

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

## WPŁYW WALKI DUCHOWEJ WAWRZYŃCA SCUPOLEGO NA DOKTRYNĘ DUCHOWĄ ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO

Wystarczy przeczytać którekolwiek z głównych dzieł św. Franciszka Salezego (1567-1622), Doktora Kościoła, by się zorientować, że – oprócz Pisma świętego – sięgał on do wielu autorów teologii i życia duchowego rozwiązując różne problemy, jakie w ówczesnym czasie przeżywał Kościół, zwłaszcza w Sabaudii i we Francji, tworząc „naukę pobożności” przeznaczoną dla ludzi żyjących w świecie, odpowiadając na listy różnych osób, dla których był cenionym kierownikiem duchowym. Wśród tych autorów – jak to zauważają różni teologowie – jest jeden, którego mały traktat *Walka duchowa* zdaje się mieć znacznie większy wpływ na jego duchowość i spisana przez niego doktrynę<sup>1</sup> Autorem tego małego traktatu (*trattatello*) jest Wawrzyniec Scupoli (ok. 1530-1610)<sup>2</sup>.

Kim był Scupoli i jak daje się wyjaśnić wpływ jego dzieła na św. Biskupa z Genewy?

---

Dr STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC – adiunkt Katedry Teologii Duchowości Katolickiej w Instytucie Teologii Duchowości KUL, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; adres do korespondencji: al. Warszawska 31, 20-803 Lublin; tel. (081) 534-18-86, e-mail: zastan@batory.plo.lublin.pl

<sup>1</sup> Zob. np. B. M a s, *Scupoli Lorenzo*, [w:] *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, red. E. Ancilli, t. III, Roma 1990<sup>2</sup>, s. 2277-2278; ks. J. M i s i u r e k, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992, s. 53; E. J. L a j e u n i e, *Franz von Sales. Leben – Lehre – Werk*, Eichstät 1980, s. 71-78.

<sup>2</sup> W. S c u p o l i, *Walka duchowa* (dalej: WD), tłum. A. Dudzińska-Facca, Poznań 2002 (Biblioteka Christianitatis, t. 10).

## I. UZASADNIENIE HISTORYCZNE

Na temat Wawrzyńca Scupolego (właściwe jego imię to Franciszek z Otranto, leżącego na południu Włoch) nie zachowało się wiele danych historycznych. Wiadomo, że mając 39 lat, wstąpił do Zakonu Kleryków Regularnych – teatynów. W tym zgromadzeniu złożył śluby przyjmując imię Wawrzyniec (Lorenzo) i w 1577 r. został wyświęcony na kapłana w miejscowości Piacenza. Zgodnie z apostolskim celem swego zgromadzenia, jakiś czas razem ze swymi współbraćmi zajmował się w Mediolanie ludźmi chorymi, przygotowując ich na godną śmierć. Akta kapituły generalnej z 1585 r. zawierają zagadkowy fakt, iż Scupoli został oskarżony o bardzo poważne naruszenie prawa zakonnego, a następnie skazany na roczne więzienie i pozbawiony praw sprawowania funkcji kapłańskich. Najprawdopodobniej wniesione zostało przeciw niemu oszczerstwo, jakoby miał się dopuścić jakiegoś przestępstwa. Nałożona mu pokuta, którą przyjął bez szemrania, nie załamała go, ale stała się dla niego wyzwaniem do ukrytego, a zarazem odważnego i wytrwałego znoszenia upokorzenia, kształtującego jego postawę duchową. Dopiero po 25 latach został zwolniony ze wspomnianej kary i przywrócony do praw kapłańskich<sup>3</sup>

W 1589 r., a więc po czterech latach przeżywania owej wielkiej próby, Scupoli napisał pierwszą wersję swej *Walki duchowej*, która zgodnie z jego życzeniem pozostała dziełem anonimowym. Ukazało się ono w Wenecji i było napisane z myślą o siostrach z klasztoru św. Andrzeja. Tego samego roku ukazało się jej drugie wydanie, poszerzone o 10 rozdziałów<sup>4</sup> Szczególna wartość tego dzieła została bardzo szybko rozpoznana i nastąpiły dalsze, coraz to szersze jego wydania, tłumaczone również na różne języki. Z czasem do tego dzieła wydawcy zaczęli dołączać inne utwory duchowe<sup>5</sup>, tak iż książka ta pełniła przez wieki funkcję „praktycznego przewodnika życia duchowego” Do naszych czasów książka Scupolego miała już około 600 wy-

<sup>3</sup> B. M a s, *Scupoli (Laurent), théatin*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, red. M. Viller, t. XIV, Paris 1990, kol. 467-468.

<sup>4</sup> Tamże, s. 468-469.

<sup>5</sup> Np. w XIX w. we Włoszech bardzo rozpowszechnione było jego wydanie *Il Combattimento spirituale. Della pace interiore. Dei dolori mentali di Cristo nella sua passione. Del modo di consolare ed aiutare gl'infermi a ben morire. