

*Anna Kapuścińska*¹
(Uniwersytet Szczeciński)

**Recepcja Skargowskiej metody parenetycznej
w polskim żywotopisarstwie XIX wieku
Prokop Leszczyński OFMCap (1812–1895)
i ultramontańskie źródła „renesansu”
hagiografii potrydenckiej**

1.

Czterechsetlecie śmierci Piotra Skargi to wydarzenie, które zachęca do podsumowania i rewizji stanu badań nad piśmienniczą spuścizną polskiego jezuitę, do gruntownej reinterpretacji jego dorobku oraz podjęcia problemów pozostających na uboczu refleksji literaturoznawczej, marginalizowanych lub całkowicie zapomnianych. Rozległość obszarów Skargowskiej schedy, które jeszcze do niedawna stanowiły — a niekiedy stanowią nadal — *terra ignota*, wynika z faktu, że sława wybitnego pisarza i działacza religijnego, jaką od ponad czterech wieków cieszy się autor *Żywotów*, przez długie lata nie znajdowała pełnego odzwierciedlenia w dyskursie badawczym, który — zwłaszcza w drugiej połowie ubiegłego wieku — nie tylko był bardzo ograniczony pod względem ilościowym, ale także nazbyt często przejawiał znamiona metodologicznego impasu, wynikającego z redukcjo-

¹ Dr Anna Kapuścińska (ur. 1974) — od 2002 roku adiunkt w Instytucie Polonistyki i Kulturoznawstwa Uniwersytetu Szczecińskiego. W kręgu jej badawczych zainteresowań znajduje się literatura renesansu i baroku, piśmiennictwo religijne różnych epok — przede wszystkim tradycje parenetyki hagiograficznej, socjologia i antropologia kultury dawnej, a także retoryka i homiletyka staropolska oraz współczesna. Autorka kilkunastu artykułów naukowych, w tym rozdziałów w polskich i zagranicznych pracach zbiorowych, między innymi w seriach wydawniczych *Humanizm Polski: nurty i paradygmaty humanistyczne w kulturze polskiej* (Wydawnictwo Neriton), *Neo-Latin Studies* (Peter Lang Verlag Frankfurt am Main), *Redemptoris Missio* (Uniwersytet Papieski im. Jana Pawła II) a także w czasopismach krajowych („Forum Artis Rhetoricae”, „Przegląd Pastoralno-Homiletyczny”, „Gdańskie Studia Teologiczne”) oraz w cyklu publikacji projektu *Sensualność w kulturze polskiej* (Instytut Badań Literackich PAN). W 2008 roku opublikowała monografię „Żywoty Świętych” Piotra Skargi. *Hagiografia — Parenetyka — Duchowość*. Obecnie przygotowuje do druku rozprawę o twórczości Prokopa Leszczyńskiego.

nistycznych tendencji, z aprobaty nieobiektywnych, często stereotypowych sądów i uogólnień, z braku interdyscyplinarnego spojrzenia na utwory, wreszcie — z ich izolowania od wiodących kontekstów literackich i ideowych epoki. O ile trzechsetna rocznica śmierci pisarza zaowocowała licznymi — bardzo zresztą cennymi — inicjatywami naukowymi, które były konsekwentnie podejmowane aż do końca międzywojnia², o tyle powojenne badania nad dorobkiem Skargi wypadają za mało systematyczne i rozproszone, a do tego niewolne od anachronizmów, ujęć ahistorycznych lub zideologizowanych³. Zainteresowanie prozą polskiego jezuitę — po niemal trzydziestoletniej zapaści — zaczęło wzrastać dopiero od połowy lat sześćdziesiątych, jakkolwiek przez długi czas repertuar poruszanych tematów pozostawał więcej niż skromny, zaś formułowane wnioski nierzadko obnażały uprzedzenia lub metodologiczną bezradność wobec tekstów⁴. Warto zaznaczyć, że najwcześniej znakomitych komentatorów znalazły zagadnienia genologii i retoryczności Skargowskich kazań⁵; natomiast najpóźniej, bo dopiero w ostatnim piętnastolecu, rzetelnych badań doczekały się *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu*, po raz pierwszy wydane w Wilnie w 1579 roku⁶.

Długotrwałe lekceważenie żywotopisarskiego dzieła Skargi — centralnego dla wczesnej formacji potrydenckiej w Polsce i odzwierciedlającego unikatowe

² Zob. np. S. Okoniewski, *Pismo św. w dziełach X. Piotra Skargi*, Poznań 1912; J. Sygański, *Działalność kaznodziejska ks. Piotra Skargi TJ na tle jego listów, 1566–1610*, Kraków 1912; J. Tretiak, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej*, Kraków 1912; I. Chrzanowski, *Wstęp*, [w:] P. Skarga, *Kazania sejmowe z pierwodruku r. 1579 wydane*, Warszawa 1912; teksty A. Kuiklińskiego, K. Lewickiego, Z. S. Polakowskiego, [w:] *Księga pamiątkowa w trzechsetną rocznicę śmierci księdza Piotra Skargi*, Lwów 1913; teksty I. Chrzanowskiego, G. Grabowskiego, S. Kota, S. Lempickiego, S. Mityry, „Pamiętnik Literacki” 1912, t. 11, s. 517–542, 553–592; W. Gomulicki, *Złotousty: o Piotrze Skardze jako człowieku, kapłanie, mówcy, pisarzu i patryocie*, Warszawa 1912; T. Grabowski, *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce XVI wieku*, Kraków 1913; tenże, *Dzieło rosyjskie o Ks. Piotrze Skardze*, Kraków 1913; z prac późniejszych zob. np. A. Berga, *Un prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III Pierre Skarga*, Paris 1916; S. Sapiński, *Badania źródłowe nad kazaniami niedzielnymi i świątecznymi Skargi*, Lwów 1924; S. Windakiewicz, *Piotr Skarga*, Kraków 1925; E. Świątek, *Skarga jako obrońca katolickiej nauki o Eucharystii*, „Przegląd Teologiczny” 1928, t. 9; F. Świątek, *Z dziejów polskiego żywotopisarstwa świętych*, Lublin 1937.

³ Na temat stanu badań zob. także M. Komorowska, *Prolegomena do edycji dzieł Piotra Skargi*, Kraków 2012, s. 7–14; A. Ceccherelli, *Od Suriusa do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych”* (2001), przekł. M. Niewójt, Izabelin 2003, s. 12–25; A. Kapuścińska, „*Żywoty Świętych*” Piotra Skargi. *Hagiografia — Parenetyka — Duchowość* (2001), Szczecin 2008, s. 14–17.

⁴ Zob. np. J. Nowak-Dłużewski, „*Żywoty świętych*” Piotra Skargi, [w:] tenże, *Z historii polskiej literatury i kultury*, Warszawa 1968, s. 657–659. Zob. także przyp. 6.

⁵ Zob. M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, Warszawa 1973; tenże, *Uwagi o genologii kazania politycznego w Polsce XVI wieku*, [w:] *Kultura i literatura dawnej Polski. Studia*, Warszawa 1968, s. 149–172; K. Stawecka, *Z zagadnień rytmu „Kazań sejmowych” Skargi*. *Cyconianizm Skargi*, „Eos” 1965, nr 55, s. 180–190.

⁶ A. Ceccherelli, dz. cyt., *passim*; A. Kapuścińska, dz. cyt., *passim*; K. Kiskowiak, *W kręgu topiki hagiograficznej. „Żywoty świętych” Piotra Skargi*, Kraków 2008. Zwiastunem nowego myślenia o zbiorze był tekst A. Borowskiego, *Legenda jako „bestseller”*, „Dekada Literacka” 1995, nr 3, s. 4–5.

podejście autora do tradycji parenetyki hagiograficznej — wolno uznać za swoiste kuriozum, tym większe, że *Żywoty* jeszcze w drugiej połowie XIX wieku były bodaj najpopularniejszą polską książką. Szkodliwy okazał się zresztą nie tylko brak pogłębionych badań nad zbiorem, ale także popularyzacja powierzchownych sądów o tekście, któremu przypisywano już to zależność od średniowiecznych, regresywnych tradycji intelektualnych i duchowościowych, już myślową i teologiczną miałość. Do popularyzacji tych niepochlebnych opinii, wypromowanych między innymi przez Juliana Krzyżanowskiego oraz Henryka Barycza⁷, przyczyniła się w dużej mierze monografia Janusza Tazbira, który bezrefleksyjnie powtórzył opinie poprzedników, a do tego spetryfikował wizerunek Skargi jako „szermierza kontrreformacji”, odwracając tym samym uwagę od istoty reformistyczno-parenetycznego warsztatu autora *Żywotów*⁸. Jak wspomniałam, w ostatnich latach sytuacja ta została — przynajmniej częściowo — przezwyciężona dzięki monograficznym pracom nad źródłami zbioru, nad kompozycyjno-ideową specyfiką parenetycznego zamysłu polskiego jezuitę oraz wykorzystaną przez niego topiką hagiograficzną⁹. Oczywiście, perspektywa badawcza pozostaje tu nadal otwarta; kontynuacji domagają się zapoczątkowane przez Henryka Frosa studia źródłowe, niezbędne do opracowania nowoczesnej edycji krytycznej *Żywotów*¹⁰. Na pewno należy poszerzyć zakres analizy tekstowych i perytekstowych elementów dzieła, a tym samym dokładniej rozpoznać mapę ideowych afiliacji Skargi; warto też staranniej przyjrzeć się związkom hagiografa z potrydencką formacją humanistyczną¹¹. Bardzo słabo przeanalizowana okazuje się literacko-kulturowa recepcja dzieła polskiego jezuitę — wnioski, niezbyt zresztą precyzyjne lub okrojone, koncentrują się na dziejach społecznego zainteresowania treściami zbioru i na jego losach wydawniczych, ewentualnie na pojedynczych zagadnieniach szczegółowych¹². Brakuje wreszcie badań nad tekstowymi kontynuacjami parenetycznego projektu polskiego jezuitę, które na przestrzeni trzech stuleci były — z różnym powodzeniem — podejmowane przez naszych rodzimych hagiografów, zarówno

⁷ Zob. J. Krzyżanowski, *Historia literatury polskiej*, Warszawa 1953, s. 162; H. Barycz, *Z dziejów jednej książki*, [w:] tenże, *Z epoki reformacji, renesansu i baroku*, Warszawa 1971, s. 655–659; J. Nowak-Dłużyński, dz. cyt., Warszawa 1968, s. 658.

⁸ Zob. J. Tazbir, *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1983, s. 88, 100. Warto zaznaczyć, że tendencyjności niektórych ustaleń Barycza i Tazbira nie wziął pod uwagę Ceccherelli, dz. cyt., s. 22–23.

⁹ Zob. wyżej przyp. 5.

¹⁰ Zob. M. Komorowska, dz. cyt., s. 71–150; 183 i nast.

¹¹ Wstępne rozpoznanie problemu zob. A. Kapuścińska, *Sanctitas et dignitas. Wczesny humanizm potrydencki a parenetyczny zamysł Piotra Skargi w „Żywotach Świętych Starego i Nowego Zakonu”*, s. 3–4 (mps w druku).

¹² Zob. A. Sitkowska, „Żywot świętego Benedykta” w edycji „Reguły” benedyktyńskiej „przekładania” Sebastiana Fabiana Klonowica. (Z dziejów recepcji „Żywotów świętych” Piotra Skargi), „Studia Bibliologiczne” 2010, t. 18, red. M. Jarczykowska, s. 86–95; D. Rott, *Książka Jan Aloyzy Ficek — XIX-wieczny edytor „Żywotów świętych” Piotra Skargi*, [w:] *Jesuitica. Kolokwium naukowe z okazji 400. rocznicy urodzin Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, Katowice 1997, s. 82–87.

przez autorów *minorum gentium*, jak również uznanych teologów, pisarzy asce-tyczno-mistycznych, historyków Kościoła¹³.

2.

Niedostateczne zainteresowanie recepcją *Żywotów* Skargi idzie w parze ze słabym rozpoznaniem nowszych tradycji hagiograficznych¹⁴. Próby historycznoliterackiego bilansu dowartościowują przede wszystkim okres staropolski, poprzestając na ogólnej, powierzchownej refleksji na temat obfitej twórczości dziewiętnastowiecznej — bardzo wprawdzie niejednorodnej pod względem wartości literacko-ideowej, stanowiącej jednak ważne świadectwo przemian historycznych, a ponadto interesujący obszar badań nad adaptacją postskargowskiego modelu żywotopisarstwa do doraźnych potrzeb społecznych. W tę tendencję badawczą wpisuje się panoramiczny rekonesans Aleksandry Witkowskiej¹⁵, przypominający kilka poczytnych w okresie rozbiorowym kompilacji hagiograficznych i hagiograficzno-historycznych¹⁶. Do pewnego stopnia wolno zgodzić się z opinią autor-

¹³ Na pewno warto przebadać inspiracje Skargowskie hagiograficznych zbiorów z XVII–XIX wieku, relację tekstów do pierwowzorów i do założeń hagiografii potrydenckiej, komplementarność treści, sposób adaptacji modelu parenetycznego, walory literacko–perswazyjne. Zob. np. zbiory: Sz. Nikowskiego, *Martyrologium Kościoła rzymskiego*, Kraków 1591; A. Goldonowskiego, *Krótkie zebranie świętobliwych żywotów*, Jarosław 1622; A. S. Radziwiłła, *Żywy świętych z naukami doktorów kościelnych na każdy dzień przez cały rok*, Kraków 1653; S. Piskorskiego, *Żywy ojców albo dzieje i duchowne powieści starców, zakonników, pustelników wschodu*, Kraków 1688; S. Wielewieskiego, *Żywy Świętych Pańskich*, Kalisz 1735–39 (u Estreichera w *Bibliografii staropolskiej* autor zanotowany jest również pod nazwiskiem Wielowiejski; tytuł podany jest w innej wersji jako *Nowe Żywy świętych, dotąd polskim językiem niewydane*. Zob. K. Estreicher, *Bibliografia staropolska*, Kraków 1891, t. 32, s. 467–468). Zob. także P. Skarbek-Ważyński, *Zbiór dwojaki żywotów świętych Pańskich od bajecznych i wątpliwych powieści przeczyszczony*, Wilno 1786; W. H. Sierakowski, *Historja kościelna, czyli zbiór żywotów świętych Pańskich*, Kraków 1779–1800.

¹⁴ Stan badań jest tu relatywnie skąpy i koncentruje się na piśmiennictwie XVII–XVIII wieku; zob. J. Styk, „*Matka świętych Polska Floriana Jaroszewicza*” na tle polskiego piśmiennictwa hagiograficznego XVIII wieku, „Zeszyty Naukowe KUL” 1976, nr 1, s. 63–68; K. Sokołowska, *Droga do świętości w ujęciu osiemnastowiecznego hagiografa (Floriana Jaroszewicza „Matka Świętych Polska”)*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2003, t. 14; też, *Elementy retoryki w hagiografii Floriana Jaroszewicza „Matka świętych Polska”*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2004, t. 16, s. 265–281; też, *Świeckich drogi do świętości w hagiografii sarmacko-barokowej*, Poznań 2009, *passim*. Zob. także A. Witkowska, J. Nastalska, *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne*, t. 1–2, Lublin 2007, *passim*; U. Borkowska, *Hagiografia polska (wiek XVI–XVIII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2, cz. 1, Lublin 1975, s. 471–503; też, *Hagiografia*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3, cz. 2, Lublin 1976, s. 9–23.

¹⁵ A. Witkowska, *Polska twórczość hagiograficzna. Próba bilansu*, „Anamnesis” 2005, nr 1, s. 97–109.

¹⁶ Zob. W. M., *Boska Opatrzność w świętych patronach polskich*, Poznań 1853; J. Śmigiel-ska-Dobieszewska, A. Borkowska, *Obrazki z życia świętobliwych i bogobojnych Polaków i Polek*,

ki na temat ich funkcji perswazyjno-parenetycznej; w XIX wieku kolekcje żywotów, upowszechniające kanoniczne ideały ascetyczne oraz cnoty chrześcijańskie, miały w dalszym ciągu przeznaczenie dydaktyczne i moralizatorskie¹⁷. W moim odczuciu zabrakło tu jednak namysłu nad ideową genezą poszczególnych zbiorów oraz ich formalnym i funkcjonalnym zróżnicowaniem — nie wszystkie opracowania były kształtowane na wzór modelu staropolskiego; niektóre rekonstruowały uniwersalny model świętości, w innych punkt ciężkości był przesuwany w kierunku ekspozycji idei narodowo-mesjanistycznych. Co zaskakujące, opracowanie Witkowskiej, generalnie rzecz biorąc, skrupulatne i treściwe, odnotowuje przede wszystkim utwory o relatywnie niskiej — wyłączając zbiory Piotra Pękalskiego i Walerego Wielogłowskiego — wartości teologicznej i literackiej, pomija natomiast kilka niezmiernie istotnych pozycji bibliograficznych¹⁸, przede wszystkim *Żywoty świętych Pańskich* Prokopa Leszczyńskiego, zbiór przewyższający pozostałe dziewiętnastowieczne prace hagiograficzne, zarówno pod względem rekordowej liczby wydań, zainicjowanych w 1874 roku i przed drugą wojną światową wznawianych jeszcze dziesięciokrotnie, w tym pięć razy za życia autora, jak również z uwagi na swój uniwersalny zamysł parenetyczno-moralizatorski oraz literacką specyfikę¹⁹.

3.

Czterechsetlecie śmierci Skargi to jednocześnie dwusetna rocznica urodzin Jana Tomasza Leszczyńskiego, noszącego zakonne imię Prokop — kapucyńskiego teologa, kierownika duchowego i animatora odnowy życia religijnego na terenach Królestwa Polskiego, autora i tłumacza ponad stu prac duchowościowych, hagiograficznych, dewocyjnych i eklezjologicznych. Pisarz już za życia cieszył się uznaniem współczesnych — zarówno przedstawicieli Kościoła, jak i świeckiej inteligencji. Wszechstronna erudycja, znajomość języków, zainteresowanie sprawami historyczno-społecznymi, literaturą, dziennikarstwem i filozofią sprawiły,

Warszawa 1859–63; P. Pękalski, *Żywoty świętych patronów polskich*, Kraków 1862; W. Wielogłowski, *Poczet świętych i błogosławionych patronów Polski*, Kraków 1862; E. Helleniusz-Iwanowski, *Wspomnienia polskich czasów dawnych i późniejszych*, Lwów 1894.

¹⁷ Por. A. Witkowska, *dz. cyt.*, s. 106.

¹⁸ M.in. zbiorów H. Koszutskiego, *Żywoty świętych pustelników w Polsce*, Poznań 1865 i J. Chociszewskiego, *Żywoty świętych patronów narodu polskiego dla ludu i młodzieży*, Poznań 1874. Witkowska nie wymienia też monografii hagiograficznych, zaświadczaających o przenikaniu metod hagiografii naukowej do żywotopisarstwa popularnego.

¹⁹ P. Leszczyński, *Żywoty Świętych Pańskich na wszystkie dni roku, z przydaniem do każdego pożytku duchownego i właściwej modlitwy, tudzież na wszystkie uroczystości i święta krótkie nauki, przez ojca P., kapucyna. Ozdobione 48 litografiami na sposób sztychów, zatwierdzonych przez władzę duchowną*, cz. 1–2, Warszawa 1874; kolejne dwie edycje — jedno i dwutomowa — w roku 1875, a następne w 1882, 1888, 1890, 1898, 1899, 1901, 1928 i 1930.

że Leszczyński przez całe życie utrzymywał ściśle kontakty z przedstawicielami środowisk twórczych i patriotycznych, korespondował z pisarzami, był zapraszany do uczestnictwa w salonach kulturalnych.

Wkrótce po przyjęciu święceń kapłańskich w 1847 roku przyszedł autor *Żywotów* dać się poznać jako „światny wymową”²⁰ kaznodzieja. W *Historii literatury polskiej* Mariana Dubieckiego z 1888 roku został zaliczony do grona ówczesnych „celniejszych polskich mówców”²¹. Podkreślano nie tylko wszechstronność przepowiadania Leszczyńskiego i fakt, że „darem kaznodziejskim porywał tłumy i sfery inteligentne”²², ale także jego ideowe oraz literackie zakorzenienie w idiomie Skargowskim²³. Zakonnika ceniono ponadto za aktywną pracę społeczno-duszpasterską wśród inteligencji, ziemian i ludu, którą podjął już na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych, włączając się w ultramontański program moralnej i duchowej odnowy narodu²⁴. Dzięki kontaktom z Ludwikiem, Konstantym i Janem Górskimi Prokop nawiązał współpracę z Andrzejem Zamoyskim i funkcjonującym w latach 1858–1861 Towarzystwem Rolniczym, którego celem była reforma polityki rolnej oraz poprawa socjoekonomicznej sytuacji chłopów — zniesienie pańszczyzny, szeroko pojęta oświata, naprawa obyczajów, walka z nałogami²⁵. W ramach działań organizacji Leszczyński — jako pierwszy w Warszawie — wprowadził rekolekcje dla mężczyzn różnych stanów²⁶. W „Rocznikach Polskich” z 1860 roku, w których odnotowano relację z walnego posiedzenia Towarzystwa, wspomina się go jako wybitnego duszpasterza i „znanego w całym kraju” kaznodzieję²⁷. Opinię tę potwierdzają liczne wzmianki prasowe w „Kurierze Warszawskim”, „Gazecie Warszawskiej”, „Biesiadzie Literackiej”, „Przeglądzie Katolickim”, a także wspomnienia pisarzy, między innymi Henryka Cieszkowskiego, Jadwigi Deotymy-Łuszczewskiej, Władysława Reymonta²⁸. Trzeba wspo-

²⁰ Zob. „Kurier Warszawski” 1850, nr 150, s. 742.

²¹ M. Dubiecki, *Historia literatury polskiej na tle dziejów narodu skreślona*, Warszawa 1888, s. 450.

²² Zob. „Biesiada Literacka” 1900, t. 49, s. 508.

²³ Tamże, s. 508.

²⁴ Zob. R. Prejs, *Twórczość dewocyjna czy przejaw ultramontanizmu? O pisarstwie o. Prokopa Leszczyńskiego, kapucyna*, [w:] *Kościół i społeczność. Rewolucje — demokracje — totalitaryzmy. Studia z dziejów XIX i XX wieku*, red. J. Walkusz, Lublin 1993, s. 79–88. Zagadnienie ultramontańskiej orientacji twórczości Leszczyńskiego — jak dotąd zaledwie zasygnalizowane — wymaga dalszych studiów szczegółowych.

²⁵ Zob. E. Jabłońska-Deptuła, J. Gawrysiakowa, *Z zagadnień religijno-społecznego ruchu kobiet w Królestwie Polskim połowy XIX wieku*, „Roczniki Humanistyczne” 1970, t. 18, s. 128.

²⁶ Zob. A. Baran, *Prokop Leszczyński OFM Cap. Świadek duchowości romantyzmu polskiego*, [w:] *Świadkowie polskiej duchowości*, red. S. Urbański, Warszawa 2004, s. 99; tenże, *Twórcza obecność kapucynów w kulturze polskiej XIX wieku*, [w:] *Kultura narodowa i Kościół katolicki w Tysiącleciu państwa polskiego*, red. W. Ważniewski, Siedlce 2003, s. 126–132.

²⁷ Zob. „Roczniki Polskie z lat 1857–1861”, t. 4 (rok 1860), ed. 1865, s. 20.

²⁸ Bibliografię podaje J. L. Gadacz, *Słownik Polskich Kapucynów*, Wrocław 1985, t. 1, s. 695–697.

mnąć, że w 1859 roku na zaproszenie Cezarego Platera Leszczyński przebywał z wizytą w Metz, skąd udał się Rzymu; uzyskał tam audiencję u papieża Piusa IX i za jego specjalnym pozwoleniem zwiedził włoskie klasztory żeńskie, zapoznając się z ich organizacją, sposobem administrowania i trybem pracy zakonnej. Spotkał się wówczas z Józefą Karską, założycielką zgromadzenia niepokalanek, która dziesięć lat wcześniej, jeszcze jako osoba świecka, zaangażowała się pod jego wpływem w działalność charytatywną podczas panującej w Warszawie epidemii cholery. Nawiązał też kontakty z kilkoma uznanymi teologami i działaczami religijnymi, między innymi z emigracyjnymi promotorami ultramontanizmu — Hieronimem Kajsiewiczem i Piotrem Semeneńką.

Uznanie współczesnych dla zasług Leszczyńskiego odzwierciedla obfita bibliografia publikacji wydanych w roku jego śmierci. Listę tekstów okolicznościowych otwiera *Mowa żałobna nad zwłokami ś. p. o. Prokopa*, wygłoszona 2 marca 1895 roku przez dziekana nowomiejskiego — Germana Grabowskiego²⁹, a także kilka rozbudowanych nekrologów i wspomnień pośmiertnych, które ukazały się w „Przeglądzie Katolickim”, „Biesiadzie Literackiej”, „Słowie”, „Kronice Rodzinnej” oraz „Roli”³⁰. Grabowski opublikował również życiorys Leszczyńskiego, najpierw w marcowym „Przeglądzie Katolickim”, a następnie w postaci samodzielnego druku broszurowego³¹. Wiosną 1895 roku, kilka tygodni po pogrzebie zakonnika, ukazał się kommemoratywny szkic Klemensa Junoszy-Szaniawskiego *Ojciec Prokop. Kartka ze wspomnień*³²; w tym samym czasie Honorat Koźmiński wydał — w Warszawie oraz Krakowie — obszerny, dokumentarne studium bio-hagiograficzne, które przygotowywało grunt pod ewentualne zabiegi beatyfikacyjne³³.

Wysoka ocena pisarstwa kapucyńskiego autora nie znalazła odzwierciedlenia w stanie badań. Jego spuścizna nie została wprawdzie całkowicie zapoznana, jednak już przed II wojną światową o zakonniku wspomniano przede wszystkim w popularnych omówieniach o tematyce kulturalnej i religijnej, ograniczając się do konwencjonalnych laudacyjnych kolokacji³⁴. Choć do 1930 roku kilkakrot-

²⁹ G. Grabowski, *Mowa żałobna nad zwłokami ś. p. o. Prokopa, kapucyna, b. prowincjała tegoż zakonu, wypowiedziana dnia 2 marca 1895 roku w kościele klasztorным w Nowym Mieście*, Warszawa 1895.

