspektu, ostatni jest nieprzemijający i trwały<sup>57</sup>. Wnosi on trwałe wartości i zdobycze, określane przez Hegla jako prawdę wieczną<sup>58</sup>.

<sup>48</sup> Cottier, *Romantyczna koncepcja historii*, Znak 54(1958)113.

<sup>49</sup> Hegel, *Wstęp do historii filozofii*, 8.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Tamże, 9.

<sup>52</sup> Tamże, 17.

<sup>53</sup> Tamże, 66.

<sup>54</sup> Tamże, 21.

<sup>55</sup> Tamże, 21, 56, 61.

<sup>56</sup> Tamże, 77.

<sup>57</sup> Tamże, 68, 23.

<sup>58</sup> Tamże.

## 2. Źródła historii filozofii

Przy poważnym studiowaniu historii filozofii należy według Hegla sięgnąć do źródeł. Z kontekstu wynika, że termin źródło pojmuje w sensie tradycyjnym. Hegel przyznaje jednak, że ilość źródeł jest ogromna, że nie sposób ich wszystkich wykorzystać. Można z części źródeł zrezygnować, ale tylko w wyjątkowych wypadkach, gdy chodzi o niektórych tylko filozofów. W innych wypadkach, zwłaszcza jeśli źródła się nie zachowały, dotyczy to specjalnie niektórych okresów filozofii greckiej, można polegać na pismach innych autorów. Ma tu na myśli przede wszystkim historyków i pisarzy. Hegel stwierdza, że dokonywanie pewnych wyciągów z różnych pism filozoficznych jest rzeczą pożyteczną i ułatwia pracę następnym pokoleniom. Ponadto, gdy chodzi o szczegółowe opracowanie historii filozofii to odwołuje się do dzieł następujących autorów, na których nie\* można oprzeć przy poznawaniu dziejów filozofii. Wymienia tu: Wendt'a, Tennemanna, Stanley'a, Bruckeri'ego, Thiedemann'a, Buhle'ego, Ast'a, Rixner'a<sup>59</sup>.

## 3. Metoda historii filozofii

Dotyczy to metody, którą Hegel przyjmuje w wykładaniu historii filozofii. Należy zaznaczyć, że Hegel tutaj nieco inaczej rozumie metodę. Z tej też racji, trzeba pamiętać, że na ukształtowanie współczesnej definicji metody oddziaływały też metody poprzednie.

Hegel uważa, że do historii filozofii należy tylko to, co ma odpowiednio duże znaczenie, a więc systemy filozoficzne, których zasady były punktami zwrotnymi w dziejach myśli<sup>60</sup>. Można dlatego pomijać niektóre osoby, które wprawdzie przyczyniły się do rozwoju historii filozofii, ale nie przysporzyły filozofii specjalnych korzyści. Pominąć też można dalsze wywody zasad, ich konsekwencje na resztę rzeczywistości. Historia ogólna ma tu małe znaczenie, stąd można ją uwzględnić tylko tam, gdzie trzeba ukazać uwarunkowania czasowe<sup>61</sup>.

Ponadto Hegel zwraca uwagę, aby wszelka historia, a szczególnie historia filozofii, ze względu na swój przedmiot była bezstronna<sup>62</sup>. Hegel idzie jeszcze dalej, uważa nawet, że historyk filozofii powinien być tak bezstronny, by nie posiadał nawet swojego systemu filozoficznego, za którym by się opowiadał; nie wypowiadał jakiegokolwiek sądu o dziejach filozofii. Z tej też racji historia filozofii miałaby być „urzeczywistnieniem bezstronności”<sup>63</sup>.

\* Przypis od Redakcji: powinno być „się” zamiast „nie”.

<sup>59</sup> Tamże, 176–177.

<sup>60</sup> Tamże, 181–182.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Tamże, 7.

<sup>63</sup> Tamże, 185.

#### 4. Podział historii filozofii

Hegel daje kilka podziałów filozofii, w zależności pod jakim kątem je ujmuje.

Pierwszy podział, chyba najważniejszy, uwzględnia czas. Dzieli tutaj Hegel historię filozofii na trzy okresy:

a) Okres filozofii greckiej – od czasów Talesa aż do rozkwitu filozofii neoplatonickiej.

b) Okres filozofii średniowiecznej – scholastyka. Przyłącza tu również filozofię arabską i żydowską.

c) Okres filozofii nowożytnej – od czasów wojny trzydziestoletniej po dzień dzisiejszy. Początek filozofii nowożytnej według Hegla dali: Bacon, Böhme, Descartes<sup>64</sup>.

Drugi podział ma na celu uwzględnienie narodowości poszczególnych myślicieli. Dzieli tu filozofię na dwa okresy: grecki i germański. Do okresu filozofii greckiej zalicza dzieje myśli greckiej i częściowo rzymskiej, o tyle, o ile poprzednia wywarła na nią wpływ. Filozofia germańska tkwi zasadniczo w chrześcijaństwie, rozwijając się na terenach zamieszkałych przez narodowości pochodzenia germańskiego. Ma tu na myśli Hegel Włochy, Hiszpanię, Francję, Anglię<sup>65</sup> i oczywiście Niemcy.

Trzeci podział uwzględnia rozwój idei<sup>66</sup>.

#### 5. Zagadnienia wyłączone z zakresu historii filozofii

Hegel zauważa, że myśli które są przedmiotem idei mogą być zawarte w pismach o różnych rodzajach literackich. Można je spotkać w poezji, religii, legendach, dziełach o treści politycznej, psychologicznej. Wszystkie jednak myśli tam zawarte znalazły się przypadkowo; są zawarte tylko pośrednio, nie osiągnęły takiej formy myśli, by mogły same stanowić zasady<sup>67</sup>.

Z tej też racji Hegel wyłącza z zakresu historii filozofii następujące dziedziny:

- **Nauki szczełowe**, gdyż są naukami „polegającymi tylko na sobie”, mające za swój przedmiot tylko rzeczy skończone<sup>68</sup>.
- **„Filozofia popularna”**. „Treść jej występuje pod postacią, wziętą ze świata przyrody”. Typowymi jej przedstawicielami według Hegla są: Ciceron i Pascal<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> Tamże, 174–175.

<sup>65</sup> Tamże, 162.

<sup>66</sup> Tamże, s. 7–8.

<sup>67</sup> Tamże, 134, 143, 145.

<sup>68</sup> Tamże, 95, 147.

<sup>69</sup> Tamże, 148–149.



- „Wytwory duchowe Wschodu”<sup>70</sup>.
- Myśli zawarte w sztuce, a szczególnie w poezji<sup>71</sup>.
- Religia. Chodzi tu Heglowi nie tylko o religię „czystą”, ale nawet i wtedy gdy jest ona związana z filozofią<sup>72</sup>. Ma tu też na myśli filozofię scholastyczną i patrystyczną. Hegel przedkłada filozofię patrystyczną nad scholastyczną. Zaznacza, że filozofię scholastyczną należy ujmować w łączności z systemami i dziedzinami, które wpływały na jej ukształtowanie. Należy ją rozpatrywać częściowo jako myśl neoplatońską, a częściowo jako religię<sup>73</sup>.
- Mity – ze względu na posługiwanie się wyobrażeniami<sup>74</sup>.
- Zewnętrzne związki dziejowe narodu, epoki, stosunki polityczne<sup>75</sup>.

## 6. Stosunek historii filozofii do historii

Przez historię rozumie Hegel historię ogólną, przede wszystkim polityczną<sup>76</sup>. Podobnie jak w historii filozofii tak i tu Hegel stoi mocno na stanowisku bezstronności historii. Miałyby się ona tylko ograniczyć do podawania treści o charakterze informacyjnym, być po prostu kroniką wydarzeń. Za typowych przedstawicieli takiej historii uważa Herodota i Tucydidesa<sup>77</sup>. Zakres historii ogólnej jest bardzo szeroki, oprócz wydarzeń dziejowych obejmuje ona dorobek umysłowy ludzkości, myśli religijne a nawet mity<sup>78</sup>. Między historią a historią filozofii istnieją pewne związki<sup>79</sup>. Jak przy opracowywaniu historii narzuca się pewien cel, tak podobnie i w historii filozofii. W historii ogólnej w zależności od okresu może on przybrać różne kierunki. Inaczej w historii filozofii, celem jej jest zawsze „rozwijający się rozum”. Cel ten wpływa koniecznie, bo jest związany wewnętrznie z podstawą samej filozofii – ideą. Ponadto historia ogólna rozpatruje „czyny dziejowe”, ujęte w najszerszym znaczeniu. Historia filozofii ogranicza się tylko do „czynów filozoficznych”, do selekcji zagadnień filozoficznych z innych<sup>80</sup>.

Związki historii ogólnej z historią filozofii uwidaczniają się jeszcze, gdy zwróci się uwagę na zadanie historii filozofii. Jednym z zasadniczych zadań

<sup>70</sup> Tamże, 150.

<sup>71</sup> Tamże, 94, 143.

<sup>72</sup> Tamże, 86, 102, 133, 143, 145, 147.

<sup>73</sup> Tamże, 145–146.

<sup>74</sup> Tamże, 132.

<sup>75</sup> Tamże, 86, 182–183..

<sup>76</sup> Tamże, 183.

<sup>77</sup> Tamże

<sup>78</sup> Tamże, 94.

<sup>79</sup> Tamże, 86.

<sup>80</sup> Tamże, 183.

historii filozofii jest ukazanie stopni rozwojowych idei właśnie na tle czasu<sup>81</sup>. Filozofia bowiem utożsamia się z okresami czasu, w których trwa<sup>82</sup>. Oprócz czasu chodzi również o wyznaczenie miejsca i narodu, w których dokonywał się rozwój<sup>83</sup>. Ogólnie można powiedzieć, że związki jakie zachodzą między historią ogólną a historią filozofii mają swe źródło we wspólnej podstawie rozwojowej. Do historii filozofii należy jednak wyłączenie tych dziedzin, które nie podchodzą pod jej zakres<sup>84</sup>.

Związki między historią filozofii a ogólną istnieją i jakiegokolwiek one by były, to jednak „historia filozofii nie może się obyć bez sądu historyka”<sup>85</sup>.

### III. Zakończenie

#### 1. Streszczenie

U podstaw wszelkiej rzeczywistości jest idea. Idea jest jedna, ale poprzez swoje treści może przybierać różne formy. Rozwija się kierowana wewnętrznymi prawami dialektyki; swymi determinacjami rzutuje na świat.

Dialektyce podlegają również systemy filozoficzne. Każdy system filozoficzny jest odpowiednim przejawem idei. W systemie wyróżnia się zasady i wyprowadzane są z nich konsekwencje. Zasady stanowią elementy trwałe i przez to wchodzą w skład następnych systemów filozoficznych. Następstwo systemów filozoficznych jest również powodowane determinacjami rozwoju idei.

Zadania filozofii dotyczą głównie idei i ukazania jej rozwoju.

Przy opracowywaniu historii filozofii należy korzystać ze źródeł; w pewnych jednak wypadkach można je pominąć i korzystać z gotowych opracowań. Historia filozofii powinna doceniać tylko tych filozofów, których poglądy były punktami zwrotnymi w jej dziejach. W podziale historii filozofii zarysowują się trzy główne okresy: starożytny, średniowieczny, nowożytny. Z zakresu historii filozofii należy wyłączyć następujące dziedziny: nauki szczegółowe, filozofię popularną, wytwory duchowe Wschodu, myśli zawarte w sztuce, poezję, religię, mity, zewnętrzne związki dziejowe narodu.

Wszelka historia powinna być bezstronna. Historia ogólna rozpatruje „czyiny dziejów”, a historia filozofii „czyny filozoficzne”.

<sup>81</sup> Tamże, 56.

<sup>82</sup> Tamże, 92.

<sup>83</sup> Tamże, 56, 182.

<sup>84</sup> Tamże, 94, por. 18n.

<sup>85</sup> Tamże, 183.

## 2. Ocena krytyczna systemu

Odnosi się na ogół wrażenie wielkiej spoistości systemu filozoficznego Hegla; można by to nawet nazwać szeroką konsekwencją logiczną systemu, ale tylko systemu. System Hegla jest bardzo ciekawy, a to szczególnie ze względu na przyjęcie zasady idei, która się rozwija i przewija przez wszystko. Można jednak mieć poważne wątpliwości co do samej koncepcji idei. Hegel mocno podkreśla jej fazy rozwojowe, kładzie na nie szczególny nacisk. Brak jednak tekstów, które by mówiły wyraźnie o obiektywnym charakterze idei. Przeciwnie, Hegel wyznacza idei rolę odgórną, rzutowania na rzeczywistość. Powinno być odwrotnie. Wiele twierdzeń Hegla ma charakter czysto afirmatywny, brak często analitycznego wykazania związków z poprzednimi założeniami.

### Spis treści

Źródła i literatura pomocnicza – s. 2

Wstęp – s. 3

I. Charakterystyka filozofii Hegla – s. 4

1. Idealizm – s. 4

2. Rozwój filozofii – s. 5

3. Systemy filozoficzne – s. 9

4. Zadania filozofii – s. 12

II. Historia filozofii – s. 13

1. Przedmiot historii filozofii – s. 13

2. Źródła historii filozofii – s. 14

3. Metoda historii filozofii – s. 15

4. Podział historii filozofii – s. 16

5. Zagadnienia wyłączone z zakresu historii filozofii – s. 18

6. Stosunek historii filozofii do historii – s. 19

III. Zakończenie – s. 21

1. Streszczenie – s. 21

2. Ocena krytyczna systemu – s. 22

Spis treści – s. 24



### **Ryszard Hajduk, *Parafia ewangelizująca*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie 2023, ss. 156 [ISBN 978-83-64129-70-4]**

W roku 2023, w wydawnictwie Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie ukazała się książka Ryszarda Hajduka CSsR pt. *Parafia ewangelizująca*. Autor odpowiada w niej na potrzebę odnowy parafii ze szczególnym uwzględnieniem jej miejsca i roli w dziele ewangelizacji. Publikacja ta mieści się w nurcie badawczym, ukierunkowanym na wypracowanie koncepcji duszpasterstwa, adekwatnych do wyzwań współczesności. Wzywa do tego teologów Magisterium pastoralne Kościoła, a zwłaszcza nauczanie papieża Franciszka.

Pierwsza część ukazuje parafię tradycyjną, działającą w klimacie Kościoła ludowego. W kolejnych rozdziałach jest mowa o sytuacji współczesnego człowieka i jego stosunku do wiary, a także o pierwszych gminach chrześcijańskich i współczesnej nauce o Kościele jako komunii misyjnej. W piątym rozdziale jest mowa o parafii ewangelizującej na podstawie nauczania Kościoła i doświadczenia parafii latynoamerykańskich. Ostatni rozdział – najbardziej praktyczny – pokazuje sposób odnowy parafii w kierunku ewangelizującej „wspólnoty wspólnot”.

Zagadnienie zawarte w tytule tej publikacji nabiera obecnie szczególnego znaczenia zarówno naukowego, jak i pastoralnego w perspektywie poszukiwania dróg nowej ewangelizacji oraz wewnątrzkościelnej praktyki duszpasterskiej. Samo zagadnienie nie jest nowe, gdyż o roli parafii w perspektywie rozwoju Kościoła i przekazu wiary mówi się z troską od dawna. W dzisiejszych czasach jednak Kościół stoi przed wyjątkowo doniosłym wyzwaniem zintensyfikowania działalności ewangelizacyjnej, czego nie da się osiągnąć bez zdynamizowania życia i funkcjonowania parafii, związanych z nią osób i struktur w celu przekazywania światu Dobrej Nowiny o zabawieniu.

Tematyka poruszana w książce nawiązuje wyraźnie do dyskusji nad kształtem współczesnego duszpasterstwa, ożywionej przez Instrukcję Kongregacji ds. Duchowieństwa „Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła” (Rzym 2020). Chodzi o kształt parafii w świecie, który krytycznie podchodzi do Kościoła, jego nauczania i struktur. Z uwagi na problemy pojawiające się wewnątrz Kościoła i w związku z jego

obecnością w rzeczywistości społecznej kwestią istotną jest dowartościowanie zaangażowania wiernych świeckich w realizację jego zbawczego posłannictwa. Na ten aspekt działalności Kościoła zwraca uwagę autor książki, poświęcając dużo miejsca roli *christifideles* w życiu Kościoła i parafii, która może właściwie funkcjonować wyłącznie w jedności działania duchownych i świeckich.

Książka Ryszarda Hajduka CSsR pomaga dokonać właściwej recepcji współczesnego nauczania Kościoła na temat jego obowiązku szerzenia Ewangelii w świecie. Autor publikacji pokazuje czytelnikowi, jak wskazania pastoralne, zawarte w dokumentach kościelnych zastosować w praktyce. Dla odpowiedzialnych za duszpasterstwo publikacja może stanowić inspirację do podjęcia dzieła odnowy duchowej i restrukturyzacji parafii, a tym samym do wprowadzenia w życie wskazań ostatnich papieży, wzywających wszystkich członków Kościoła do zaangażowania się w (nową) ewangelizację. Wchodząc w ten sposób na drogę nawrócenia pastoralnego, tak duszpasterze, jak i ich świeccy współpracownicy mogą kształtować swoją posługę zgodnie z zasadą *sentire cum Ecclesia*.

Publikacja poświęcona ewangelizacyjnej roli parafii ma charakter naukowy; uwzględnia ona analizy zawarte w innych pracach badawczych, o czym świadczy wykorzystana w książce literatura przedmiotu. Pod względem strukturalnym i merytorycznym praca odpowiada pastoralnoteologicznemu podejściu do badanych kwestii, jako że jest w niej ukazany tradycyjny obraz parafii, a także podane są kryteria jej funkcjonowania w perspektywie powołania Kościoła do szerzenia Ewangelii w świecie oraz konkretne wskazania praktyczne, dzięki którym struktury parafialne odzyskują swoją świeżość i dynamikę ewangelizacyjną.

Publikacja zawiera zbiór cennych analiz i obserwacji ujętych w sposób komunikatywny i uporządkowanych. Jej treść przybliży polskim czytelnikom wyniki badań prowadzonych w innych krajach i zapozna je z doświadczeniem pastoralnym Kościoła w Ameryce Łacińskiej, który w swojej działalności wykorzystuje dynamizm parafii i małych wspólnot kościelnych, czyli jej najmniejszych komórek strukturalnych. Tym samym książka wpisuje się w nurt współczesnych poszukiwań teologicznych, dotyczących realizacji ideału komunii w życiu Kościoła. Praca ta jako całość wzbogaca wiedzę w zakresie duszpasterstwa, zwłaszcza teologii parafii i ewangelizacji.

Książka została napisana po przeprowadzeniu przez autora solidnej kwerendy, co pozwala czytelnikowi spojrzeć na działalność parafii w aspekcie historycznym, eklezjologicznym i praktycznym. Zagadnienie parafii ewangelizującej jest przedstawione w sposób odpowiednio uargumentowany i dostosowany do potrzeb współczesnej dyskusji naukowej, prowadzonej w obszarze teologii. Jeśli samo opracowanie tematu nie jest czymś absolutnie nowatorskim – o czym

świadczy podnoszony przez autora książki fakt, że od wielu lat w różnych częściach świata podejmowane są próby przekształcenia parafii w żyjącą Ewangelię i promieniującą nią strukturę Kościoła – to przynajmniej bardzo aktualnym.

Publikacją Ryszarda Hajduka mogą być zainteresowane nie tylko osoby profesjonalnie zajmujące się teologią pastoralną i nauczaniem papieskim, ale także duszpasterze poszukujący wiedzy opartej na rzetelnych badaniach na temat uwarunkowań oraz sposobów pełnienia posługi pastoralnej w rzeczywistości, która domaga się interwencji duszpasterskiej, zgodnej z duchem Ewangelii. Może ona także pobudzić wiernych świeckich do aktywnego włączenia się w dzieło budowania królestwa Bożego w świecie w ramach funkcjonowania parafii i należących do niej wspólnot.

*Ks. Sławomir Ropiak*

[ORCID: 0000-0002-4123-9902]

**Michał Wojciechowski, *Początki Kościoła*, Kraków: Petrus 2022, ss. 251 [ISBN 978-83-7720-703-1]**

Początki chrześcijaństwa należy wiązać z początkami samego Cesarstwa Rzymskiego, bowiem Chrystus narodził się w czasach Oktawiana Augusta. Nowa religia mogła dotrzeć do bardzo odległych zakątków świata właśnie dzięki istnieniu Imperium Romanum i *Pax Romana*. W antyku uformowały się istniejące do dziś ramy organizacyjne Kościoła, z których podstawową jednostką stało się biskupstwo, mieszczące się w rzymskich *civitates*. Granice metropolii kościelnych odpowiadały granicom rzymskich prowincji, a arcybiskupi rezydowali w ich stolicach administracyjnych. Wiadomo, że już w IV i V wieku uznano także szczególną pozycję patriarchatów, czyli pięciu najważniejszych biskupstw w chrześcijaństwie, tj. Rzymu, Aleksandrii, Antiochii, Konstantynopola i Jerozolimy. Zanim jednak Kościół wykształcił swoje szersze struktury, rozwijał się w małych, lokalnych wspólnotach chrześcijańskich, począwszy od czasów Jezusa. Jezus wybrał dwunastu mężczyzn i uczynił ich Apostołami, aby głosili Jego nauki i szerzyli Ewangelię. Po Jego śmierci i zmartwychwstaniu Apostołowie kontynuowali dzieło Jezusa, zakładając pierwsze wspólnoty chrześcijańskie. W ciągu dwóch pierwszych wieków istnienia chrześcijaństwa, Kościół uformował się jako instytucja. Właśnie zagadnieniu początków Kościoła jest poświęcona interesująca monografia Michała Wojciechowskiego pt. *Początki Kościoła*. Recenzowana książka jest doskonałym wstępem do poznania historii Kościoła w okresie od I do II wieku.

Michał Wojciechowski jest znany jako pierwszy świecki polski teolog, który uzyskał tytuł profesora teologii. Pracował w Uniwersytecie Kardynała

Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, a od 1999 roku na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, gdzie uzyskał tytuł profesora. W latach 2016–2018 był członkiem rady Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. Jest ekspertem Centrum im. Adama Smitha w zakresie etyki.

Przedmiotem jego zainteresowań badawczych jest głównie biblistyka, patrystyka, apokryfy i świat starożytny epoki Nowego Testamentu. Jest autorem ponad 40 różnego typu książek (włącznie z opracowaniami źródeł) i blisko 150 artykułów naukowych. Opublikował także wybór aforyzmów starożytnych i liczne artykuły popularne. Jest autorem wielu haseł o chrześcijaństwie w encyklopediach PWN, a także kilkudziesięciu artykułów o tematyce społecznej i politycznej.

W recenzowanej książce autor przekazuje swoją wiedzę na temat początków Kościoła i dzieli się osobistymi przemyśleniami na ten temat, popartymi przywołaniami z wybranych źródeł. Prezentowana publikacja jest podzielona na siedem rozdziałów, które tradycyjnie są poprzedzone wprowadzeniem. Książka nie posiada tradycyjnego zakończenia, w którym autor zawarłby wnioski końcowe. Dopełnieniem opracowania jest wybrana bibliografia oraz streszczenie w języku angielskim i krótka informacja o autorze.

We wprowadzeniu (s. 5–12) autor prezentuje główne założenia książki. Najpierw wyjaśnia jej zamysł, a następnie tłumaczy pojęcie słowa Kościół w odniesieniu do jego pochodzenia i znaczenia. Michał Wojciechowski zauważa, że „piśmiennictwo naukowe na temat początków Kościoła i wczesnej eklezjologii jest oczywiście niezmiernie bogate [...], przeważnie dzieli się na okres nowotestamentowy i wczesny patrystyczny. Choć są i takie, które dla lepszego scharakteryzowania Nowego Testamentu uwzględniają jego ciąg dalszy tj. wczesny Kościół” (s. 7). Autor sam stwierdza, że jego książka, podobnie jak powstanie Kościoła, dzieli się na etapy, którym odpowiadają kolejne rozdziały publikacji. Narrację rozpoczyna od zamiaru i inicjatywy Jezusa otoczonego wspólnotą uczniów, dzięki którym stworzył podwaliny Kościoła. Po śmierci Jezusa, kolejny etap to narodziny Kościoła w Jerozolimie, następnie rozprzestrzenianie się społeczności chrześcijańskich w środowisku żydowskim, a wkrótce wyjście poza Izrael oraz w konsekwencji misja wśród żydów i pogan. Autor kończy swoje rozważania na opisie ugruntowanej sytuacji wspólnot w świecie rzymsko-greckiej kultury, narodzinach Nowego Testamentu i jego wizji Kościoła, a następnie opisuje oddzielenie chrześcijaństwa od synagogi i stworzenie solidnych form funkcjonowania dla nowej wspólnoty. Wszystkie przytoczone etapy, oprócz opisu ich dziejów i funkcjonowania, są poparte adekwatnym piśmiennictwem.

W pierwszym rozdziale (s. 13–60) prof. Wojciechowski przypomina, że Jezus zapowiadał królestwo Boże, a powstał Kościół. Według autora pojęcia te



nie przeczą sobie, ponieważ należą do różnych płaszczyzn. Królowanie Boga przyjęli uczniowie Jezusa, dając podwaliny wspólnocie chrześcijańskiej (s. 15). Autor kolejno omawia pojęcie królestwa Bożego, zebranie uczniów i słuchaczy, sposób powoływania uczniów, wybór Dwunastu i innych wyróżnionych uczniów, Piotra i zapowiedź Kościoła, misję uczniów, początki sakramentów, Chrystusa i Ducha we wspólnocie oraz nakaz misyjny.

Drugi rozdział (s. 61–86) autor rozpoczyna się od opisu Dwunastu, w tym Piotra, oraz braci Jezusa, Maryi oraz krewnych Jezusa, którzy, jak podkreśla, odegrali pewną rolę w Kościele pierwotnym. Następnie wskazuje na wydarzenie Zesłania Ducha Świętego, początki głoszenia kerygmatu i sposób życia pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej. Autor konsekwentnie odpowiada na pytanie jak wyglądało przystąpienie do Kościoła jako wspólnoty uczniów.

W kolejnym rozdziale (s. 87–109) Profesor przedstawia rozkwit chrześcijaństwa w Jerozolimie oraz stosunek opinii publicznej i hierarchii żydowskiej do rosnącej w siłę nowej wspólnoty. Należy pamiętać, że choć władzę zwierzchnią nad Jerozolimą sprawowali Rzymianie, o sprawach religijnych decydowały władze żydowskie na czele z arcykapłanem. Autor w tym rozdziale poświęcił uwagę chrześcijanom greckojęzycznym, ale również wiernym innego pochodzenia etnicznego. Następnie omawia rozproszenie i funkcjonowanie wyznawców Chrystusa w Judei i Samarii. Rozdział kończą rozważania na temat głoszenia nowej wiary w Antiochii, nie wykluczając z tego procesu żydów, ludzi języka i kultury greckiej, a nawet pogan.

W czwartym rozdziale (s. 110–130) czytelnik otrzymuje przede wszystkim kompendium wiedzy na temat pierwszych prześladowań. Autor opisuje sposób w jaki Szawel z prześladowcy stał się Pawłem – chrześcijaninem i niestrudzonego misjonarzem. Omówiono też trzy wyprawy misyjne, sobór jerozolimski oraz szczegóły pobytu Pawła w Jerozolimie, a później w Rzymie.

W piątym rozdziale (s. 131–163) są wyliczone okoliczności zaniku dotychczasowego judaizmu i wyłonienia się z niego dwóch religii, czyli chrześcijaństwa, gdzie głównym autorytetem był Chrystus i rabinizmu z „uczonymi w Piśmie” (s. 132). Autor stara się również znaleźć odpowiedź na pytanie na ile nowa religia poczuwa się do ciągłości z Izraelem oraz czy i w jakim stopniu była jego kontynuacją. Po odniesieniu się do dziedzictwa Izraela, autor zajmuje się przedstawieniem zagadnień wiary w Chrystusa i Ewangelię, listami Pawłowymi, oraz resztą ksiąg kanonu biblijnego.

W szóstym rozdziale (s. 164–187) prof. Wojciechowski prezentuje inne pisma wczesnochrześcijańskie, kolejno omawiając dzieje Kościoła po czasach apostoelskich, działania Ojców apostoelskich oraz pierwszych apologetów. Listę zamyka św. Ireneusz, któremu autor poświęca nieco więcej uwagi niż innym.

Z kolei w ostatnim siódmym rozdziale (s. 188–234) autor książki opisuje sytuację Kościoła w czasach poapostolskich. Czytelnik kolejno poznaje struktury wspólnot lokalnych, znaczenie Rzymu dla rozproszonych chrześcijan, wartość wiary i modlitwy dla tożsamości Kościoła, którego natura i jedność zależy od wspólnej wiary i sakramentów. Michał Wojciechowski wspomina również o zróżnicowaniu wewnętrznym i licznych polemikach stronnictw w łonie chrześcijaństwa. Zauważa, że od II wieku większość chrześcijan, to ludzie pochodzenia pogańskiego, zakorzenieni w kulturze grecko-rzymskiej, co ostatecznie doprowadziło do asymilacji w chrześcijaństwie elementów kultury greckiej. Autor kończy siódmy rozdział rozważaniami na temat pierwszych przeciwników chrześcijaństwa, którzy okazywali wrogość nowej religii, represjonując wyznawców Chrystusa. Książka jest zakończona refleksją o naturze Kościoła.

W swojej książce pt. *Początki Kościoła*, Michał Wojciechowski prowadzi rozważania na temat Kościoła, w dobrze sobie znanym zakresie. Konsekwentnie prowadzona myśl przewodnia pozwala czytelnikowi przejść bez przeszkód kolejne aspekty przedstawionej w opracowaniu problematyki. Z treści książki wynika również fakt, że jej autor doskonale jest zorientowany w polskiej i obcojęzycznej literaturze przedmiotu, co nadaje dziełu erudycyjny charakter. Podziw budzi również solidne, choć jak sam autor zaznacza, wybiórcze uzasadnienie w źródłach. Przywołane w recenzowanej publikacji materiały źródłowe i literackie przedstawione są w zebranej bibliografii (s. 235–245). Dzięki temu czytelnik w trakcie lektury ma dostęp nie tylko do osobistych rozważań autora, ale również do źródeł traktujących zagadnienia szczegółowe.

Dokonując krótkiego podsumowania, należy podkreślić, że książka Michała Wojciechowskiego jest ciekawa i potrzebna z punktu widzenia naukowego. Dodatkowym jej atutem jest troska autora o czytelnika, który nie jest naukowcem i biegłym znawcą źródeł antycznych, w tym wczesnochrześcijańskich. Autor stara się zainteresować tematyką kościelną czytelnika nieobebranego z zagadnieniami teologicznymi i pomóc mu zrozumieć fenomen początków Kościoła. Popularyzowanie historii chrześcijaństwa podjęte przez autora zasługuje na uznanie. Po książkę powinni sięgnąć przede wszystkim ci wszyscy, którzy stawiają pierwsze kroki w badaniach nad historią początków Kościoła. Bez wątpienia, lektura dostarczy satysfakcji również profesjonalnym teologom.

*Maria Piechocka-Kłos*  
[ORCID: 0000-0002-5909-5521]

***Święty Marcin z Tours w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. Ewelina M. Mączka, Sylwia Mikołajczak, Maria Piechocka-Kłos, ks. Piotr Towarek, Olsztyn 2022, ss. 218 [ISBN 978-83-64129-69-8]**

Św. Marcin z Tours jest postacią, która w ostatnich latach przeżywa renesans zainteresowania. Na jego temat powstało wiele prac o charakterze historycznym, literackim czy hagiologicznym, ponieważ jest on obecny w dziejach Kościoła od starożytności. Historia życia Świętego stanowi ciekawe świadectwo, które jest aktualnym przesłaniem dla współczesnego wierzącego człowieka. „Święty Marcin jest dla wiernego wzorem do naśladowania, ponieważ w jego postawie i czynach uwidacznia się nauka Jezusa Chrystusa. Jest też wzorem miłosierdzia względem bliźniego. Jego czyny stały się w pewnym sensie hasłem wywoławczym dla wielkich poczynań charytatywnych Kościoła: Marcin dzielący się swym płaszczem i Chrystus ukazujący się św. Marcinowi przypominały wszystkim chrześcijanom o obowiązku niesienia pomocy potrzebującemu” (s. 5). Święty jest patronem biedaków czy żebraków oraz wielu zawodów, wśród których można wymienić wojskowych, krawców, kuśnierzy, kowali, garbarzy i rymarzy, bednarzy, rusznikarzy, tkaczy (s. 5). Dzień wspomnienia liturgicznego Marcina z Tours obchodzony jest w dniu 11 listopada.