³⁰ J. Jeleński-Kamienny, *Na posterunku*, „Rola” 1895, nr 10, s. 149–150; *Ś. p. Ojciec Prokop*, „Biesiada Literacka” 1895, t. 39, s. 154–155; *Ojciec Prokop*, „Słowo” 1895, nr 48, s. 2; *Pogrzeb Ojca Prokopa*, „Słowo” 1895, nr 52, s. 2–3; *Ś. p. Ojciec Prokop*, „Kronika Rodzinna”, R. 28: 1895, s. 191–192; *Ś. p. Ojciec Prokop*, „Przegląd Katolicki”, R. 33: 1895, s. 168–169.

³¹ G. Grabowski, *Ś. p. Ojciec Prokop*, „Przegląd Katolicki”, R. 33: 1895, s. 195–197, 212–216.

³² K. Junosza-Szaniawski, *Ojciec Prokop: kartka ze wspomnień*, Warszawa 1895.

³³ H. Koźmiński, *Ojciec Prokop, kapucyn*, Warszawa 1895; tenże, *Żywoł O. Prokopa Kapucyna*, Kraków 1895.

³⁴ Zob. np. M. Ronikierowa, H. Łopaciński, *Ilustrowany przewodnik po Lublinie*, Lublin 1901, s. 91; F. Świątek, *Świętość Kościoła w Polsce w okresie rozbiorowym i porzbiorowym*, Kielce 1930, s. 122.

nie wznawiano najważniejsze prace Leszczyńskiego, a wybrane biografie z *Żywotów Świętych Pańskich* weszły — obok tekstów Skargi — w skład poczytnej i rekomendowanej przez władze kościelne kompilacji hagiograficznej³⁵, którą w latach 1910–1937 czterokrotnie drukowano w mikołowskim wydawnictwie Karola Miarki³⁶, twórczość Prokopa nie budziła zainteresowania historyków literatury i duchowości. Stulecie urodzin pisarza zaowocowało zaledwie kilkoma krótkimi artykułami prasowymi o charakterze encyklopedyczno-popularyzatorskim³⁷. Paradoksalnie, jego dorobek nie został przeanalizowany w studium *Z dziejów polskiego żywotopisarstwa świętych* Franciszka Świąłka — pierwszego badacza polskiej hagiografii³⁸, który skądinąd znał i cenił literacko-duszpasterską działalność zakonnika³⁹. Jedyny — bardzo zresztą powierzchowny — ślad krytycznej refleksji nad dorobkiem kapucyńskiego autora odnajdujemy w *Dziejach literatury pięknej w Polsce* z 1918 roku⁴⁰.

Również w drugiej połowie XX wieku recepcję pism Leszczyńskiego wypada uznać za znikomą. Wprawdzie kanoniczne opracowania z zakresu historii duchowości konsekwentnie podkreślały rangę jego spuścizny, ale przynosiły bardzo ogólne, powierzchowne konstatacje⁴¹. Dopiero w ostatnim dwudziestolecu

³⁵ *Żywoty Świętych Pańskich opracowane podług ks. P. Skargi T. J., Ojca Prokopa, Kapucyna, Ojca Bitschnaua, Benedyktyna i innych wybitnych autorów [...] Aprobowane i polecane przez 20 książy Kościoła*, Mikołów 1910.

Zob. także „Zaranie Śląskie”, R 13: 1937, z. 4, s. 228–229: „Tak opracowane *Żywoty Świętych Pańskich* zyskały uznanie licznych Konsystorz i Ordynariatów Biskupich. [...] Administrator Archidiecezji Gnieźnieńskiej nadesłał taki list pochwalny: [...] uważam sobie za miły obowiązek oświadczyć niniejszym, że dzieło to nie tylko nie zawodzi oczekiwania, ale owszem w wysokim stopniu takowe zaspokaja”.

³⁶ Zob. J. Kwiatkowski, *Z siedziby Karola Miarki*, „Zaranie Śląskie”, R. 14: 1938, z. 1, s. 23; „w kwietniu 1890 roku [...] przygotowywano u Miarki do druku czwarty zeszyt pierwszego wydania *Żywotów Świętych Pańskich*, opracowanego podług ks. Ojca Bitschnau’a [...] Do roku 1910 dzieło to doczekało się pięciu pomnażanych i poprawianych wydań. Między tymi było także wydanie *Żywotów Świętych Pańskich*, opracowanych przez x. Józefa Stagraczyńskiego według x. Piotra Skargi T. J. Wydawnictwo to nie znalazło jednak dostatecznego poparcia wśród ludu czytającego i dlatego przystąpiono do opracowania obszernego wydania szóstego”.

³⁷ W. Czeczott, *Wspomnienie o ś. p. Ojcu Prokopie, kapucynie*, „Rodzina Seraficka” 1912, 494–500, 556–561; zob. także tamże, s. 481; „Rodzina Seraficka” 1913, s. 119–124, 256–259, 303–307; F. Sznarbachowski, *Ojciec Prokop, kapucyn*, [w:] *Kalendarz Brahiłowski na 1913 rok*, Brahiłów 1913, kol. 127–128. Kommemoratywna wzmianka pojawiła się wcześniej w artykule *50-lecie zakonnika*, „Biesiada Literacka” 1900, t. 49, s. 507.

³⁸ F. Świątek, *Z dziejów polskiego żywotopisarstwa świętych*, Lublin 1937. „Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej”, R. 10: 1936, nr 6, s. 105 zaznaczają, że praca Świąłka to „pierwsze tego rodzaju dzieło w literaturze polskiej znanego pisarza z zakresu hagiografii”. Zob. rec.: „Prąd”, R. 24: 1938, t. 32, s. 400.

³⁹ F. Świątek *Świętość Kościoła w Polsce*, s. 122 i nast.

⁴⁰ S. Tarnowski, W. Bruhnalski, T. Sinko, *Dzieje literatury pięknej w Polsce*, Kraków 1918, s. 399.

⁴¹ Zob. np. K. Górski, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980; tenże, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986; J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 2, Lublin 1998; B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 7, Lublin 2001.

środowisko kapucyńskie zainicjowało próby rekonesansu teologiczno-dewocyjnej twórczości Prokopa⁴². Co jednak symptomatyczne, *Żywoty*, które stanowią ważną pozycję w dziejach polskiej literatury religijnej, pozostały nie tylko poza głównym nurtem badań, ale także — jak wolno sądzić — poza świadomością współczesnych historyków rodzimego żywotopisarstwa.

4.

Nieobecność Leszczyńskiego w dokonanym przez Witkowską bilansie polskiej hagiografii, a ponadto brak jakichkolwiek naukowych opracowań na temat jego zbioru, wolno potraktować jako jeden z symptomów kryzysu badań nad żywotopisarstwem XIX wieku⁴³. Zainteresowanie literaturoznawców, którzy zdają się traktować twórczość hagiograficzną jako relikty doby staropolskiej, mało istotny dla nowszych zjawisk religijno-kulturowych, jest w zasadzie szczątkowe. Generalizacja tezy o petryfikacji tradycji parenetycznej i miałości tekstów doprowadziła do całkowitego zaniechania refleksji metodologicznej, która ustabilizowałaby kryteria opisu dziewiętnastowiecznej biografistyki świętych oraz umożliwiła wyświetlenie jej heterogenicznych uwarunkowań, ewentualnych filiacji ze Skargowskim projektem parenetycznym oraz genezy nurtów — elitarnego, związanego z procedurami kanonizacyjnymi; popularno-parenetycznego o kordialno-ultramontańskiej proveniencji, reprezentowanego chociażby przez *Żywoty* Pękalskiego, Wielogłowskiego i Leszczyńskiego; wreszcie, egalitarnego, obejmującego dewocyjne zbiory podporządkowane idei moralno-patriotycznej⁴⁴.

⁴² A. Baran, *Prokop Leszczyński OFM Cap.*, s. 91–113; tenże, *Kierownictwo duchowe o. Prokopa Leszczyńskiego*, Warszawa 2007; R. Prejs, *Maryjne piśmiennictwo o. Prokopa Leszczyńskiego, kapucyna*. „Studia Franciszkańskie” 1988, nr 3, s. 333–348; tenże, *Das Marienschrifttum des Kapuzinerpaters Prokop Leszczyński (1812–1895)*, [w:] *De cultu mariano saeculis XIX–XX*, Romae 1991, s. 593–614; tenże, *Twórczość dewocyjna czy przejaw ultramontanizmu? O pisarstwie o. Prokopa Leszczyńskiego, kapucyna*, s. 79–88; tenże, *Zapomniana książeczka i jej autor. Przyczynek do dziejów piśmiennictwa religijnego w Polsce XIX–XX wieku*, „Studia Franciszkańskie” 1994, nr 6, s. 249–257; tenże, *Wkład o. Prokopa Leszczyńskiego, kapucyna, w upowszechnienie nabożeństwa majowego w Polsce*, „W nurcie franciszkańskim” 2004, nr 13, s. 87–100.

⁴³ Brak wzmianki o *Żywotach* Leszczyńskiego w opracowaniu Witkowskiej zaskakuje tym bardziej, że autorka kilkakrotnie wspomina sylwetkę zakonnika w pracy *Nasi święci: polski słownik hagiograficzny*, Poznań 1999, s. 86, 188.

⁴⁴ Ważne próby systematyzacji problemu były podejmowane w pierwszej połowie XX wieku; zob. K. Wilk, *Hagiografia metodycznie ujęta*, „Ateneum Kapłańskie” 1932, nr 39, s. 58–66; J. Woroniecki, *Hagiografia, jej przedmiot, trudności i zadania w Polsce*, Kraków 1940. Zob. także uwagi A. Witkowskiej, *Hagiografia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6. Lublin 1993, s. 475–484. O niedostatecznym przebadaniu problematyki pisał już K. Górski, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980; tenże, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986. W ostatnim dziesięcioleciu na gruncie nauk teologicznych nastąpił rozwój studiów hagiograficzno-hagiologicznych, jednak nie stały się one impulsem do rewizji literaturoznawczego stanu badań nad żywotopisarstwem XIX wieku.

Z drugiej strony, metodologiczne niedostatki od lat nie pozwalają na przełamanie owych generalizujących sądów, co w oczywisty sposób zniechęca do podejmowania problematyki, która — po pierwsze — wydaje się wtórna, po drugie — nie wpisuje się w paradygmat literaturoznawczy typowy dla badań nad świeckimi nurtami twórczości romantycznej i pozytywistycznej. Możemy zatem mówić o swoistym impasie, żywo przypominającym sytuację, w jakiej przez lata znajdował się hagiograficzny zbiór Skargi, któremu badacze, rezygnując z systematycznych i pogłębianych dociekań, zarzucali — jak wspomniałam — kompilatorstwo, niski poziom intelektualny, brak nadrzędnych wartości myślowych, prymitywną ortodoksję i kulturową wsteczność⁴⁵.

Liczne aporie wynikają z braku interdyscyplinarnego spojrzenia na tradycję hagiograficzną po okresie staropolskim, z pomijania społeczno-kulturowych uwarunkowań różnorodnych realizacji tekstowych, wreszcie — z niedookreślonego statusu żywotopisarstwa w obrębie kanonu dziewiętnastowiecznej literatury i kultury polskiej. Tendencje te prowadzą do unifikacji kryteriów przyjmowanych w historycznoliterackiej krytyce biografistyki świętych — zarówno do lekceważenia teologicznej odmienności dyskursu hagiograficzno-parenetycznego, hagiograficzno-naukowego oraz hagiologicznego⁴⁶, jak i do schematyczności ocen ideowo-artystycznej wartości utworów reprezentujących poszczególne nurty. W konsekwencji zakres współczesnego myślenia o żywotopisarstwie świętych uległ poważnemu zawężeniu; o ile prąd krytyczno-źródłowy został dowartościowany w refleksji historyczno-teologicznej, o tyle realizacje tradycyjnego paradygmatu parenetyczno-symbolicznego nie mieszczą się w horyzoncie badawczych zainteresowań humanistyki. W tej sytuacji nietrudno o przeświadczenie, jakoby w XIX wieku ów paradygmat uległ ostatecznemu wyczerpaniu, a żywotopisarstwo popularne w jego różnych odmianach odgrywało — jako anachroniczne, epigońskie, fideistyczne — marginalną rolę w budowaniu chrześcijańskiej lub chrześcijańsko-narodowej tożsamości, kreowaniu uniwersalnych wartości zbiorowych i postaw indywidualnych. Trzeba mieć jednak świadomość, że takie postawienie sprawy jest dezorientujące; włączenie dziewiętnastowiecznej hagiografii do przestrzeni badań literaturoznawczych może nie tylko zrewidować wyobrażenie o jej intelektualnej i artystycznej wartości, ale także stać się ważnym głosem w dyskusji o randze katolickiej tradycji konfesyjnej w ówczesnej kulturze polskiej.

5.

Żywoty świętych Pańskich Leszczyńskiego, podobnie jak Skargowski zbiór, jeżeli w ogóle pojawiały się w powojennych opracowaniach naukowych, nie tylko

⁴⁵ Zob. wyżej przyp. 7 i 8.

⁴⁶ Na ten temat zob. I. Werbiński, *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, Toruń 2004, *passim*; tenże, *Problematyka współczesnej hagiologii*, Toruń 2005, *passim*; tenże, *Hagiologia a inne dyscypliny naukowe*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2006, nr 1, s. 151–166; A. Witkowska, *dz. cyt.*, s. 97.

nie stanowiły przedmiotu jakichkolwiek studiów szczegółowych, ale też bywały — na gruncie badań spoza nurtu chrześcijańskiego — opatrywane etykietką tekstu naiwnego, służącego kształtowaniu „ludowych wyobrażeń o dziejach religii i Kościoła”⁴⁷ i sugestywnie „przemawiającego do wiejskiego czytelnika”⁴⁸. Na pewno źródło takich opinii — wspartych powierzchowną, ahistoryczną lekturą zbioru — wolno upatrywać tyleż w rażącej ideologizacji dyskursu, który w socjalistycznych realiach z zasady podważał wartość popularnego piśmiennictwa religijnego, co w bezrefleksyjnym podejściu do hagiografii, kompleksowo traktowanej jako wykwit literatury odpustowej⁴⁹. Interdyscyplinarne spojrzenie na parenetyczny projekt kapucyńskiego autora pozwala zakwestionować wartość pobłażliwych komentarzy. Niepochlebne opinie na temat *Żywotów* mają jednak — przy wszystkich zastrzeżeniach — pewną wartość, chronią bowiem przed szkodliwym entuzjazmem, narażającym reinterpretację tekstu na aprioryczność lub doktrynalizację. Tym samym skłaniają do sformułowania przejrzystych postulatów fakto-graficznych i metodologicznych.

Z jednej strony, trzeba więc usytuować zbiór Leszczyńskiego w kontekście dziejowym; uwzględnić jego historyczne i ideowe uwarunkowania oraz aspekty socjoekonomiczne; wreszcie, zadać pytanie o relację Kościół — naród — społeczeństwo. Z tej perspektywy warto spojrzeć na miejsce *Żywotów* pośród dziewiętnastowiecznych realizacji hagiograficznych. Z drugiej strony, konieczna jest refleksja nad przyjętą przez pisarza konwencją narracyjną, nad intencjonalnością jego zamysłu oraz funkcjonalnością reaktywowanych przez niego wzorców kulturowych, intelektualnych i artystycznych. Oczywiście, tak szeroko zarysowane zadania badawcze wykraczają poza ramy niniejszego studium, które ma koncentrować się na Skargowskich filiacjach projektu Leszczyńskiego. Nie można jednak przemilczeć przynajmniej kilku najważniejszych ustaleń kontekstualnych, bez których zamysł kapucyńskiego hagiografa pozostanie nieczytelny lub będzie sprawiać wrażenie nietwórczego oraz biernego.

Przede wszystkim należy uwzględnić fakt, że Prokopowe *Żywoty* zostały pomyślane jako narzędzie duchowej odnowy społeczeństwa. W dziewiętnastowiecznej Polsce dechrystianizacja nie była wprawdzie tak głęboka jak na zachodzie Europy; jednak utrata niepodległości, a nade wszystko przemiany religijne i mentalnościowe doprowadziły do wyraźnego kryzysu, który stopniowo objął wszystkie warstwy społeczne, powodując demontaż tradycyjnych wzorców chrześcijańskich, obojętność dla spraw wiary lub przesunięcie w kierunku płytkiej obrzędowości⁵⁰. Badania potwierdzają, że jedną z głównych przyczyn był tu

⁴⁷ J. Maternicki, *Wstęp: Rola Kościoła*, [w:] *Edukacja historyczna społeczeństwa polskiego w XIX wieku. Zbiór studiów*, red. J. Maternicki, Warszawa 1981, s. 29.

⁴⁸ „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki Humanistyczno-Społeczne” 1971, z. 82, s. 111.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 113; F. Fornalczyk, *Znani i nieznani. Szkice*, Łódź 1974, s. 12.

⁵⁰ Na temat dechrystianizacji zob. D. Olszewski, *Badania nad religijnością Europy Zachodniej XIX wieku*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2004, s. 97–106.

organizacyjny bezwład sieci parafialnej, która od czasów reformy trydenckiej nieodmiennie funkcjonowała w obrębie systemu beneficjalnego, a w związku z tym miała znikome możliwości adaptacji do zwiększających się gwałtownie potrzeb duszpasterskich — generowanych zarówno przez dynamiczne transpozycje gospodarczo-demograficzne i socjalne, jak też narastające od końca XVIII wieku kontrowersje światopoglądowe. Na terenach zaboru rosyjskiego sytuacja przedstawiała się szczególnie niekorzystnie, bowiem po dekreście Aleksandra I z 1817 roku autonomia administracyjna Kościoła została poważnie ograniczona⁵¹. Niezależnie od uwarunkowań terytorialnych, wiele do życzenia pozostawiała również aktywność kleru — zwłaszcza diecezjalnego, przywiązanego do tradycyjnych form pastoralnych i bardzo powoli reagującego na nowe wyzwania duszpasterskie⁵².

Do przełamywania kryzysu przyczyniła się świadoma postawa władz kościelnych oraz działalność zakonów i zgromadzeń, dzięki którym stopniowo rozwinęła się akcja misyjna, społeczna i wydawnicza dostosowana do potrzeb wiernych z różnych środowisk, która po kilkudziesięciu latach zyskała systematyczny, zorganizowany charakter⁵³. Silnego impulsu dostarczyły również oryginalne koncepcje religijno-kulturowej odnowy narodu i świata, formułowane przez pisarzy i myślicieli emigracyjnych związanych z ruchem ultramontańskim — między innymi przez Bogdana Jańskiego oraz Adama Mickiewicza⁵⁴. Jednym z istotnych elementów owej akcji stała się reaktywacja żywotopisarstwa świętych. Jak wcześniej wspomniałam, duża część zbiorów powstałych w drugiej połowie XIX wieku postulowała zespolenie żarliwej wiary oraz polskości, łącząc odrodzenie religijno-moralne z mesjanistyczną i misjonistyczną ideą narodową. Choć wartość literacka opracowań nie zawsze była wysoka, trzeba docenić ich rolę w utrwalaniu historycznych tradycji rodzimej kultury oraz budzeniu patriotycznej świadomości w szerokich masach polskiego społeczeństwa. Co jednak dla nas ważniejsze, w czasach niewoli narodowej na aktualności nie stracił Skargowski wzorzec parenetyki hagiograficznej.

Poczytność dzieła jezuitę wynikała na pewno z ciągłości tradycji czytelniczej, która ukonstytuowała się już w dobie potrydenckiej. Również władze kościelne konsekwentnie sprzyjały popularyzacji *Żywotów świętych Starego i Nowego Zakonu*, widząc w nich skuteczne narzędzie utwierdzenia religijności i powszechnej katechezy. Wolno wszelako sądzić, że do lat trzydziestych XIX wieku edytorska

⁵¹ Tenże, *Funkcje społeczno-kulturalne polskiej parafii na przełomie XIX i XX wieku*, [w:] *Kulturotwórcza rola Kościoła na przełomie XIX i XX wieku*, red. J. Ziółek, Lublin 1997, s. 14.

⁵² Tamże, s. 14.

⁵³ Zob. tamże, s. 9–10; tenże, *Archiwalia diecezjalne jako podstawa źródłowa do badań religijności społeczeństwa polskiego w XIX wieku*, „Przegląd Tomistyczny” 1986, nr 2, s. 263–274.

⁵⁴ Zob. J. Kuzicki, *Koncepcja działalności laikatu według Bogdana Jańskiego w kontekście zadań świeckich w Kościele katolickim*, [w:] *Dziedzictwo Bogdana Jańskiego. Służba Narodowa*, red. S. Urbański, Warszawa 2007, s. 109–133; tenże, *Emigracyjne kontakty Braci Zewnętrznych oo. zmarłychwstańców z Adamem Mickiewiczem*, [w:] *Adam Mickiewicz. Dwa wieki kultury polskiej*, red. K. Maciąg i M. Stanisławski, Rzeszów 2007, s. 641–659.

recepcja zbioru miała — przynajmniej do pewnego stopnia — mechaniczny charakter⁵⁵. Świadoma refleksja nad osobistą świętością, jako uniwersalnym wzorcem człowieczeństwa we współczesnym świecie oraz gwarantem zachowania spójności narodowej, odrodziła się dopiero na łonie ultramontanizmu. W wariantach polskim jego idee zostały rozwinięte przez przedstawicieli Wielkiej Emigracji, którzy już kilkanaście miesięcy po opuszczeniu kraju zaczęli dostrzegać niepokojące następstwa braku systematycznej duszpasterskiej opieki nad wychodźcami — rozluźnienie ich religijnej więzi, wzrost nastrojów pesymistycznych, spadek morale, eskalację wyznaniowego indyferentyzmu lub postaw libertyńskich⁵⁶.

Pierwsze projekty zorganizowanej misji społeczno-apostolskiej zaczął opracowywać Jański już w 1832 roku, poszukując wzorców moralnej odnowy ludzkości w dziejach Kościoła i Polski; jak pisał: „Utrzymać i umacniać wiarę świętą ojców naszych — jedyną zasadą patriotyzmu i wolności, jedyną rękojmnią naszej przyszłej niepodległości”⁵⁷. Dwa lata później wraz z Mickiewiczem założył zgromadzenie Braci Zjednoczonych, którego celem była moralna i duchowa odnowa Polaków na obczyźnie, kształtowanie ich aktywnej postawy religijnej oraz obywatelskiej⁵⁸. Ze stowarzyszeniem związali się najwybitniejsi przedstawiciele emigracji, wspomniany już Cezary Plater, a także Bohdan i Józef Zalescy, Stefan Witwicki, Antoni Gorecki oraz Ignacy Domeyko. Wkrótce do tego grona — od 1835 roku działającego jako Bractwo Służby Narodowej, a od 1836 roku krystalizującego się jako Zgromadzenie Zmartwychwstańców — dołączyli nowi członkowie, między innymi Semeneńko i Kajsiewicz⁵⁹.

Łącząc idee francuskiego ultramontanizmu z myślą patriotyczną, Jański z towarzyszami postulował koncepcję powszechnego chrześcijańskiego ładu oraz sprawiedliwości, ufundowaną na autorytecie Stolicy Apostolskiej i uniwersalnych wartościach katolickiej ortodoksji; pośród dezyderatów znajdował się obowiązek codziennego praktykowania ewangelicznych ideałów, rozszerzania zasad nowotestamentowych z życia prywatnego na działalność publiczną, wreszcie — wytrwałej pracy organicznej na rzecz oświaty oraz naprawy moralności całego społeczeństwa polskiego⁶⁰. Centralne miejsce zajmowała tu idea głębokiego odrodzenia katolicyzmu, pojmowanego jako cecha nieśmiertelniająca naród i definiująca jego status⁶¹. Za realizację owych zadań odpowiadać miały elity

⁵⁵ Wydania *Żywotów* po śmierci Skargi zob. Kraków 1615; Kraków 1619; Kraków 1626; Kraków 1644; Poznań 1700–1702; Wilno 1747–1748; Wilno 1780; Połock 1819–1820 (nieukończona).

⁵⁶ J. Kuzicki, *dz. cyt.*, s. 112–115.

⁵⁷ Cyt za: B. Micewski, *Bogdan Jański a palące problemy społeczne epoki*, „Znak” 1972, nr 214, s. 245, przyp. 16.

⁵⁸ Zob. także A. Walicki, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006, *passim*.

⁵⁹ Zob. J. Kuzicki, *dz. cyt.*, s. 115 i nast.

⁶⁰ Zob. także M. Kuziak, *Mesjanizm. Przeklęte dziedzictwo...?*, „LiteRacje” 2011, nr 20, s. 68–72.

⁶¹ Zob. także L. Jurek, *The Italian Role in the Construction of the Concept „Pole-Catholic”*, „East European Politics and Societies” 2010, vol. 24, nr 2, s. 254–268.

intelektualne i duchowe — kler oraz świadomy swego posłannictwa laikat, energiczni duszpasterze, społecznicy, wychowawcy, artyści, pisarze.