W 2022 r. opublikowano monografię wieloautorską pt. *Święty Marcin z Tours w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, która stanowi ciekawą pozycję z obszaru literatury hagiograficznej obejmującej swym zakresem historię, muzykę, sztukę, teologię, kult i pobożność. Postać św. Marcina ujęto z różnych perspektyw: globalnej, regionalnej oraz historycznej i literackiej. Książka stanowi jeden z efektów dyskusji interdyscyplinarnej, obejmującej tematykę dotyczącą świętych, od wielu lat prowadzonej w cyklicznych Warmińskich Seminariach Hagiologicznych na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Książka składa się ze wstępu oraz z czternastu rozdziałów zebranych w trzech częściach: 1. Patrocinia Świętego Marcina z Tours, 2. Święty Marcin z Tours w muzyce i sztuce oraz 3. Święty Marcin z Tours w pobożności i teologii.

Pierwsza część książki obejmuje dwa rozdziały. *Patrocinia św. Marcina w Diecezji (Archidiecezji) Warmińskiej* – autorstwa ks. prof. Andrzeja Kopiczki (s. 9–20). Tekst omawia patrocinia na terenie diecezji warmińskiej, w miejscowościach Ełdyty Wielkie, Tolkowiec i Jesionowice. Następny rozdział dotyczy tematyki *Kościółów pod wezwaniem świętego Marcina w Polsce* – autorstwa Marii Piechockiej-Kłos (s. 21–34). Autorka opisuje kościoły pw. Świętego lokowane w Polsce. Pierwsze wzmianki o kulcie Świętego datuje się na 1006 r. (s. 24).

W drugiej części są trzy rozdziały. Rozdział autorstwa ks. prof. Sławomira Ropiaka, pod tytułem *Postać świętego Marcina z Tours w wybranych polskojęzycznych pieśniach i śpiewach liturgicznych* (s. 37–52), stanowi ciekawe wprowadzenie do tematyki muzykologicznej. Autor omawia postać Świętego w wybranych polskojęzycznych pieśniach i śpiewach liturgicznych. Rozdział autorstwa ks. Piotra Towarka przedstawia *Św. Marcina z Tours w średniowiecznych propriach mszalnych. Zarys problematyki* (s. 53–74). Autor omawia wielkie formy muzyczne dedykowane św. Marcinowi z Tours, zwłaszcza kompozycje monodyczne, sekwencje i wielogłosowe motety: Brassart, Rouillet, Fresneau, de Grudencz czy de Machaut (s. 62–71). Rozdział trzeci tej części, autorstwa s. Janiny Bosko, dotyczy *Ikono grafii św. Marcina w sztuce sakralnej w Archidiecezji Warmińskiej* (s. 75–81). Autorka prezentuje czytelnikowi dzieła sztuki sakralnej, które ulokowane są w Kościołach na terenie archidiecezji warmińskiej.

Ostatnia część książki obejmuje tematykę pobożności i teologii. Składa się z dziewięciu rozdziałów. Rozpoczyna ją tekst o. prof. Wiesława Blocka, opisujący *Świętego Marcina z Tours we franciszkańskiej literaturze XIII wieku* (s. 85–108). Autor przedstawia recepcję figury św. Marcina z Tours „na terenie franciszkańskiej literatury hagiograficznej XIII wieku, głównie w dziele brata Tomasza z Celano zwanym *Memoriale*” (s. 85). Łukasz Golec podjął temat *Św. Marcina z Tours w Liturgii Mszalnej – treści teologiczne Formularza Mszalnego o św. Marcinie w wydaniach Mszалу Rzymskiego z 1962 i 2002* (s. 109–120). Autor analizuje treści składające się na formularz mszalny o świętym Marcinie z Tours (s. 109). Ks. prof. Zdzisław Kupisiński przybliży czytelnikowi temat *Św. Marcina z Tours w obrzędowości i religijności ludowej na przykładach wybranych regionów w Polsce* (s. 121–135). Rozdział przedstawia Świętego w obrzędowości i religijności ludowej, m.in. na terenie Kaszub. Z tym Świętym powiązано wiele zwyczajów i obrzędów, które do dziś są praktykowane w społecznościach lokalnych. Dziewiąty rozdział autorstwa prof. Katarzyny Parzych-Blakiewicz i prof. Małgorzaty Laskowskiej, pt. *Kult czy przedstawienie? Hagiologiczna interpretacja danych internetowych dotyczących św. Marcina z Tours* (s. 137–150), ukazuje specyfikę oceny treści hagiologicznych prezentowanych na stronach internetowych, co może mieć znaczenie w procedurze udzielania imprimatur stronom internetowym. W kolejnym rozdziale, Marta Kowalczyk podjęła się przedstawienia tematu *Św. Marcina w doświadczeniach mistycznych średniowiecznych świętych – Mechtyldy z Magdeburga, Gertrudy Wielkiej i bł. Doroty z Mątów* (s. 151–161). Autorka wykazała, że „kontemplacja tej samej postaci i rozważanie jej działań w odniesieniu do każdej z mistyczek pomogła odnaleźć każdej z nich inne, indywidualne, dotyczące jej samej cechy, braki, nastawienia, postawy do wewnętrznego przepracowania lub po-

prawy” (s. 151). Kolejny rozdział autorstwa Ewy Czaplickiej, pt. *Św. Marcin wzorem dla współczesnego żołnierza* (s. 163–177), przedstawia etos rycerski w osobie Marcina z Tours – z akcentem położonym na troskę o dobro Kościoła i potrzeby innych – jako wzór dobrego żołnierza i kapelana. Rozdział autorstwa Eweliny M. Mączki przedstawia *Postać św. Marcina na przykładzie przysłów polskich jako małej formy literackiej* (s. 179–191). Przysłowia są wyjątkowym rodzajem tekstu kultury, który nieustannie funkcjonuje w komunikacji. Przysłowia związane ze św. Marcinem stanowią ciekawe i bogate spektrum doświadczeń opartych na życiu i kulturze ludowej. Rozdział autorstwa Sylwii Mikołajczak, dotyczący *Świętego Marcina jako patrona miasta Kętrzyn* (s. 193–203), obrazuje żywą pamięć o tym Świętym. W tekście przedstawiono procedurę ustanowienia św. Marcina patronem miasta oraz motywy, które wpłynęły na wybór tego Świętego. Ks. prof. Tomasz Nawracała, rozdziałem pt. *Poznański święty Marcin: od przeszłości ku nowoczesności* zamyka tę część (s. 205–217). Autor ukazuje w ciekawy sposób połączenie przeszłości z terażniejszością w tradycji obejmującej pamięć o św. Marcinie, zachowaną w zwyczajach kulturowych w Poznaniu.

Należy podkreślić, że zaprezentowana książka stanowi wieloautorskie, monograficzne opracowanie tematu. Rozdziały zaopatrzone w bibliografię oraz polskojęzyczną i anglojęzyczną wersję streszczenia i słów kluczowych. Autorzy reprezentujący różne dyscypliny naukowe (teologia, muzykologia, sztuka, etnografia) podjęli się ukazania postaci św. Marcina w różnych aspektach, przy czym pozostawili temat otwartym, dając motyw do dalszych badań. Dobór literatury i źródeł jest bogaty i odpowiedni do podjętej problematyki. Wnioski stawiane przez autorów są poprawne i znajdują uzasadnienie w treści i wynikach zawartych w pracach. Podsumowując, publikację cechuje dobry warsztat naukowy oraz źródłowość. Książka stanowi wkład w obszar badań teologicznych, wskazując na tematykę dotyczącą św. Marcina jako istotną w obszarze badań wykraczających poza patrystyczny zakres źródłowy. Należy ją potraktować jako przyczynek do dalszych badań, mających na uwadze aspekt innowacyjności.

Ewelina M. Mączka

[ORCID: 0000-0001-9574-443X]

## VII Międzynarodowe Sympozjum Familiologiczne pt. „Rodzina – Religia – Duchowość. Integracja badań familiologicznych z teologicznymi”, 2 czerwca 2023 r.

W dniu 2 czerwca 2023 r. na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie odbyło się VII Międzynarodowe Sympozjum Familiologiczne pt. „Rodzina – Religia – Duchowość. Integracja badań familiologicznych z teologicznymi”. Organizatorem międzynarodowej konferencji, wzorem poprzednich lat, była Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych Wydziału Teologii UWM w Olsztynie, zaś współorganizatorami wydarzenia było Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elbląskiej, Studenckie Koło Naukowe Pomesania oraz Polskie Towarzystwo Teologiczne – Oddział w Elblągu. Sympozjum naukowe zrealizowano hybrydowo, częściowo stacjonarnie w siedzibie Wyższego Seminarium Duchowego w Elblągu, częściowo online na platformie Google Meet.

Celem konferencji była refleksja nad znaczeniem rodziny w odniesieniu do religijności i duchowości we współczesnym świecie. Do udziału w konferencji zaproszono grono badaczy i praktyków zainteresowanych przedstawionym tematem, a szczególnie pedagogów, filozofów, teologów, socjologów, etnologów i politologów. Zaproponowana przez organizatorów problematyka spotkała się z żywym zainteresowaniem w środowisku akademickim. W dyskursie wzięło udział 16 prelegentów z 10 ośrodków naukowych z Polski i z zagranicy. Na naukowy całokształt konferencji składały się obrady w czterech sekcjach, podzielonych na panele tematyczne. Obrady były prowadzone w języku angielski i polskim.

Konferencję rozpoczął bp Jacek Jezierski, biskup diecezji elbląskiej, wygłaszając krótkie wprowadzenie dotyczące problematyki podjętej na sympozjum. Podkreślił, że rodzina jest istotną strukturą życia społecznego mocno zakorzenioną w dziejach. Następnie dodał, że właśnie judaizm i chrześcijaństwo odkrywają religijne znaczenie rodziny, jej naturę, istotę, posłannictwo oraz zadania, zaś rodzina posiada własną misję w dziejach zbawienia, w projekcie Boga wobec świata, ale również wobec społeczności ludzkiej. Jednak współcześnie w wielu środowiskach rodzina przeżywa kryzys i nie zawsze jest w stanie podjąć się pełnej realizacji swoich podstawowych zadań.