W mesjanistyczno-ultramontanistycznych wizjach religijnej odnowy społeczeństwa hagiografia otrzymała szczególną pozycję. Diagnoza współczesności przekonywała o konieczności powrotu do duchowych korzeni Europy i Polski, do bogactwa starożytnej myśli chrześcijańskiej oraz tradycji, które w momentach przełomowych ocalały naród oraz wiarę. W tym kontekście żywotopisarstwo jawiło się zarówno jako rezerwuar heroicznych wzorców osobowych, jak również czytelny znak ciągłości i jedności Kościoła. Warto dodać, że wskrzeszenie pobożności opartej na kulcie świętych nie było zjawiskiem charakterystycznym wyłącznie dla polskiej odmiany ultramontanizmu; nurt ten — u swoich źródeł związany z założeniami romantycznej *theologiae cordis* — zakładał programową troskę o wewnętrzne potrzeby szerokich rzesz katolików. Przenikanie elementów idealizmu romantycznego do refleksji teologicznej i emancypacja pobożności kordialnej sprawiły, iż w duszpasterstwie zaczęto odwoływać się do uczuciowości wiernych, do ich duchowej wrażliwości, intuicji oraz doświadczenia mistycznego⁶². W związku z tym dowartościowano wszystkie formy ewangelizacji, które miały realny wpływ na kształtowanie powszechnej pobożności oraz postaw moralnych, między innymi lekturę pism hagiograficznych, praktykowanie kultu świętych, pielgrzymki, rekolekcje czy nabożeństwa litanijne⁶³. Tendencje ultramontańskie stwarzały zatem podatny grunt do namysłu nad miejscem żywotopisarstwa w elitarnych i ludowych nurtach europejskiej tradycji kulturowo-duchowej oraz do spożytkowania parenetycznego potencjału hagiografii.

Specyfika poddanej opresji kultury polskiej sprawiła, że w rodzimych realiach pierwsza faza dziewiętnastowiecznego renesansu parenetyki hagiograficznej cechowała się przeakcentowaniem wątków narodowych, zarówno w refleksji teoretycznej, jak i w realizacjach tekstowych. Mickiewicz, konstruując legendę Skargi — natchnionego proroka, ugruntował rangę *Żywotów świętych Starego i Nowego Zakonu* jako dzieła centralnego dla tożsamości narodowej Polaków⁶⁴. Z kolei Jański pośród najważniejszych zadań apostolskich i patriotycznych umieścił pracę literacką, między innymi wydawanie żywotów świętych i błogosławionych Polaków, a także rozszerzanie ich kultu w kraju oraz w diasporze; sam zresztą planował opracowanie parenetycznego zbioru dla rodaków.

⁶² Por. A. Derdziuk, *Aretologia w podręcznikach moralistów kapucyńskich w okresie między Soborem Watykańskim I a Watykańskim II*, Lublin 2001, s. 29–30.

⁶³ Ultramontańska pobożność w Europie najdynamiczniej rozwijała się w latach 1840–1870; w Polsce okres ten przypada na II połowę XIX wieku. Zob. D. Olszewski, *dz. cyt.*, s. 101 i nast.; A. Derdziuk, *dz. cyt.*, s. 29–70.

⁶⁴ Zob. A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska: wykładana w Kolegium francuzkiem przez Adama Mickiewicza*, przekł. F. Wrotnowski, t. 1, Poznań 1868, s. 432 i nast. Na temat Mickiewicza i jego stosunku do Skargi zob. K. S. Ożóg, *Słowo o Złotoustym. Dziewiętnastowieczna metamorfoza wizerunku Skargi*, „Ethos” 2012, nr 97/98, s. s. 279–291.

Bez wątpienia głosy te ukierunkowały krajowych — ideowo powiązanych z emigracyjnym programem ultramontańskim i zmartwychwstańskim — autorów, którzy od połowy XIX wieku czynnie występowali na polu hagiografii, konsekwentnie łącząc kategorię świętości oraz polskości⁶⁵. Wolno nadto sądzić, że opinia Mickiewicza, upatrującego w *Żywotach* narodowy emblemat mistycznego chrześcijaństwa, w znacznym stopniu przyczyniła się do ożywienia akcji wydawniczej, zmierzającej do upowszechnienia dzieła polskiego jezuitę⁶⁶.

Edytorska i tekstologiczna wartość dziewiętnastowiecznych przedruków Skargi była niejednolita. Z jednej strony, powstawały ekskluzywne reedycje, które wiernie odtwarzały oryginalną ramę wydawniczo-literacką zbioru, a tym samym afirmowały uniwersalność i aktualność potrydenckiego projektu parenetycznego⁶⁷. Z drugiej — decydowano się na strategię popularyzacyjną, „mając na celu głównie pożytek bliźnich, nie zaś wydanie literackie dawnego autora”⁶⁸. W jej ramach ukazywały się adaptacyjne opracowania zbioru, przeznaczone dla szerokich kręgów wiernych; materiał tekstowy poddawany był tu różnorodnym modyfikacjom. Opracowywano zarówno ekscerpcje, jak również parafrazy, w których wprowadzano transpozycje w warstwie teologicznej oraz zmiany kompozycyjne, narracyjne i językowe. Inicjatywy te — choć zróżnicowane pod względem statusu

⁶⁵ Zob. list P. Semeneńki do J. Koźmiana z 1842 roku: „Mamy poświęcić to życie rozszerzeniu Królestwa Bożego, my, jako kapłani, wy, jako nasi współpracownicy piórem, słowem i czynem. Literatura duchowna polska leży odłogiem, zbywa na pierwszych potrzebach, nie ma i nie ma pokarmu dla umysłów i serc”; cyt. za: P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Podług źródeł rękopiśmiennych*, t. 4, Kraków 1898, s. 24; zob. także list P. Semeneńki do B. Jańskiego z 1838 roku, tamże, t. 1, s. 83–84. Por. J. Kuzicki, *Koncepcja działalności laikatu wg Bogdana Jańskiego w kontekście zadań świeckich w Kościele katolickim*; E. Jabłońska-Deptuła, *Problem genezy polskiej inteligencji katolickiej*, [w:] *Wybory wartości. Inteligencja polska u schyłku XIX wieku i na początku XX wieku*, red. E. Reklajtis, Lublin 1996, s. 29–30, przyp. 30; A. Merdas, *Wpływ odnowy religijnej w pierwszej połowie XIX wieku na postawę i przemysł Bogdana Jańskiego*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne Zmartwychwstańców” 1996, z. 2, s. 7–13; W. Gulczyński, *Świeccy w Kościele i świecie — wizja apostołstwa świeckich według Bogdana Jańskiego*, „Zeszyty Historyczno-Teologiczne Zmartwychwstańców”, R. 6: 2000, s. 94–95.

⁶⁶ W latach 1836–1900 podjęto kilkanaście inicjatyw edytorskich: Warszawa 1836 (jubileuszowa); Wiedeń 1841–1846; Piekary Śląskie 1851; Lwów 1851; Sanok 1855, „Biblioteka Polska”, z. 9–10; Warszawa 1857; Wiedeń 1859–1860; Petersburg 1862; Wiedeń 1863 (nieukończona); Poznań–Grodzisk 1866; Warszawa 1879–1880; Kraków 1881–1882; Lwów 1883–1884; Chełmno 1869–1886; Kraków 1899; Łódź 1900 (nieukończona).

⁶⁷ Oryginalny układ tekstu zachowano na przykład w przedruku z petersburskiej oficyny Boleśława Maurycego Wolffa, zob. P. Skarga, *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok*, Petersburg 1862. Edycja została opatrzona notą podpisaną przez prałata kamienieckiego Antoniego Jakubielskiego: „Na przedrukowanie dzieła X. Piotra Skargi [...] Władza duchowna rzymsko-katolickiej hierarchii, z doświadczenia o pożytku tej książki przekonana, najchętniej niniejszą aprobatę podpisuje. Z polecenia JW. Metropolity Arcybiskupa Mohyłowskiego Wacława Żylińskiego”, zob. tamże, s. IV.

⁶⁸ W. K. Józefowicz [E. T. Massalski], *Od wydawcy*, [w:] P. Skarga, *Żywoty świętych starego i nowego zakonu*, Warszawa 1857, s. IV (pisownia tytułu oryginalna).

artystyczno–ideowego — nie powinny być lekceważone, miały bowiem wyraźną orientację parenetyczną i stanowiły trafną odpowiedź na postulaty ultramontańskiego duszpasterstwa⁶⁹.

6.

W tym kontekście na Prokopowe *Żywoty* należy spojrzeć z zupełnie innej perspektywy. Na pewno wolno stanowczo odrzucić przeświadczenie o ich plebejskiej proveniencji lub zorientowaniu na „wiejskiego czytelnika”. Prąd ultramontański zinterioryzował wprawdzie religijność ludową, a wyrastające na jego łonie duszpasterskie inicjatywy — istotnie — trafniej odpowiadały na potrzeby szerokich mas wiernych, nie oznacza to jednak, że wszystkie realizacje piśmiennicze były zakorzenione w egalitarnych tradycjach kulturowych. Dotyczy to również dziewiętnastowiecznego żywotopisarstwa. Niektóre opracowania — chociażby *Żywoty świętych patronów narodu polskiego dla ludu i młodzieży* Józefa Chociszewskiego⁷⁰ — były z założenia skierowane do prostych czytelników, nieprzygotowanych do odbioru skomplikowanego przekazu doktrynalnego. Drugą grupę stanowiły teksty, które programowo dążyły do ustalenia tradycji elitarniej i egalitarnej; utrzymywały one wysoki poziom duszpasterski, godząc wszelako aspiracje merytoryczne i literackie z przystępną realizacją treści.

W tej właśnie grupie należy usytuować pracę kapucyńskiego hagiografa, w której Skargowska — dojrzała i złożona⁷¹ — konwencja parenetyczna została zaadaptowana do kordialno–ultramontańskiego programu Kościoła, a zarazem do potrzeb i recepcyjnych możliwości ówczesnego społeczeństwa polskiego. Leszczyński, koncentrując się na parenetycznym przeznaczeniu zbioru, nie rozwinął wprawdzie odrębnej refleksji nad jego ideowymi inspiracjami, jednak zastosowana w *Żywotach świętych Pańskich* strategia akomodacyjna przekonuje, że autor postrzegał swego szesnastowiecznego poprzednika jako prekursora ultramontańskiego duszpasterstwa oraz promotora uniwersalnego — zakorzenionego w duchowości Kościoła starożytnego — modelu religijności, który trzysta lat po *Tridentinum* nie tylko nie uległ dezaktualizacji, ale też mógł stać się fundamentem odrodzenia europejskiego katolicyzmu⁷².

⁶⁹ Zob. np. tamże.

⁷⁰ Zob. J. Chociszewski, *dz. cyt.*, *passim*.

⁷¹ Szerzej na temat specyfiki Skargowskiego projektu parenetycznego zob. A. Kapuścińska, „*Żywoty Świętych*” Piotra Skargi..., s. 11–104.

⁷² W literaturze przedmiotu pojęcie ultramontanizmu stosuje się przede wszystkim do formacji religijno–światopoglądowej, która rozwinęła się w Europie w XIX wieku; można natomiast wskazać jej potrydenckie antecedencje; zob. A. Kapuścińska, *Czy można mówić o potrydenckim ultramontanizmie? Piotr Skarga jako strażnik tradycji i pionier duchowości ultramontańskiej*, [w:] *Ks. Piotr Skarga SJ w Roku Jubileuszowym 2012*, red. K. Krawiec-Złotkowska, Słupsk 2014 (w druku).

Jak zresztą wspomniałam, Leszczyński nie był tu odosobniony; konstytutywne założenia potrydenckiego ruchu reformistycznego, w tym także hagiograficzne dzieło Skargi, stanowiły mocny punkt odniesienia dla licznych dziewiętnastowiecznych projektów rechrystianizacyjnych. Warto podkreślić, że władze kościelne — jeszcze przed oficjalnym drukiem *Żywotów* — zaliczyły zbiór Prokopa do takich właśnie projektów, stanowiących przeciwwagę dla inicjatyw, które — jak czytamy w liście polecającym do pierwszego wydania tekstu — „idąc za czasowym popędem, jedne bezwiednie, inne z zamiarem, zgubne i antykatolickie rozszerzają zasady”⁷³. Z tej perspektywy autor listu, biskup Walenty Baranowski, wskazywał analogię pomiędzy zbiorami Skargi i Leszczyńskiego; w jego opinii opracowanie Prokopa — podobnie jak niegdyś dzieło jezuickiego hagiografa — miało stanowić funkcjonalną odpowiedź na bieżące potrzeby Kościoła, a tym samym przyczynić się do religijnego odrodzenia polskiego społeczeństwa:

Najgorętszym przeto jest życzeniem naszym, aby dzieło to, jak niegdyś *Żywoty świętych* księdza Piotra Skargi, znajdowało się w ręku każdego kapłana, w każdym domu, w każdej rodzinie diecezji naszej, aby starym obyczajem, przypadający na każdy dzień żywot, ku wspólnemu zbudowaniu w kółkach domowych był odczytywanym⁷⁴.

7.

W centrum parenetycznego projektu Skargi znajdowała się poprawa religijnej kondycji polskich katolików — posiadających powierzchowną świadomość konfesijną, nieprzygotowanych do dojrzałej recepcji dyskursu formacyjno-duchowościowego, a nadto pozbawionych systematycznej opieki duszpasterskiej i zagrożonych wpływem heterodoksyjnych doktryn⁷⁵. Szesnastowieczny hagiograf, podejmując się opracowania *Żywotów*, stanął zatem przed podwójnym wyzwaniem. Jego zadaniem było skonstruowanie skutecznego narzędzia zakrojonej na szeroką skalę akcji apologetyczno-katechetycznej, zmierzającej do konfesyjnej i duchowo-moralnej regeneracji wiernych; musiał jednak uwzględnić przy

⁷³ W. Baranowski, *Od najwielebniejszego biskupa diecezji lubelskiej*, [w:] P. Leszczyński, *dz. cyt.*, s. II*.