Podczas pierwszego panelu, którego moderatorem była dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM, audytorium wysłuchało trzech prelekcji. Prof. dr hab. Piotr Kopiec (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin, Polska) ukazał *Małżeństwo i rodzinę w społeczeństwie konsumpcyjnym (Marriage and family in a consumer society)*. Prelegent zauważył, że nader często daje się zauważyć zastępowanie systemu wartości przedmiotami lub warto-

ściami użytkowymi. Następnie prof. Sonja Meiting Huang (Fu Jen Catholic University, Tajwan) wygłosiła referat *The Dilemmas of Contemporary Families in Taiwan (Dylematy współczesnych rodzin na Tajwanie)*. Prelegentka omówiła różne modele rodzin funkcjonujących w Europie i Azji, wskazując na położenie geograficzne i wybór systemu wartości jako czynników kształtujących struktury i więzi rodzinne. Ostatnim prelegentem w pierwszej sesji był o. dr hab. Paweł Sambor (Pontifical University „Antonianum”, Rzym, Włochy), przedstawiając temat *Od Kany Galilejskiej do duchowości małżeńskiej – czyli o duchowości (w) codzienności (From Cana of Galilee to marital spirituality – that is, about spirituality (in) everyday life)*. Autor nakreślił w swoim przedłożeniu kierunek duchowości małżeńskiej w codzienności.

Drugi panel prowadził ks. dr hab. Paweł Rabczyński, prof. UWM. Sesję rozpoczęł o. prof. dr hab. Martín Carbajo-Núñez (Pontifical University „Antonianum”, Rzym, Włochy) przedstawiając temat *The family as a model of Franciscan Spirituality (Rodzina jako wzór duchowości franciszkańskiej)*. Drugim prelegentem był ks. prof. dr hab. Stanisław Suwiński (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska), który swój referat poświęcił zagadnieniu *Duchowości Ruchu Focolari. Propozycja dla współczesnej rodziny (Spirituality of the Focolari Movement. A proposal for the modern family)*. Zdaniem prelegenta, duchowość Ruchu Focolari może być wsparciem dla współczesnej rodziny, która chce połączyć wychowanie religijne z przygotowaniem do życia w społeczeństwie. Ostatnim prelegentem drugiej sesji był ks. prof. dr hab. Janusz Bujak (Uniwersytet Szczeciński, Szczecin, Polska), który wygłosił referat pt. *Elementy familiologiczne w duchowości Ruchu Rodzin Szentsztackich (Familiological elements in the spirituality of the Schoenstatt Families Movement)*. Prelegent wykazał, że duchowość Ruchu Rodzin Szentsztackich ma elementy familiologiczne. Ma ona na celu połączyć wiarę z życiem codziennym, w szczególności poprzez głęboką miłość do Maryi, zaś wspólnoty należące do Ruchu stanowią duchową rodzinę Rodzin.

Moderatorem kolejnej sesji był ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM. Jako pierwszy, swój referat w tym panelu wygłosił o. prof. Bernard Łukasz Sawicki OSB (Pontifical Athenaeum Sant’Anselmo, Rzym, Włochy). Autor poświęcił swoje przedłożenie zagadnieniu *Pojęcia ‘atmosfery’ jako perspektywy duchowego otwarcia współczesnej rodziny (The concept of ‘atmosphere’ as a perspective on the spiritual opening of the modern family)*. Prelegent wyjaśnił słuchaczom zastosowanie filozoficznego pojęcia atmosfery do pastoralnie rozumianej duchowości. Natomiast prof. Ivan Platovnjak SJ (University of Ljubljana, Faculty of Theology, Slovenia) w przedłożeniu pt. *The Importance of Marriage Groups and Retreats in the Pastoral Care of Marriage (Znaczenie grup małżeńskich i rekolekcji w duszpasterstwie małżeństw)*, omówił znaczenie – dla

rozwoju więzi małżeńskich i wspólnoty eklezjalnej – tworzenia się grup małżeńskich oraz organizowania rekolekcji w ramach duszpasterstwa małżeństw. Sesję zakończyło wystąpienie o. prof. dr. hab. Ryszarda Hajduka CSsR (Wydział Teologii UWM, Olsztyn, Polska) oraz Carlosa Leano (San Damaso Ecclesiastical University, Madrid, Spain), którzy dopełnili problematykę wcześniejszych wystąpień referatem pt. *Elements of Indigenous spirituality in the life of Andean families (Elementos de la espiritualidad indígena en la vida de las familias andinas / Elementy duchowości indiańskiej w życiu rodzin andyjskich)*, w którym dali przyczynek do dalszych poszukiwań teologicznych, zmierzających do odpowiedzi na pytanie o to, czy tradycje i wierzenia andyjskie są spójne z wiarą chrześcijańską.

Dr hab. Aleksandra Nalewaj była moderatorem czwartego i ostatniego panelu, który rozpoczął się od wystąpienia Marii Eleny Garcii Jiménez (Pontifical John Paul II for Studies on Marriage and Family, Mexico) na temat *What are the dilemmas of a present-day family? Central American context (Jakie są dylematy współczesnej rodziny? Kontekst środkowoamerykański)*. Prelegentka opowiedziała o swoich doświadczeniach w pracy terapeutycznej z rodzinami, które mają problemy natury socjalnej. Problematykę współczesnych rodzin na gruncie polskim w świetle trwającego obecnie synodu o synodalności Kościoła podjęła kolejna prelegentka. Dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM (Wydział Teologii UWM, Olsztyn, Polska) swoje spostrzeżenia zawarła w przedłożeniu *Dylematy współczesnych rodzin w Polsce w świetle synodu o synodalności Kościoła (Dilemmas of contemporary families in Poland in the light of the synod on the synodality of the Church)*. Z kolei ks. dr hab. Paweł Rabczyński, prof. UWM (Wydział Teologii UWM, Olsztyn, Polska) w swoim wystąpieniu pt. *Odpowiedź rodziny chrześcijańskiej na zagrożenia kultury tymczasowości (The response of the Christian family to the threats of the culture of the temporary)*, odpowiedział w jaki sposób współczesna rodzina chrześcijańska powinna reagować na współczesne przemiany kulturowe. Następnie ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM (Wydział Teologii UWM, Olsztyn, Polska) w swoim przedłożeniu przybliżył *Biblijne źródła chrześcijańskiej duchowości małżeńskiej (Biblical Sources of Christian Marriage Spirituality)*. Dr Ewelina M. Mączka (Wydział Teologii UWM, Olsztyn, Polska) wygłosiła prelekcję na temat: *Buddyzm a życie małżeńskie i rodzinne (Buddhism and marriage and family life)*. Prelegentka zauważyła, że klasyczne teksty buddyjskie nie zawierają szczegółowych wskazówek na temat małżeństwa jako instytucji, ale wskazują wiele nauk dotyczących miłości, współczucia i międzyludzkich relacji. Omówiła także kwestie związane z narzeczeństwem, weselem i małżeństwem oraz przybliżyła aspekty moralności buddyjskiej związanej z seksualnością. Ks. dr hab. Marek Żmudziński, prof. UWM – dziekan Wydziału Teologii UWM



w Olsztynie (Wydział Teologii UWM, Olsztyn, Polska), swoje wystąpienie poświęcił *Apologijnemu wymiarowi religijnych celebracji w rodzinie* (*The apologetic dimension of religious celebrations in the family*). Jako ostatnia swoje przedłożenie przedstawiła dr Sylwia Mikołajczak (Wydział Teologii UWM, Olsztyn, Polska). W wystąpieniu pt. *Kościół domowy jako tradent Objawienia Bożego* (*The domestic church as a tradent of Divine Revelation*) odpowiedziała na pytanie w jaki sposób rodzina, jako Kościół domowy, ma udział w przekazie Objawienia Bożego oraz podsumowała, że rodzina, w zakresie zadań Kościoła domowego, powinna również uczestniczyć w tym procesie.

VII Międzynarodowe Sympozjum Familiologiczne zakończyło się podsumowującym wystąpieniem dr hab. Katarzyny Parzych-Blakiewicz, prof. UWM, która zauważyła, że wygłoszone prelekcje i dyskusje prowadzone podczas konferencji wskazały na szeroki zakres tematyki teologicznej, powiązany z kwestią familiologiczną. Duchowość, jako przejaw żywotności ludzkiej duszy, stanowi istotny obszar ludzkiego doświadczenia. Wymaga odpowiedniego ukieunkowania, gdyż bez niego rodziny nie dają sobie rady z realizacją potrzeb duchowych dzieci i rodziców, a także ze stabilizacją relacji wewnątrzrodzicznych.

*Ewelina M. Mączka*

[ORCID: 0000-0001-9574-443X]

*Maria Piechocka-Kłos*

[ORCID: 0000-0002-5909-5521]

### **Międzynarodowe XVI Warmińskie Seminarium Hagiologiczne pt. *Święte Mistyczki w wierze, kulcie, teologii i sztuce dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna)*, Wydział Teologii UWM w Olsztynie, 8 listopada 2023 r.**

Na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, w dniu 8 listopada 2023 r., odbyło się XVI Seminarium Hagiologiczne pt. *Święte Mistyczki w wierze, kulcie, teologii i sztuce dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna)*. Organizatorem Seminarium był zespół wyłoniony spośród pracowników Wydziału Teologii UWM w Olsztynie. Konferencja miała charakter międzynarodowy, a obrady odbywały się w języku: angielskim, włoskim i polskim. Konferencję zrealizowano zdalnie na platformie Google Meet.

Obszar tematyczny konferencji naukowej, odnoszący się do wzajemnych powiązań wybranych zagadnień nauk teologicznych, zgromadził liczne grono teologów, muzykologów, historyków reprezentujących różne środowiska naukowe, społeczne oraz kulturowe. Celem Międzynarodowego XVI Warmińskiego Seminarium Hagiologicznego było przedstawienie świętych kobiet, któ-

re w pamięci historycznej zapisały się jako mistyczki. W naukowym spotkaniu wzięło udział 26 prelegentów z dwunastu jednostek naukowych, z kraju i zagranicy. Obrady odbyły się w sześciu sesjach.

Uroczystego otwarcia XVI Międzynarodowego Seminarium Hagiologicznego dokonał dziekan Wydziału Teologii – ks. dr hab. Marek Żmudziński, prof. UWM oraz dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych WT UWM w Olsztynie.