⁷⁴ Tamże (pisownia cytowania zmodernizowana).

⁷⁵ Kwestie te stanowiły przedmiot troski jezuickiego hagiografa na długo przed opracowaniem zbioru. Już w 1568 roku Skarga postulował zainicjowanie metodycznej działalności apostołskiej wśród polskich katolików, zob. list P. Skargi do M. Kromera, [w:] *Listy Piotra Skargi T.J. z lat 1566–1610*, oprac. J. Sygański, Kraków 1912 [dat. 13 listopada 1568 roku]. Pięć lat później informował jezuickiego prowincjała Laurentia Maggio o konieczności podjęcia natychmiastowych działań misyjnych, przełamujących skutki niedowładu sieci parafialnej i rażących zaniedbań kleru diecezjalnego. Zob. list P. Skargi do L. Maggio, [w:] tamże, [dat. 17 lipca 1573 roku]. W tym samym czasie — latem 1573 roku — Skarga stał się jednym z inicjatorów opracowania polskojęzycznego zbioru żywotów, a wkrótce został wyznaczony przez władze zakonu na wykonawcę hagiograficznego przedsięwzięcia. Zob. także H. Barycz, *dz. cyt.*, s. 654–655.

tym intelektualne zróżnicowanie odbiorców, specyfikę ich mentalności, lekturowe inklinacje, potrzeby religijne oraz emocjonalne. Adresatami zbioru byli ludzie o niejednorodnej sytuacji majątkowej i społecznej, bezzemni i małżonkowie, starcy i młodzież; zarówno kapłani, mnisi, pustelnicy, jak i rządzący, sędziowie, przełożeni, uczeni, medycy, poddani, rzemieślnicy, służący⁷⁶. W tej sytuacji realizacja pastoralnego celu domagała się złożonej metody oddziaływania — gwarantującej doktrynalną ścisłość, a jednocześnie elastycznej, jeśli idzie o dostosowanie form do indywidualnych możliwości i potrzeb poszczególnych grup społecznych.

Dyskursywna podstawa Skargowskiego projektu była związana z powrotem *ad fontes* — do źródeł chrześcijańskiej duchowości i refleksji teologiczno-moralnej. Na poziomie tekstu głównego pisarz wykorzystał poczytne gatunki *vita* i *passio*, będące tradycyjnym nośnikiem przykładów heroicznej świętości. Kontemplacyjna lektura hagiograficznych fabuł miała dostarczyć czytelnikom wzorców ewangelicznego życia oraz wspomóc ich w aktywnym osiągnięciu osobistej doskonałości, „sławnego przed Anioły i ludźmi zwycięstwa”⁷⁷. Dlatego też w centrum perswazyjnej „namowy do czytania” znajdowała się emblematiczna dyrektywa:

Patrzajże na te święte: czytając ich żywoty, rozmiłujesz się cnoty ich i zatym się u tego ognia zagrzejesz, i do takiej się roboty, w jakiej oni pracowali, puścisz. Nie słowy cię namawiają, ale działaniem i czynieniem [...] Niema jest retoryka, ale dzielna bardzo i mocna namowa — patrzeć na cnotę, która jako piękna i wdzięczna i naturze naszej rozumnej wrodzona, milcząc, sama do siebie ciągnie i za serce chwyta⁷⁸.

Co jednak istotne, Skarga miał świadomość, że wypracowany w starożytności model kontemplacyjno-formacyjnej recepcji tekstów hagiograficznych uległ z czasem daleko idącej egalitaryzacji; odbiór żywotów w powszechnej praktyce stał się bardzo powierzchowny i przyjmował głównie dewocyjno-beletrystyczną orientację. Szerokie masy wiernych postrzegały świętość jako abstrakcyjną kategorię, przekraczającą uwarunkowania ludzkiej kondycji — transcendentna cnota budziła ciekawość, zdumienie i podziw, nie stanowiła natomiast realnego punktu odniesienia dla wzorców życia chrześcijańskiego. Zmiana perspektywy lekturowej nie była zresztą jedyną przyczyną rozhermetyzowania tradycyjnego paradygmatu hagiograficznego. Po okresie monastycznym doszło do petryfikacji większości realizacji tekstowych, które zaczęły skłaniać się ku retoryczno-fabularnej schematyzacji żywotów, modelując przy tym hiperidealistyczny, statyczny model świętości⁷⁹. Polski jezuita zdawał sobie sprawę, że w tej sytuacji *vitae* i *passiones* — upowszechnione jako autonomiczny przekaz — nie będą wystar-

⁷⁶ P. Skarga, *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu*, Kraków 1610, k.)(v, Ar.

⁷⁷ Tamże, k.)(v.

⁷⁸ Tamże, k.)(r (pisownia wszystkich cytowań z *Żywotów Skargi* zmodernizowana) Por. M. T. Cicero, *De officiis*, ed. T. E. Page, The Loeb Classical Library, London 1928, I, 15: „Quae si oculis cerneretur, mirabiles amores ut ait Plato, excitaret sapientiae”.

⁷⁹ Zob. A. Kapuścińska, „*Żywoty Świętych*” *Piotra Skargi*..., s. 17–24.

czającym środkiem duszpasterskiego oddziaływania. Dlatego też przyjął niekonwencjonalną metodę parenetyczną, polegającą na ścisłym skorelowaniu materiału hagiograficznego z autorskimi elementami perytekstowymi — przedmową, obrokami duchownymi oraz florilegiami, które stanowiły kompilację patrystycznych argumentów „przeciwko kacerstwu”. Elementy te miały ukierunkować lekturę żywotów, wyeksponować ich warstwę duchowościową, wreszcie — stać się przestrzenią dojrzałego, wielowątkowego wykładu doktrynalnego, obejmującego zagadnienia dogmatyczne, charytologiczne, epistemologiczne, antropologiczne, ascetyczno–mistyczne, etyczne oraz apologetyczno–polemiczne. Ta oryginalna koncepcja okazała się przełomowa; zastosowanie nadrzędnych zasad organizacji zbioru umożliwiło bowiem zarówno przewyciężenie egalitarnych tendencji czytelnicznych, jak i wyeksponowanie zasad aktywnego, ortodoksyjnego katolicyzmu, ugruntowanych przez reformistyczny program *Tridentinum*. Dzięki temu *Żywoty* okazały się skutecznym narzędziem duszpasterskim i trafną odpowiedzią na duchowo–emocjonalne potrzeby wiernych⁸⁰.

W Skargowskiej metodzie nadrzędne miejsce zajmuje *Przedmowa do Czytelnika*, która została pomyślana jako drobiazgowa instrukcja lektury materiału hagiograficznego, połączona z objaśnieniem istoty kultu świętych oraz rekonesansem tradycji żywotopisarskiej. Kilka rozwiniętych przez autora zagadnień zasługuje na szczególną uwagę. Otóż kluczowe znaczenie ma wywód na temat założeń *lectio divina* — „czytania duchownego”, od czasów starochrześcijańskich uważanego za fundament życia wewnętrznego, podłoże ascetyczno–mistycznego postępu oraz niezbywalny element dojrzałej wiary⁸¹. Proces ten polega na medytacyjnym obcowaniu z fragmentem biblijnym, przekazem hagiograficznym lub z dowolnym wartościowym tekstem tradycji katolickiej, które ma prowadzić do najgłębszego przyswojenia rozważanych treści — do ich uwewnętrznienia oraz włączenia do życiowej praktyki. Sformułowane w *Przedmowie* pouczenie jest symptomatyczne: żywoty należy czytać nie dla zaspokojenia powierzchownej ciekawości, lecz z uwagi na pragnienie świętości — autentycznego, głębokiego nawrócenia:

Nie czytaj tych żywotów jako same historie, abyś tylko wiedział, ale jako naukę i żywą Ewangelię, abyś się z niej do czynienia pokuty i dobrych uczynków pobudzał. Przeczytawszy, obróć się do samego siebie a mów: „A ja, co czynię? Czy-lim nie tej samej wiary, co i ci? Czy-li inszy Bóg mój i Chrystus, przez którego ci sobie takie dary jednali? Czy-lim ja nie z takiegoż ciała uczyniony co i oni?” [...] A zawstydając się bardzo lenistwa swego, proś Pana Boga jako Elizeusz, abyś miał dwojakiego ducha mistrzów twoich i braci rodzonej twojej, aby krew tegoż ojca i matki w tobie także dzielna i mocna do cnót świętych zakwitnęła⁸².

⁸⁰ Por. też, *Sanctitas et dignitas*, s. 12–13.

⁸¹ Na temat *lectio divina* zob. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego*, przekł. L. Rutkowska, Warszawa 1982, s. 42–43. Zob. także A. Kapuścińska, „*Żywoty Świętych*” Piotra Skargi..., s. 43–55.

⁸² P. Skarga, *dz. cyt.*, k. 100r.

W parenetycznym projekcie Skargi jednostkowe losy męczenników i wyznawców miały być zatem podłożem indywidualnej refleksji czytelników nad ich własną kondycją, a w konsekwencji bodźcem do poruszenia woli oraz modlitewnej prośby o zdolność przemiany — uwolnienie się od doczesnych przywiązań i ograniczeń zmysłowej natury, ustawiczny rozwój cnót, zjednoczenie z Bogiem. Bez wątpienia Skarga nawiązywał tu do soborowego dekretu *De invocatione veneratione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus* z 1563 roku⁸³, eksponując dogmat *communio sanctorum* oraz przypominając, że świętość to nie fenomen dany jedynie wybrancom, lecz stan, do którego wezwani są wszyscy wierzący, zobligowani do budowania Królestwa Chrystusowego na ziemi⁸⁴. Dlatego *lectio divina* i *contemplatio sanctorum* zostały wskazane w *Żywotach* jako centralny punkt kultu świętych, a jednocześnie podstawa życia każdego człowieka oraz źródło chrześcijańskiej mądrości:

Przebywajże z nimi [świętymi — przyp. A. K.], rozmawiaj, dziwuj się rozumowi ich, słuchaj, co mówią, patrz, co czynią, a z serca się ich rozmiłuj, jako mistrzów twoich. Ujrzysz, iż się na wielki i prawy rozum zdobędziesz i jako Pismo mówi, ziści się na tobie⁸⁵.

W tym kontekście na uwagę zasługuje wyłożony w *Przedmowie* Skargowski projekt egzystencjalny, w którym ujawniły się najważniejsze antropologiczne, aksjologiczne i epistemologiczne przesłanki potrydenckiego humanizmu katolickiego. U jego podstaw spoczęła wspomniana idea Królestwa Bożego, związana z powszechnym wezwaniem do duchowego odrodzenia, do uświęcenia doczesnego życia i realizacji zbawiennych celów. Hagiograf sytuował człowieka w perspektywie transcendencji, ukazując jego ziemski byt jako przejściowy, niemal migawkowy etap w drodze do ostatecznego, niebiańskiego przeznaczenia. W doczesności — jak przekonywał pisarz — czas chrześcijanina winien być przeznaczony przede wszystkim na „wiecznych dóbr nabywanie”⁸⁶; wówczas sta-

⁸³ Żadne z polskich wydań *Breviarium Fidei* nie podaje treści tego dekretu. Przekład polski zob. *Postanowienia Soboru Trydenckiego [o świętych obrazach]*, [w:] *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce*, oprac. J. Białostocki, Warszawa 1985, s. 391–392: „Ponadto biskupi niechaj sumiennie pouczają, iż przez historie tajemnic naszego Zbawienia, przedstawiane w obrazach i innych wyobrażeniach, ludzie zyskują wiedzę i zostają utwierdzeni w artykułach wiary, które należy zachowywać w pamięci i ustawicznie czynić przedmiotem medytacji. I że [...] poprzez świętych stawiane są przed ludzkimi oczami boskie cuda i zbawienne przykłady, tak by mogli Bogu za te rzeczy podziękować, kształtować swe życie na podobieństwo świętych i zyskać podniecie do czci i miłości Boga i uprawiania pobożności. Jeśliby zaś kto nauczał rzeczy sprzecznych z tym postanowieniem lub takie żywił przekonania, n.b.w” [niech będzie wyłączony ze społeczności wierzących — przyp. A. K.].

⁸⁴ Zob. także H. Rahner, *Geneza i duch pobożności ignacjańskiej*, przekł. M. Bednarz, Kraków 1991, s. 40–61; P. Ribadaneira, *Vita Ignatii Loiolae, Societatis Iesu Fundatoris, Libris quinque comprehensa. In quibus initio ipsius Societatis ad Anno usque Domini 1556 explicantur*, Neapoli 1572, *passim*.

⁸⁵ P. Skarga, *dz. cyt.*, k.)(o(r.

⁸⁶ Tamże, k.)(v.

je się gwarantem zbawienia i już na ziemi umożliwia zintegrowanie przyrodzonego porządku natury oraz nadprzyrodzonego porządku łaski. Jego przeciwieństwo stanowi czas „świeckiego niestatk”, wypełniony pogonią za złudnymi obietnicami świata oraz ulotnymi przyjemnościami.

Co jednak istotne, afirmacja transcendencji nie prowadziła u Skargi do negacji doczesnej aktywności człowieka czy do promowania hiperspirytualistycznej wizji życia. Istotą koncepcji polskiego jezuitę było ustalenie właściwych proporcji między doczesnością a wiecznością; autor chciał bowiem przekonać czytelników, że można działać w świecie, wykonując swoje powinności stanowe, zawodowe i rodzinne, ale jednocześnie pamiętać o nienadużywaniu „próżnych zabaw” i ustawicznym wypracowywaniu duchowych pożytków na drodze ascetyczno–mistycznego wysiłku⁸⁷.

Zdolność do rozpoznawania transcendentnych uwarunkowań ludzkiej egzystencji stanowiła więc — według hagiografa — istotę prawdziwej mądrości; „wielkiego i prawego rozumu”⁸⁸, który należało utwierdzać i rozwijać na drodze *contemplatio sanctorum*. Warto podkreślić, że Skargowska pochwała życia kontemplacyjnego miała niezaprzeczenie humanistyczne podłoże i wiązała się z realizacją sokratejsko–senecjańskiego hasła *nosce te ipsum*. O ile jednak u humanistów świeckich i przedsoborowych dyrektywę tę odnoszono przede wszystkim do autorefleksji w perspektywie kosmicznego porządku świata oraz zjawisk przyrodniczych, o tyle w *Żywotach* autor przedstawił ją w *stricte* spirytualistycznym wariancie. Oczywiście, w duchu renesansowej antropologii ukazywał człowieka jako istotę, której intelekt zdolny jest do penetracji przestworów nieba i ziemi:

na niebo i gwiazdy, i słońce tak piękne z rozkoszą patrzysz, [...] ozdoby ziemie w górach i pagórkach, i polach, w zieloności i kwieciu i w rzekach, i w lasach, i gajach ślicznych uciechę tobie miłą dają; [...] na ptakach, śpiewaniu ich i piórkach pięknych i na zwierzach rozmaitych dzikich i domowych oko twoje chłodziś [...] ⁸⁹.

Rozumowa kontemplacja arcydzieł materialnego świata mogła zatem przynosić kojące *otium*, a nawet — do pewnego stopnia — przybliżać do Stwórcy; nie mogła jednak zastąpić rozmyślenia nad najwyższą doskonałością wiecznego, ponadświatowego porządku. Dlatego też w *Przedmowie* Skarga wyeksponował kanoniczną tezę, że „nierozumne stworzenia”, a więc makrokosmos oraz twory przyrody, to *vestigia Dei* — ślady „Boga nieogarnionego”⁹⁰, które stanowią jedynie namiastkę wiecznego piękna. Ich transcendentnym odpowiednikiem, mały być natomiast *imagines Dei* — objawiające się w świętych „obrazy Boga żywe-

⁸⁷ Zob. także A. Kapuścińska, *Sanctitas et dignitas*, s. 15–18.

⁸⁸ P. Skarga, *dz. cyt.*, k.)(r).

⁸⁹ Tamże, k.)(v).

⁹⁰ Tamże, k.)(v. Pojęcie „ślądu Boga” (*vestigium Dei*) jest obecne np. u Augustyna, Bonawentury, Tomasza z Akwinu. Skarga posługuje się tylko polskojęzycznym wariantem tego terminu. Na temat Skargowskiej koncepcji *otium* i *contemplatio sanctorum* zob. A. Kapuścińska, *Sanctitas et dignitas*, s. 19–20.

go”, piękniejsze „niżli niebo, słońce i gwiazdy”⁹¹. Kontemplacyjne rozważanie ich piękna zalecał hagiograf jako źródło duchowej „ochłody”, a nade wszystko prawdziwej mądrości, cnoty oraz umiłowania Boga i bliźniego. Tym samym wyakcentował medytacyjno-mistyczny charakter dojrzałego kultu świętych oraz jego wyraźną orientację etyczną:

Na Boga jeszcze patrzeć nie mogę, ale obrazem Jego ucieszyć się mogę. O jako wielka ochłoda! Święci są obrazem Boga żywego; o jako pięknie i miło na nie patrzeć! Święci malowaną twarz boską cnotami boskimi i od Boga wlanymi na sobie mają; o jako wdzięczny to obraz, o jako oczy wiernych weselą! Gdyby obraz jaki piękny mówić miał, takie by słowa do patrzącego na się puszczał: „Na mię patrząc, tego miłuj, czyjem jest. Jeśli się podobam a oczy i serce Twoje do siebie porywam, a jako cię ten do siebie i do zamięłowania swego porywać nie ma, którego cień tylko i obraz na mnie jest?” Byśmy na święte często patrzyli, pewnie byśmy w miłości ku Bogu gorzeli. Oni są piękniejszy niżli niebo, słońce i gwiazdy. [...] Przetoż na nie i dary Boże w nich patrząc, do zamięłowania, dobroci, szczodroblewości i miłosierdzia Pana Boga naszego pobudzić się możemy⁹².

Drugi kluczowy element Skargowskiej metody parenetycznej to ponad dwieście obroków duchownych — autorskich komentarzy wyprowadzonych z materiału fabularnego, w których systematyczny wykład doktrynalny został sprzężony z werbalizacją „niemej retoryki” żywotów⁹³. Teksty te bez wątpienia wyrastają ponad poziom moralizatorskich pouczeń i nie ograniczają się do prostego podsumowania poszczególnych *vitae*. Dla hagiografa „obrok duchowny” oznaczał bowiem duchowy pokarm, a więc — zgodnie z wykładnią patrystyczną — wewnętrzną korzyść, którą czytelnik powinien odnieść w procesie *lectio divina*, a którą on, jako duszpasterz, starał się wyeksplikować w czytelny i perswazyjny sposób. Celem obroków było wyeksponowanie duchowej kwintesencji hagiograficznych wizerunków oraz jej przetransponowanie na dojrzały, erudycyjny dyskurs katechetyczny, który obejmował fundamentalne zagadnienia potrydenckiego katolicyzmu, między innymi wierność Stolicy Apostolskiej, ciągłość i konsensus katolickiej ortodoksji, nienaruszalność dogmatów, wolność ludzkiej woli, skuteczność łaski, rangę świadomości pokutnej i ascetycznej, heroiczne praktykowanie cnoty, postęp duchowy, wreszcie — brak przywiązania do doczesnych dóbr połączony ze świadomym wypełnianiem ziemskich powinności.

Skarga, adaptując żywoty świętych Kościoła powszechnego do potrzeb szesnastowiecznego społeczeństwa polskiego, wystąpił zatem jako apologeta chrześcijańskiej ortodoksji oraz rzecznik głębokiej odnowy katolicyzmu. W jego ujęciu idea Królestwa Chrystusowego na ziemi wiązała się zarówno z zachowywaniem ewangelicznych wzorców, przestrzeganiem moralnego ładu i świadomym pielęgnowaniem wiary przodków⁹⁴, jak również z bezwarunkową otwartością na eschatologiczny wymiar egzystencji. Bez wątpienia reformistyczna koncepcja

⁹¹ P. Skarga, *dz. cyt.*, k.)(v).

⁹² Tamże, k.)(v).

⁹³ Zob. A. Kapuścińska, „Żywoty Świętych” Piotra Skargi..., s. 69–104.

⁹⁴ Zob. P. Skarga, *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu*, Wilno 1579, k. A_{ij}v.

polskiego jezuitę, wpisując się w postulaty potrydenckiego humanizmu katolickiego, była uniwersalna i ponadczasowa; jednak już w XVII wieku zaczęła znikać ze świadomości ogółu wiernych, ulegając daleko idącej elitaryzacji i ustępując miejsca nowym nurtom dewocyjno–duchowym.

8.

Jak wiemy, intensywna reaktywacja parenetycznego paradygmatu hagiograficznego nastąpiła dopiero w XIX wieku, na fali działań podejmowanych w obliczu religijnego i narodowo–politycznego kryzysu. Paradygmat ów okazał się zgodny zarówno ze społeczno–duszpasterskimi dezyderatami ultramontańskiego duchowieństwa, pragnącego ogarnąć misyjną akcją szerokie masy wiernych, jak również z poglądami Mickiewicza i mesjanizujących autorów, którzy dokonując teologizacji historii⁹⁵, konsekwentnie ewokowali scalenie porządku doczesnego i wiecznego, duchowe odrodzenie ludzkości, jej przeanielenie i totalną regenerację przez przeniknięcie pierwiastkiem boskości⁹⁶. Natomiast — o czym już wspomniałam — dla odrodzenia tradycji hagiograficznej w wariacie Skargowskim szczególnie ważna okazała się interpretacja zbioru jezuitę jako żywego pomnika starożytnej, katolickiej, świętej wiary i pobożności, który ucieleśniał byt oraz nieśmiertelność narodu polskiego⁹⁷. Pastoralna aktualność parenetyki hagiograficznej, wyraźne dowartościowanie dzieła Skargi, wreszcie — wyeksponowanie aktualności jego programu doktrynalno–apostolskiego, potwierdzającego uniwersalność ultramontańskich idei oraz integralnych dążeń katolicyzmu, to czynniki mające realny wpływ na dziewiętnastowieczny renesans polskiego żywotopisarstwa, które w drugiej połowie stulecia stało się niezwykle popularnym narzędziem wykładu duszpasterskiego, światopoglądowego, patriotycznego.

Żywoty świętych Pańskich Leszczyńskiego wyrastają z tego nurtu, natomiast na tle pozostałych realizacji tekstowych okazują się opracowaniem, które zasługuje na szczególną uwagę. Po pierwsze, kapucyński pisarz jako jedyny z grona dziewiętnastowiecznych hagiografów podjął się ścisłej realizacji metodologicznych założeń Skargowskiej parenetyki: zrestytuował jego strategię kompozycyjną, polegającą na skorelowaniu materiału fabularnego z elementami perytekstowymi: nadrzędną wobec całości *Przedmową* oraz „pożytkami duchownymi”, które zostały pomyślane jako aktualny odpowiednik Skargowskich obroków. Osadził ponadto praktykę lekturową w tradycjach *lectio divina*, dążąc do przełamania powierzchownych schematów recepcji hagiograficznych narracji. Godzien uwagi

⁹⁵ Pojęcie „teologizacja historii” zob. J. Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München 1992, s. 14.

⁹⁶ Por. A. Walicki, *dz. cyt.*, s. 91.

⁹⁷ Por. B. Szlachta, *Ład, Kościół, Naród*, Kraków 1996, s. 95–96, 137.

jest fakt, iż zawarte w *Przedmowie* uwagi na temat „czytania duchownego” poszerzają Skargowską perspektywę; ukazują nie tylko indywidualny aspekt lektury — jako „zbawienego ćwiczenia”⁹⁸, ale także jej wymiar eklesjalny — w kontekście dogmatu *communio sanctorum* oraz idei powszechności Kościoła:

Niech cię więc to wszystko, pobożny czytelniku, zachęci do pilnego i stałego czytania *Żywotów Świętych*. Niech Ci nie chodzi o to, abyś ich najwięcej za jedną razą przebiegł, lecz miej ten zbawieny zwyczaj, abyś co dzień jeden, a mianowicie na dzień właściwy przypadający, odczytał. Tym sposobem łączyć się będziesz z całym Kościołem, który w każdym dniu oddaje cześć szczególną jednemu z tych wybrańców Bożych, a już w Niebie za nami wstawiających się, i do którego wtedy modli się głównie. W czytaniu zaś takowym, szukając jedynie pożytku dla duszy, przystępuj do niego z tą pokorą myśli i serca, z którą do wszelkich ćwiczeń pobożnych zabierać się powinniśmy, a tym bardziej do czytania *Żywotów świętych Pańskich*⁹⁹.

Po drugie, Leszczyński był jedynym rodzimym żywotopisarzem dziewiętnastowiecznym, który wyłamał się z ram „ekskluzywnej polskości” i w pełni świadomie sięgnął po tradycyjny, ponadnarodowy wariant parenetyki hagiograficznej, podporządkowując ideę patriotyczną powszechnej, moralnej i religijno-społecznej regeneracji wszystkich ludzi¹⁰⁰. Dzięki temu wyeksponował rangę osobistej świętości jako uniwersalnego wzorca człowieczeństwa, który miał być gwarantem duchowego odrodzenia świata oraz sprawiedliwego ładu, uobecniającego porządek Królestwa Niebieskiego w ziemskiej doczesności¹⁰¹.

Przyjmując model hagiografii ponadnarodowej, Prokop nie zrezygnował jednak całkowicie z wątków narodowych, włączając się tym samym — jakkolwiek bardzo subtelnie, niemal niedostrzegalnie, bez jakichkolwiek aluzji polityczno-ideowych — w fundamentalną dla ultramontanizmu dyskusję nad interpretacją relacji: katolicyzm — patriotyzm, miłość Boga — miłość ojczyzny. Otóż u podstaw parenetycznego projektu Leszczyńskiego znajdowała zakorzeniona w Augustyńskiej koncepcji egzystencjalno-eschatologicznej kategoria dwóch ojczyzn. Kapuściński pisarz już w *Przedmowie* przypominał, że prymarną powinnością każdego człowieka jest najdoskonalsze poznanie i miłość Boga, warunkujące wszelką doczesną aktywność i relatywizujące ziemskie cele podczas pielgrzymki „do wiecznej ojczyzny”¹⁰². Myśl ta powracała w licznych pożytkach duchownych, między innymi w pożytku z żywotu Makarego Aleksandryjskiego:

każdego chrześcijanina jest obowiązkiem, żyjąc w świecie, żyć nie dla świata, lecz dla Boga, to jest rządzić się i postępować nie według zasad świata, lecz według nauki świętej Ewangelii, a przy tym gorącą modlitwą wypraszać sobie u Boga potrzebne do tego łaski¹⁰³.