Pierwsza sesja poruszała zagadnienie pluralizmu źródeł w badaniach hagiologicznych nad mistycyzmem (*Pluralism of sources in hagiological research on mysticism*), moderatorem była prof. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, a audytorium wysłuchało czterech prelekcji. Prof. Arkadiusz Krasicki CSSp (Uniwersytet w Zadarze, Chorwacja) i prof. Elvis Ražov CSSp (Uniwersytet w Zadarze, Chorwacja) zaprezentowali temat: *Matka Jezusa – mistyczny Znak w Pismach Janowych (The mother of Jesus – a mystical sign in John's Writings)*. Prelegenci przedstawili słuchaczom analizę pojęć „mistyka” i „mistycyzm”, w perspektywie historycznej i teologicznej. Następnie omówili postać Maryi jako mistycznego znaku, przywołując fragmenty Pisma Świętego: Apokalipsy oraz Ewangelii Jana (J 1,1–11; J 2,1–11; J 2,3–5). Dr hab. Aleksandra Nalewaj (Wydział Teologii UWM w Olsztynie, Polska) wygłosiła referat pt. *Obraz Marii z Betanii inspiracją dla mistycyzmu (The image of Mary of Bethany an inspiration for mysticism)*. Maria z Betanii to postać biblijna, siostra Marty i Łazara. Prelegentka przedstawiła Marię jako wzór gorliwej uczennicy Chrystusa. Ks. dr hab. Sławomir Ropiak, prof. UWM (Wydział Teologii UWM w Olsztynie, Polska) zaprezentował temat: *Święte kobiety mistyczki w polskojęzycznych pieśniach liturgicznych według Śpiewnika kościelnego po 2020 roku (Saints mystic women in Polish-language liturgical songs according to the Church Songbook after 2020)*. Prelegent omówił pieśni zadedykowane następującym mistyczkom: św. Brygidzie Szwedzkiej, św. Brygidzie przesławnej, św. Faustynie Marii Kowalskiej; św. Hildegardzie z Bingen; św. Katarzynie Labouré; św. Katarzynie ze Sieny; św. Małgorzacie Marii Alacoque; św. Ritcie z Casci; św. Teresie od Jezusa. W wypowiedzi ks. Profesora wybrzmiało, że miłość wyrażona w pieśniach, była tym, co łączy mistyczki. Ostatnim prelegentem w sesji był ks. dr Piotr Towarek (Wyższe Seminarium Duchowe w Elblągu, Polska), który przedstawił zebranym prelekcje pt. *Kompozycje mszalne i oratoryjne ku czci św. Teresy z Avila (Mass and oratorio compositions in honor of Saint Teresa of Avila)*. Teresa z Avila była poetką, pisarką, mistyczką i doktorem Kościoła. Prelegent omówił wybrane przykłady kompozycji mszalnych: barokowe i współczesne Teresy Wielkiej. Panel zakończył się dyskusją, w której zwrócono uwagę na aktualność omawianych Mistyczek, jako przykładu pamięci o świętych, z którymi wiąże się specjalnej znaki nadprzyrodzoności.

Drugi panel prowadziła dr hab. Aleksandra Nalewaj, a dotyczył on szkoły świętych mistyczek (*In the school' of holy mystics*). Sesję rozpoczęła prof. dr Sonja Meiting Huang (Katolicki Uniwersytet Fu Jen, Taiwan) przedstawiając temat *The Concept of Healing in Scivias, Physica and Causae et Curae by St. Hildegard von Bingen* (*Koncepcja uzdrawiania w Scivias, Physica i Causae et Curae św. Hildegardy von Bingen*). W pierwszej części wystąpienia prelegentka omówiła koncepcję uzdrawiania św. Hildegardy, która włączała się w tzw. medycynę monastyczną. Druga część przybliżyła słuchaczom postać Świętej i jej oddziaływanie na medycynę na Tajwanie. Dr Sylwia Mikołajczak (Wydział Teologii UWM w Olsztynie, Polska) podjęła temat: *Prekursorska wizja kobiety według Hildegardy z Bingen*. Pani Doktor przedstawiła sylwetkę św. Hildegardy z Bingen, jako uczonej, która walczyła o głos kobiet. Święta Mistyczka podkreślała, że kobieta i mężczyzna są sobie równi, ponieważ noszą w sobie *Imago Dei*. Kolejnym prelegentem była prof. Roberta Franchi (Papieski Uniwersytet św. Tomasza z Akwinu „Angelicum” Rzym, Włochy), z tematem: *Św. Makryna: między filozofią chrześcijańską a mistyczną miłością* (*Saint Macrina: between Christian Philosophy and Mystical Love*). W przedłożeniu został zaprezentowany „anielski” ideał miłości zobrazowany w postaci św. Makryny. Ostatnim prelegentem w sesji był o. prof. dr hab. Bazyl Degórski, OSPPE (Papieski Uniwersytet św. Tomasza z Akwinu „Angelicum” Rzym, Włochy), który wygłosił prelekcję na temat *Święta Maria Egipcjanka – prostytutka, pustelnica, mistyczka*. Ojciec Profesor wykazał, że dla współczesnego człowieka Maria Egipska stanowi ciekawą i inspirującą postać. To patronka pokutujących grzeszników, żałujących prostytutek oraz aktorów. Po życiu w grzechu, nawróciła się i prowadziła życie pokutne na pustyni. Jej doświadczenia mistyczne zostały zapamiętane dzięki mnichowi Zozymowi. Panel zakończył się dyskusją i refleksjami, które wskazały na pewien deficyt teologicznej refleksji na temat doświadczeń mistycznych, które były udziałem świętych kobiet od początku dziejów chrześcijaństwa.

Trzeci panel dotyczył włoskiego kontekstu mistyki świętych kobiet (*The Italian context of the mysticism of holy women*), a moderatorem sesji był ks. dr hab. Zdzisław Żywica, prof. UWM (Wydział Teologii UWM w Olsztynie, Olsztyn, Polska). Pierwszym prelegentem w sesji był o. dr hab. Wiesław Block, OFMCap. (Papieski Uniwersytet „Antoniano” Rzym, Włochy), który wygłosił prelekcję na temat *Szósty rozdział Reguły św. Klary z Asyżu i jego „mistyczne” reminiscencje* (*The Sixth Chapter of the Rule of St. Clare of Assisi and its „mystical” reminiscences / Il sesto capitolo della Regola di S. Chiara d’Assisi e le sue reminiscenze „mistiche”*). Prelegent przybliżył zebrany postać św. Klary z Asyżu. W przedłożeniu nawiązywał do dwóch opisów, mianowicie do szóstego rozdziału Formy życia (zob. Klary VI, 1–2) oraz do Testa-

mentu św. Klary. Ojciec Profesor akcentował w prelekcji znaczenie mistycznych przeżyć Świętej. Następną prelekcję wygłosiła dr Luciana Mirri (Wydział Teologii Emilia-Romangan, Uniwersytet Boloński, Bolonia, Włochy), pt. *Święta Klara z Asyżu: „paschalna” biografia „eucharystycznej” kobiety (Saint Clare of Assisi: „Paschal” biography of a „Eucharist woman” / Una biografia „pasquale” per una „donna eucaristica”: Santa Chiara di Assisi)*. W przedłożeniu Pani Doktor zaakcentowała myśl, że w żywocie św. Klary współczesny człowiek odnajdzie paschalny wymiar życia chrześcijańskiego. Święta, nieustannie, od kilku wieków inspiruje swoją siłą duchową oraz prostotą życia. O. dr Bernard Łukasz Sawicki, OSB (Papieska Akademia „Anselmianum” Rzym, Włochy) z dr Chiarą Tacchinardi (Papieska Akademia „Anselmianum” Rzym, Włochy) przedstawili zebrany temat: *Anna Maria Taigi: la mistica dell’adesione perfetta (Anna Maria Taigi: mistyka doskonałego przylgnięcia / Anna Maria Taigi: the mysticism of perfect clinging)*. Prelegenci przedstawili słuchaczom postać błogosławionej Anny Marii Taigi – tercjarki trynitarnej. W przedłożeniu zaakcentowano znaczenie mistycznego doświadczenia Anny Marii, które pochodziło z poznania Boga. Kolejno omówiono prorocтва Błogosławionej, a także ich znaczenie dla historii Kościoła, jak i polityki europejskiej. Ostatnim prelegentem w sesji był ks. mgr Rafał Rozumowicz (Wydział Teologii Północnych Włoch, Mediolan, Włochy), który wygłosił prelekcję pt. *Mystycyzm, prostota i skuteczność polityczna – sylwetka św. Katarzyny ze Sieny (Mysticism, simplicity and political effectiveness – the profile of Saint Catherine of Siena / Misticismo, semplicità ed efficacia politica: il profilo di Santa Caterina da Siena)*. Prelegent wskazał aktualne aspekty życia i wizji św. Katarzyny ze Sieny. Sesja zakończyła się dyskusją, w której poruszono kwestię modlitwy mistyczek oraz aktualności ich przesłania.

Sesja czwarta konferencji naukowej dotyczyła polskiego kontekstu mistyki świętych kobiet (*The Polish context of the mysticism of holy women*), a panel moderował ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM (Wydział Teologii, UWM w Olsztynie). Pierwszy referat w panelu wygłosił ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie, Polska) pt. *Bł. Marcelina Darowska – znamienity przykład mistyki polskiej XIX wieku (Blessed Marcelina Darowska – an outstanding example of Polish mysticism of the 19th century / La beata Marcelina Darowska – un eccezionale esempio del misticismo polacco del XIX secolo)*. Siostrę Marcelinę Darowską współcześnie można uznać za doniosłą postać na tle XIX wiecznych mistyków. Prelegent przybliżył słuchaczom pisma i działania Mistyczki, które wpłynęły na ówczesne społeczeństwo polskie, ukraińskie oraz białoruskie. Następnie s. dr hab. Anna Klich, OSU (Papieski Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie, Polska) wygłosiła prelekcję na temat: *Zjednoczenie z Bogiem źródłem męczeń-*

stwa – bł. Klemensa Staszewska OSU (1890–1943) (*Union with God as a source of martyrdom – Blessed Klemensa Staszewska OSU (1890–1943) / L'unione con Dio fonte del martirio – Beata Klemensa Staszewska OSU (1890–1943)*). Siostra Profesor przedstawiła słuchaczom sylwetkę błogosławionej Klemensy Staszewskiej, która zginęła śmiercią męczeńską w obozie Auschwitz. Prelegentka zarysowała znamiona duchowości Błogosławionej, w oparciu o pozostawione „Notatki duchowe”, które zostały spisane w obozie koncentracyjnym. Trzecie wystąpienie w sesji dotyczyło *Spotkania z Chrystusem na podstawie doświadczeń mistycznych św. Faustyny Kowalskiej* (*An encounter with Christ based on the mystical experiences of Saint Faustina / Un incontro con Cristo basato sulle esperienze mistiche di Santa Faustina*), które wygłosiła dr Ewa Czaplicka (Wydział Teologii UWM w Olsztynie, Polska). Pani Doktor ukazała św. Faustynę Kowalską jako mistyczkę, która dzięki swoim słowom i czynom wpłynęła na ożywienie form kultu Miłosierdzia Bożego. Ostatnim prelegentem w sesji był ks. dr hab. Paweł Rabczyński, prof. UWM (Wydział Teologii UWM w Olsztynie, Polska), który wygłosił przedłożenie pt. *Św. Teresa Benedykta od Krzyża. Od poszukiwania prawdy do znalezienia Krzyża* (*Saint Teresa Benedicta of the Cross. From seeking the truth to finding the Cross / Santa Teresa Benedetta della Croce. Dalla ricerca della verità alla ricerca della Croce*). Ksiądz Profesor przedstawił życiorys Edyty Stein, która zginęła w obozie Auschwitz, a następnie wyjaśnił znaczenie teologiczne jej spuścizny naukowej i duchowej. Sesja zakończyła się inspirującą dyskusją, w której poruszono kwestię pogranicza mistycznego doświadczenia z doświadczeniem duchowym pozamistycznym.

Kolejną sesję moderował ks. dr hab. Paweł Rabczyński, prof. UWM, a temat dotyczył szkoły świętych mistyczek (*The theological aspect of the mysticism of holy women*). Obrady rozpoczęła dr Maria Piechocka-Kłós (Wydział Teologii UWM w Olsztynie, Polska) prezentując temat: *Wizje św. Perpetuy w świetle wczesnochrześcijańskiego tekstu „Męczeństwo Perpetuy i Felicyty”* (*The visions of Saint Perpetua in the light of the early Christian text „The Martyrdom of Perpetua and Felicitas” / Visioni di Santa Perpetua alla luce del testo paleocristiano „Il Martirio di Perpetua e Felicità”*). Pani Doktor zarysowała postać św. Perpetuy z perspektywy historycznej, akcentując znaczenie Świętej dla katolików oraz wyznawców Kościoła prawosławnego, anglikańskiego czy ormiańskiego. Następnie omówiła wizje św. Perpetuy w kontekście mistyki wczesnochrześcijańskiej. Drugą prelekcję w sesji wygłosiła dr Magdalena Świńska (Zespół Zakładów Specjalnych Wojewódzkiego Specjalistycznego Szpitala Dziecięcego w Olsztynie, Polska) na temat: *Święta Gemma Galgani – nauczycielka Bożej Miłości* (*Saint Gemma Galgani, Teacher of Divine Love / Santa Gemma Galgani, Maestra del Divino Amore*). Pani Doktor przybliżyła

słuchaczom postać św. Gemmy Galani, która żyła w XIX wieku. W wigilię uroczystości Najświętszego Serca Pana Jezusa, Święta otrzymała dar stygmatów, który zinterpretowano jako dar łaski Pana. Pius XI włączył Świętą do chwały błogosławionych w 1933 roku, a Pius XII dokonał jej kanonizacji w roku 1940. Świadome, milczące przyjęcie cierpienia przez Gemmę stało się podstawą uznania jej za Świętą. Dla współczesnego człowieka, życie i doświadczenie Świętej może symbolizować szkołę Bożej Miłości. Dr Ewelina M. Mączka (Wydział Teologii UWM w Olsztynie, Polska) zaprezentowała prelekcję dotyczącą *Aniołów w wizjach św. Róży z Limy i św. Małgorzaty Marii Alacoque* (*Angels in the visions of St. Rose of Lima and St. Margaret Mary Alacoque / Angeli nelle visioni di S. Rosa da Lima e S. Margherita Maria Alacoque*). Wizje mistyczek stanowią istotne świadectwo dla wiernych Kościoła. Św. Róża z Limy to pierwsza kanonizowana kobieta, która pochodziła z Ameryki Łacińskiej, a kanonizował ją Klemens X. Małgorzata Maria Alacoque została kanonizowana za pontyfikatu Benedykta XV. Wspólnym mianownikiem działalności obu świętych kobiet były wizje aniołów, choć odległe w czasie i doświadczone na różnych kontynentach. Następnie prelegentka naszkicowała profil aniołów i ich roli jaką pełnią w życiu wiernych. Ostatnia prelekcja w sesji dotyczyła tematu *Słuchania Boga, który mówi w doświadczeniu mistyczek kanonizowanych w latach 1978–2022* (*Listening to God speaking in the experience of mystics women canonized in 1978–2022 / Ascoltare Dio che parla nell'esperienza delle donne mistiche canonizzate nel 1978–2022*) i została przedłożona przez dr hab. Katarzynę Parzych-Blakiewicz, prof. UWM (Wydział Teologii UWM w Olsztynie, Polska). Pani Profesor wskazała, że od 1978 do 2022 roku łącznie kanonizowano 243 osoby, z czego: 87 kobiet i 156 mężczyzn. Rzymska dykasteria ds. kanonizacji wylicza, że 13 kobiet było mistyczkami. Do tej grupy zalicza się: Marię Różę Molas, Faustynę Kowalską, Marię de Mattias, Hildegardę z Bingen, Annę Schäffer, Eufrasię od Najświętszego Serca Pana Jezusa, Marię od Jezusa Ukrzyżowanego (Baouardy), Marię Alfonsynę Danil Ghattas, Matkę Teresę z Kalkuty, Elżbietę od Trójcy Przenajświętszej, Hiacyntę Marto, Nazarię Ignację od św. Teresy od Dzieciątka Jezus oraz Małgorzatę Bays. Współczesny człowiek z opisanych doświadczeń mistycznych może nauczyć się jak słuchać Boga oraz jak Bóg mówi do człowieka. Na koniec moderator podsumował sesję i poprowadził dyskusję, która skupiła się na cechach charakterystycznych doświadczenia mistycznego.

Ostatniej sesji przewodniczył ks. dr hab. Marek Żmudziński, prof. UWM (Wydział Teologii UWM w Olsztynie, Polska), a dotyczyła ona bł. Doroty z Małtów – Mistyczki Pomezkańskiej (*Blessed Dorota of Montau – Pomezanian Mystic Beata Dorota di Montau – Mistica da Pomezania*). Pierwszy referat w panelu wygłosiła dr hab. Marta Kowalczyk (Wyższe Seminarium Duchowe

w Elblągu, Polska), pt. *Bł. Dorota z Mąków – mistyczka formatu europejskiego w pomeziańskiej katedrze (Blessed Dorothy of Montau – a Europe-renowned mystic in the Pomesanian cathedral / Beata Dorotea di Montau – mistica di fama europea nella cattedrale pomesaniana)*. Prelegentka przybliżyła słuchaczom doświadczenia mistyczne bł. Doroty z Mąków. Omówione zostały następujące aspekty: mistyczne zaślubiny, wizje, widzenia profetyczne oraz stygmaty, które były udziałem Błogosławionej. Kolejną prelekcję przedstawił ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM (Wydział Teologii UWM w Olsztynie, Polska) prezentując zebrany temat: *Jan z Kwidzyna jako promotor kultu Mistyczki Pomeziańskiej bł. Doroty z Mąków (John of Kwidzyn as a promoter of the cult of the Pomezian Mystic of Bl. Dorothy of Montau / Giovanni di Kwidzyn come promotore del culto del mistico pomeziano della Beata Dorota di Mountau)*. Badania i postacią bł. Doroty z Mąków trwają od około czterech dekad. Duży wpływ na duchową ścieżkę Błogosławionej miał Jan z Kwidzyna. Ksiądz Profesor przedstawił słuchaczom aktualny stan badań naukowych na temat Jana z Kwidzyna. Przedostatnie wystąpienie należało do diakona Marcina Nieścio-gorskiego (Wyższe Seminarium Duchowe w Elblągu, Polska), a dotyczyło *Kultu bł. Doroty z Mąków na terenie diecezji elbląskiej (The cult of Blessed Dorothy of Montau in the Elbląg diocese / Il culto della beata Dorotea di Montau nella diocesi di Elbląg)*. Prelegent przedstawił zebrany zarys rozwoju kultu błogosławionej Doroty z Mąków, na terenie dawnej diecezji pomeziańskiej oraz przejawy pamięci i kultu Błogosławionej we współczesnej diecezji elbląskiej. Alumn Kacper Nogowski (Wyższe Seminarium Duchowe w Elblągu, Polska) przedstawił zebrany temat: *Zakon Krzyżacki wobec bł. Doroty z Mąków (w. XIV–XVI) (The Teutonic Order towards Blessed Dorothy of Montau (14th–16th century) / L'Ordine Teutonico verso il Beata Dorotea di Montau (XIV–XVI secolo)*. Wykazał, że Dorota z Mąków była ważną postacią dla Zakonu Krzyżackiego, w którym otoczono ją czcią.

Dyskusje tego dnia zakończyły się ciekawymi refleksjami, sygnalizującymi, że tematyka dotycząca Świętych Mistyczek nadal jest aktualna i należy ją nieustannie pogłębiać z różnych perspektyw, zwłaszcza teologii, historii i ekumenizmu. Wyniki badań przedstawione na Międzynarodowym XVI Seminarium Hagiologicznym mają charakter interdyscyplinarny, z uwzględnieniem szerokiego zakresu źródeł, w których są obecne ślady kultu oraz pamięci o Świętych Mistyczkach. Seminarium hagiologiczne organizowane przez Wydział Teologii UWM w Olsztynie cieszą się dużym zainteresowaniem co roku, zarówno w kraju jak i za granicą. Formuła seminarium jest stacjonarna i online, co sprzyja swobodnemu dostępowi do obrad badaczy z różnych części świata i Polski.

Ewelina M. Mączka

[ORCID: 0000-0001-9574-443X]

**XVII Warmińskie Seminarium Hagiologiczne pt. *Święta Barbara w wierze, kulcie, teologii i sztuce dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna)*, Wydział Teologii UWM w Olsztynie, 9 listopada 2023 r.**

Na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, w dniu 9 listopada 2023 r. odbyło się XVII Warmińskie Seminarium Hagiologiczne pt. *Święta Barbara w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna)*. Organizatorami był zespół utworzony spośród pracowników Katedry Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie oraz Katedry Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej Wydziału Teologii UWM w Olsztynie. Konferencja miała charakter ogólnopolski. Zrealizowano ją w formie hybrydowej: stacjonarnie (Wydział Teologii UWM w Olsztynie, ul. Hozjusza 15) oraz zdalnie na platformie Google Meet.

Celem konferencji była refleksja naukowa dotycząca postaci św. Barbary z Nikomedii. Obszar tematyczny konferencji naukowej, obejmował wzajemne powiązania wybranych kwestii nauk teologicznych, historii, sztuki oraz muzyki. Wydarzenie naukowe zgromadziło grono teologów, muzykologów oraz historyków. W listopadowym spotkaniu naukowym wzięło udział 11 prelegentów z czterech jednostek naukowych. Konferencja została podzielona na dwie sesje plenarne.