⁹⁸ P. Leszczyński, *Przedmowa*, [w:] tenże, *dz. cyt.*, k. VI.

⁹⁹ Tamże, k. IV–V (pisownia wszystkich cytowań z *Żywotów* Leszczyńskiego zmodernizowana).

¹⁰⁰ Por. A. Walicki, *dz. cyt.*, s. 24, 91.

¹⁰¹ Zob. P. Leszczyński, *dz. cyt.*, k. III–V.

¹⁰² Zob. tamże, k. I.

¹⁰³ Tamże, s. 14.

Doskonałość chrześcijańska domagała się zatem, by w ludzkim życiu wszystko, co doczesne, przeniknięte było doświadczeniem boskiej transcendencji. Jednak, jak pisał Prokop, owa doskonałość nie miała opierać się na:

czynieniu rzeczy **nadzwyczajnych**, po ludzku je uważając, ale na tym, aby z miłości Boga obowiązki swojego stanu i powołania **nadzwyczajnie** wiernie spełniać [podkr. P. L.]¹⁰⁴

W pierwszym odruchu strategię Leszczyńskiego trudno uznać za oryginalną — zarówno w planie ideowym, jak i narracyjnym; hagiograf realizował wszak tradycyjne nauczanie Kościoła, konstruując przy tym argumentację na wzór swojego szesnastowiecznego poprzednika. Jednak spojrzenie na zbiór Prokopa z perspektywy hermeneutycznej przekonuje, że wykorzystanie potrydenckiego paradygmatu było czymś więcej, niż tylko naśladownictwem, przejawem epigonizmu czy imitatorstwa. Przede wszystkim powrót do Skargowskiego wzorca hagiograficznego umożliwił Prokopowi ewokację ożywionej przez ultramontanizm tezy, wedle której człowiek powinien pokładać całkowitą ufność w rządach Opatrzności Bożej — kierującej biegiem dziejów i otwierającej się na wszystkie wymiary ziemskiej doczesności. Z tej perspektywy miłość Boga jawiła się jako podstawa moralno-duchowego, intelektualnego i historycznego rozwoju ludzkości. W imię owej miłości poszczególne narody i jednostki miały dążyć do chrześcijańskiej doskonałości, wypełniając powierzone im zadania z ufnością i oddaniem; by posłużyć się słowami Leszczyńskiego — „nadzwyczajnie wiernie”. W tym kontekście parenetyczne uwagi kapucyńskiego hagiografa, kierowane do „każdego chrześcijanina”, wolno przetransponować na dyrektywę dotyczącą zbiorowości; oto religia katolicka jest podstawą rozwoju nie tylko jednostek, ale także narodów, które winny „rządzić się i postępować nie według zasad świata, lecz według nauki świętej Ewangelii”¹⁰⁵. Jak wspomniałam, te ultramontańskie koncepcje religijno-narodowe nie zostały rozwinięte w zbiorze; nie takie było wszak przeznaczenie *Żywotów*. W *Przedmowie* kapucyński hagiograf podkreślił jednak udział rodzimych świętych w dziejach Kościoła powszechnego¹⁰⁶, a w pożytkach z ich żywotów — przede wszystkim patronów Polski, Wojciecha i Stanisława — zaprezentował rozumienie narodu jako zbiorowości połączonej wspólnotą wiary, miłością do Kościoła i troską o ojczyznę „w Bogu”¹⁰⁷. Istotą owej troski miała być otwartość narodu polskiego na światło Słowa Bożego, starania o ponowne rozpalenie świętej wiary ojców oraz obudzenie w narodzie ducha ewangelicznych zasad¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Tamże, s. 40

¹⁰⁵ Tamże, s. 14.

¹⁰⁶ Zob. tamże, k. VI.

¹⁰⁷ Zob. także H. Kajsiewicz, *O duchu rewolucyjnym. Wybór pism*, Kraków 2009, s. 60: „Miłość ojczyzny w Bogu, w pojęciu katolickim, choć jest zrazu uczuciem mieszanym, u szczytu swego zlewa się z czysto już duchową miłością matki naszej Kościoła, a następnie z samą miłością niebieskiego jej Oblubieńca, Głowy i Pana”.

¹⁰⁸ Tamże, s. 317, 377–378.

Zawarte w *Przedmowie* uwagi na temat poznania Boga oraz wartości przyrodzonego i nadprzyrodzonego porządku stworzenia, miały — zgodnie z parenetyczną koncepcją Leszczyńskiego — przywracać właściwe proporcje życia chrześcijańskiego, a zarazem przypominać o różnorodnych zapośredniczeniach obrazu Stwórcy, wynikających z ograniczeń ludzkiej natury¹⁰⁹. Na poziomie ideowym Leszczyński nie oddalił się tu od swojego poprzednika; warto jednak docenić myślową samodzielność kapucyńskiego pisarza, który — opierając się między innymi na Pawłowym Liście do Koryntian (1 Kor 13, 12) i kanonicznych autorach kościelnych — znacząco rozszerzył i uwspółcześnił teoretyczny dyskurs Skargi. Dzięki temu *Przedmowę* wolno uznać za aktualny, erudycyjny i niepozbawiony humanistycznej finezji traktat teologiczny, w przystępny sposób objaśniający fundamentalne, konstytutywne dla katolickiej ortodoksji, kwestie epistemologiczne, antropologiczne oraz charytologiczne. Natomiast dzięki wskazówkom lekturowym oraz zachęcie do „pilnego i stałego czytania”¹¹⁰ Prokopowe *Żywoty* jawią się jako swego rodzaju hagiograficzny brewiarz przeznaczony — zgodnie z założeniami ultramontańskiego duszpasterstwa — dla szerokich kręgów wiernych; rozpisany na każdy dzień roku i ułożony, podobnie jak u Skargi, według porządku *Martyrologium Romanum* oraz „kalendarza Rzymskiego, według którego odmawiają się pacierze kapłańskie, czyli kanoniczne”¹¹¹.

Powróćmy jeszcze do pożytków duchownych, które mają charakter krótkich, kilkudzaniowych — umieszczonych przy końcu każdego dnia — refleksji, przybliżających odbiorcy „zbawienne postanowienie wypływające z czytania, które odbył”¹¹². Podobnie jak u jezuickiego autora, w *Żywotach* Leszczyńskiego dział ów jest niezwykle heterogeniczny; poruszane w nim kwestie dotyczą zagadnień teologiczno-etycznych i różnorodnych aspektów duchowości oraz praktyki życia chrześcijańskiego. Co istotne, mamy tu do czynienia z adaptacją, a nie powieleniem Skargowskiego schematu. Leszczyński nie rekonstruował tematycznego paradygmatu obroków — który w XIX wieku pod wieloma względami tracił już na aktualności — lecz dostosowywał go do współczesnych potrzeb pastoralnych. Radykalnie ograniczył więc problematykę apologetyczno-polemiczną i kwestie dogmatyczne — istotne przede wszystkim w dobie wyznaniowych konfliktów; wyeksponował natomiast treści żywotne w czasach religijno-moralnego i światopoglądowego kryzysu. Dlatego też w pożytkach nacisk został położony na uniwersalne wartości chrześcijańskie oraz kwestie związane z kordialno-ultramontańskim programem duszpasterskim. Trzeba wymienić tu przede wszystkim

¹⁰⁹ P. Leszczyński, *dz. cyt.*, k. I.

¹¹⁰ Tamże, k. IV.

¹¹¹ Tamże, s. VI. *Notabene* zamiast porządku kalendarza liturgicznego w opracowaniach hagiograficznych stosowano niekiedy porządek alfabetyczny. Rozwiązanie takie — rozbijające „brewiarzowy” system lektury tekstów — przyjęto również w adaptacji *Żywotów* Skargi, opracowanej przez E. T. Massalskiego (Warszawa 1857).

¹¹² Tamże, s. VII.

czynną miłość Boga i bliźniego; rozszerzanie zasad nowotestamentowych z życia prywatnego na działalność publiczną; obowiązek realizowania ewangelicznych cnót i ideałów; realną troskę o moralno-bytowy status społeczeństwa — ludzi potrzebujących, błędzących, upadłych; nawracanie grzeszników; duchową aktywność; wolność od przywiązania do dóbr materialnych; uczciwą i ofiarną pracę; szerzenie sprawiedliwości i pokoju; odwagę wobec cierpienia i śmierci; praktykowanie pobożności maryjnej i eucharystycznej, wreszcie — wiarę w skuteczność obcowania świętych i wierność autorytetowi Stolicy Apostolskiej¹¹³.

Oryginalnym pomysłem Leszczyńskiego było też poszerzenie jednostki hagiograficznej — składającej się z żywotu oraz pożytku — o krótką, niekiedy autorską, modlitwę, która miała dopełniać medytacyjny charakter lektury materiału hagiograficznego i stanowić zwieńczenie praktyki *lectio divina*. Każda medytacja miała ponadto kończyć się odmówieniem *Pozdrowienia Anielskiego*,

aby polecając się tym sposobem przynajświętszej Matce Bożej, za jej wszechmocnym pośrednictwem, otrzymać z tego pobożnego ćwiczenia, jak największe dla duszy pożytki¹¹⁴.

Jak wspominałam, wszechstronność koncepcji kapucyńskiego autora dostrzegli przedstawiciele ówczesnych władz kościelnych. W oficjalnych rekomendacjach zbiór uznano nie tylko za dzieło dorównujące „treścią i namaszczeniem *Żywotom świętych* wiekopomnego Piotra Skargi”¹¹⁵, ale także za remedium na choroby współczesnego świata. Natomiast sam Leszczyński został zaliczony do grona „światłych pracowników, którzy jakby dla zrównoważenia, a raczej dla powstrzymania szkodziwego wpływu, starają się o zaszczipianie zdrowych pojęć ku pomnożeniu chwały Bożej oraz ku moralnemu i religijnemu udoskonaleniu człowieka”¹¹⁶.

Anna Kapuścińska

**Reception of Skarga's Parenetic Method
in Polish Hagiography of Nineteenth Century
Prokop Leszczyński OFMCap (1812–1895) and Ultramontanistic Sources
of Post-Tridentine Hagiography „Renaissance”**

(Summary)

In considering the problem of ultramontanistic sources of the rising of post-tridentine hagiography we should point out understatements or ambiguities on some questions that have been almost beyond the scope of research interest: first of all on reception of Skarga's hagiographical model in

¹¹³ Zob. także D. Olszewski, *dz. cyt.*, s. 101–103.

¹¹⁴ Zob. P. Leszczyński, *dz. cyt.*, k. VII.

¹¹⁵ A. Gałęcki, *Od najprzewielebniejszego Biskupa Amathutyńskiego*, [w:] tamże, k. V*.

¹¹⁶ W. Baranowski, *dz. cyt.*, k. II*.

Polish parenetic tradition; furthermore, on its importance and, more broadly, importance of widely understood hagiographical literature in the nineteenth century as a time of constant struggle for religion and national identity of the Poles; finally, on the timeliness of Skarga's hagiographical model as well as his parenetic project in nineteenth-century ultramontanistic pastoral conceptions and practice, in particular in the works of the Polish Capuchin Prokop Leszczyński.

This article discusses the most important moments in constructing the ultramontanistic view of hagiography and the role of Skarga's *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu* (1579) in developing of the religious and social action connected with rechristianisation of the Poles and raising their denotative awareness. In this context, it shows the views of, inter alia, Adam Mickiewicz, Bogdan Jański, Hieronim Kajsiwicz who prepared intellectual background for messianistic and ultra-montanistic attitudes towards regeneration of Polish society. When looking at publishing and writing practice in the second half of the nineteenth century, one should recognize their influence and regard the hagiographical discourse as having a really formative effect on Polish religious and national consciousness.

In an abundant parenetic production there was a strong identification between sanctity, understood as heroic Catholicism, and love of the motherland. The scope of this production included popular, devotional collections of lives of the Polish saints which had been subordinated to the moral and patriotic idea, moreover, weakly associated with the post-tridentine, Skargian model. Opposite of them was the work *Żywoty Świętych Pańskich* by Leszczyński (1874), retaining popularity for over twenty five years, that articulated and promoted universal Christian ideas of social and personal morality, spirituality, charity, loyalty, integrity, as well as fidelity to the Roman Church and Catholic Orthodoxy. The analysis shows that the text draws clear inspiration from the work of the sixteenth-century Jesuit, however it appears still original and formative by adapting Skarga's hagiographic model to the needs and religious programme of ultramontanistic pastoral work, as well as because of its transnational character, derived from the extranational character of its sources.