Pierwsza sesja skoncentrowała się na postaci św. Barbary w kontekście teologii i muzyki, a jej moderatorem był ks. dr hab. Zdzisław Żywica, prof. UWM. Pierwszą prelekcję wygłosił ks. dr hab. Paweł Rabczyński, prof. UWM (Wydział Teologii, UWM w Olsztynie), który przedstawił zebrany temat: *Teologiczna hermeneutyka męczeństwa*. Podkreślił, iż męczeństwo jest szczególną formą świadectwa – oddaniem życia za wiarę w Jezusa Chrystusa oraz największym znakiem miłości wobec Boga i człowieka. Męczennicy byli pierwszymi świętymi czczonymi w chrześcijaństwie. W powszechnym przekonaniu przelanie krwi za Chrystusa zapewniało im zbawienie zaraz po oddaniu życia. Wczesnochrześcijańska tradycja nazywała męczeństwo chrztem krwi, podkreślając w ten sposób jego zbawcze skutki. Świętych Męczenników proszono o wstawiennictwo u Boga, wierząc, że są najskuteczniejszymi orędownikami. Prelegent zaakcentował, że śmierć poniesiona w imię wierności własnym przekonaniom posiada ogromne znaczenie w procesie kształtowania postaw, wzorców religijnych czy kulturowych. Kolejną prelegentką była dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM (Wydział Teologii, UWM w Olsztynie), która wygłosiła prelekcję pt. *Święta Barbara wśród Czternastu Świętych Wspomożycieli*. Pani Profesor wprowadziła słuchaczy w tematykę Czternastu Świętych Wspomożycieli Kościoła katolickiego, czyli: Akacjusza, Barbarę, Błażeja, Cyriaka, Dionizego, Erazma, Eustacheo, Idziego, Jerzego, Katarzynę



Aleksandryjską, Krzysztofa, Małgorzatę z Antiochii Pizydyjskiej, Pantaleona oraz Wita. Kult tej grupy Świętych zatwierdzono oficjalnie w XV wieku. Prelegentka podkreśliła, że kult św. Barbary był znany od starożytności i jest dalej aktualny. Następnie Pani Profesor omówiła postać św. Barbary jako orędowniczki w następujących sprawach: uleczenie z chorób, wspomnienie przy śmierci, ochrona przed piorunami i ogniem, wspomnienie górników, wspomnienie przy ciężkiej pracy. Ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM (Wydział Teologii, UWM w Olsztynie) zaprezentował zebrany temat dotyczący *Kultu św. Barbary w Zakonie Krzyżackim*. Prelekcja była przedstawieniem dotychczas nieopracowanego tematu, który współcześnie nie należy do znanych zagadnień. Kult świętych miał szczególne miejsce w Zakonie Krzyżackim. Prelegent omówił m.in. rozwój i przebieg kultu Świętej w państwie zakonnym. Ksiądz Profesor podkreślił, że Święta należała do grona pruskich świętych. Ks. dr hab. Sławomir Ropiak, prof. UWM (Wydział Teologii, UWM w Olsztynie) przedstawił temat *Święta Barbara, Perła Jezusowa – przykład ewolucji w teologii śpiewanej*. Prelegent podczas wystąpienia zaznaczył, że tekst owej pieśni był już znany w języku polskim na przełomie XVIII i XIX wieku. Jednak współczesna jej wersja jest o połowę krótsza. Pomimo, że została poddana zmianom, to z pieśni nabożnej stała się pieśnią liturgiczną odśpiewywaną podczas Mszy Świętej. W liturgicznym tekście zrezygnowano jednak z motywu o cnocie czystości, pominięto osobę Matki Bożej, nie ukazano Jezusa jako Sędziego, opuszczono pouczenie o piekle, a także zaniechano treści nawiązujących do prawdy o zasługach męczenników skracających uciążliwą oraz długotrwałą pokutę skruszonych grzeszników. Ostatnią prelegentką w tej sesji była dr hab. Zenona Rondonańska, prof. UWM i AM, która przedstawiła temat: *Święta Barbara w pieśniach dawnych i współczesnych*. Kult św. Barbary funkcjonuje w polskim śpiewie religijnym od średniowiecza, jednak dopiero w XVIII wieku wydano drukiem pierwszą pieśń poświęconą świętej „*Za starosty Marcyana, cesarza Maxymiana*”. Z kolei pierwszą pieśnią kościelną dedykowaną świętej Barbarze jest „*Barbaro święta, Perło Jezusowa*”, drugą natomiast – „*Barbaro Święta! Patronko konania*”. Wymienione pieśni mają powszechny charakter oraz stanowią repertuar ogólnopolski. Pomimo, że w XIX wieku powstało dużo więcej pieśni ku jej czci, to żadna z nich nie zyskała powszechności i zostały zapomniane. Sesja zakończyła się dyskusją, podczas której poruszono kwestię aktualności kultu św. Barbary i innych świętych, którzy żyli w dawnych czasach.

Druga sesja Warmińskiego Seminarium Hagiologicznego dotyczyła patroci-  
niów, kultu oraz sztuki sakralnej. Sesji przewodniczył ks. dr hab. Paweł Rabczyński, prof. UWM, a pierwszą prelegentką była dr Maria Piechocka-Kłós (Wydział Teologii, UWM w Olsztynie), która przedstawiła temat: *Kościół pod*

wezwaniem św. Barbary w Polsce. W swoim wystąpieniu przywołała blisko sto wybranych świętyń. Prelegentka, z jednej strony przeanalizowała ich rozmieszczenie geograficzne, z drugiej strony przeanalizowała sytuację rozmieszczenia patrociniów w miastach i wsiach. Kolejna prelekcja została wygłoszona przez dr Ewę Czaplicką (Wydział Teologii, UWM w Olsztynie), na temat: *Cerkiew prawosławna pw. św. Barbary w Milejczycach na Podlasiu*. W celu pełniejszego nakreślenia tematu przywołała krótką historię Milejczyc oraz samej cerkwi pw. św. Barbary, która jest jedną z najstarszych sakralnych drewnianych obiektów Podlasia. We wnętrzu tej świątyni została umieszczona bardzo cenna ikona patronki, datowana na XVII wiek. Świątynia stanowi także ważny ośrodek kultu, zaś Milejczyce jak w soczewce łączą kulturę i tradycję wschodniego oraz zachodniego chrześcijaństwa. Na uwagę zasługuje fakt, że cerkiew w 1980 roku została wpisana do rejestru zabytków. To również może potwierdzać, że jako zabytek, nadal jest niezwykle interesującym przedmiotem badań, domagającym się interdyscyplinarnego pogłębienia dotychczasowego stanu wiedzy o tym miejscu i świątyni. Dr Sylwia Mikołajczak (Wydział Teologii, UWM w Olsztynie) zaprezentowała wystąpienie dotyczące *Kultu św. Barbary na Śląsku w tradycji ludowej*. Religijność osób zamieszkujących ten region, ukształtowana przez wieki, jest bardzo silnie związana ze Świętą Barbarą, jako wyjątkową towarzyszką życia szczególnie górników i ich rodzin. Kult Świętej towarzyszył ludziom w pracy – wierzono bowiem, że zwracający się do niej doznają opieki w chwili zagrożenia, ale także w życiu codziennym. Prośby o jej wstawiennictwo dostrzega się w formułach pożegnań i powitań ojca udającego się do kopalni i powracającego z pracy, w wizerunkach świętej w domach, medalikach, a nawet tatuażach. Ponadto przejawem kultu św. Barbary w tradycji ludowej Śląska były przysłowia związane ze Świętą i jej dniem patronalnym – 4 grudnia. Dr Ewelina M. Mączka (Wydział Teologii, UWM w Olsztynie) wygłosiła prelekcję dotyczącą *Reinterpretacji postaci św. Barbary w kultach afrochrześcijańskich*. Prelegentka wprowadziła słuchaczy w tematykę religii afrochrześcijańskich, na przykładzie santerii i hoodoo. Santeria to istotny element kubańskiej tożsamości. Jest to kult przejawiający elementy synkretyzmu religijnego. W santerii św. Barbarę łączy się z oriszem Szango. Hoodoo to system magiczno-religijny funkcjonujący w Stanach Zjednoczonych, który zawiera elementy synkretyczne zaczerpnięte m.in. z katolicyzmu, vodou, rdzennych wierzeń, kabały i innych. Święta Barbara w hoodoo uznawana jest za patronkę odwagi, to postać znana i ceniona. Przedostatnią prelekcję wygłosiła mgr lic. Iwona Zyskowska (Wydział Teologii UMK w Toruniu) pt. *Życie współczesnej kobiety w świetle duchowości św. Barbary*. W prelekcji został przedstawiony obraz współczesnej kobiety, przyrównany do św. Barbary. Barbara przekracza granice wytyczone przez ojca i przyjmuje chrzest. Ugruntowana w wiedzy, poszerza

swoje horyzonty, dąży do życia w miłości Chrystusa i Jego nauce. Ograniczenia logistyczne, utrudniające publiczne wyznawanie wiary (Barbara została zamknięta przez ojca w wieży) nie przeszkadzają Świętej w rozwoju duchowym. Współczesna kobieta staje wobec trudów, które upodabniają ją do św. Barbary. Są to propozycje różnych dróg życia, zmuszających do wyboru między wiarą a konsumpcjonizmem. Współczesne chrześcijańskie kobiety stoją przed dylematem fundamentalnego wyboru, który trudno rozwikłać – podobnie jak św. Barbarze uwolnić się z zamknięcia w wieży. Święta pokazuje drogowskazy ludziom swoich czasów, jak również współczesnemu pokoleniu. Ostatnią prelekcję wygłosił diakon Aleksander Halecki (Wyższe Seminarium Duchowe w Elblągu), nt. *św. Barbary w twórczości Józefa Mehoffera (1986–1946)*. Józef Mehoffer był krakowskim artystą, malarzem, witrażystą, reprezentującym sztukę Młodej Polski. W swoich dziełach używał atrybutów świętych, przekazując odbiorcom wiele znaczeń o charakterze uniwersalnym, religijnym oraz patriotycznym. Prelegent zaprezentował i omówił witraż, na którym jest wizerunek św. Barbary, pt. *Męczennice*, znajdujący się w oknie Męczenników Katedry św. Mikołaja we Fryburgu Szwajcarskim.

W konkluzjach stwierdzono, że Święta Barbara prezentuje bogatą historię, która stanowi inspirację, zarówno dla wiernych, jak i dla badaczy. Życie św. Barbary, jej odwaga w obliczu prześladowań, a także męczeńska śmierć jest godna podziwu. Jej rozwijający się kult na przestrzeni wieków, ubogaca wiele tradycji, modlitw i celebracji. Kaplice i kościoły pod wezwaniem św. Barbary stanowią ważne miejsca kultu, a jej historia jest również obecna w sztuce i literaturze. Analizując historię i kult św. Barbary możemy zobaczyć, że postać ta, pomimo, że żyła wiele wieków temu, nadal wywiera wpływ na wiarę i życie wielu ludzi na całym świecie. Przykład jej wierności wobec wartości chrześcijańskich jest inspiracją dla wszystkich, którzy spotykają się z trudnościami, zarówno w sferze duchowej, jak i zawodowej. Dyskusje tego dnia zakończyły się ciekawymi refleksjami, sygnalizującymi, że tematyka św. Barbary jest wciąż aktualna i należy ją nieustannie pogłębiać.

*Ewelina M. Mączka*

[ORCID: 0000-0001-9574-443X]

*Sylwia Mikołajczak*

[ORCID: 0000-0003-3566-9153]

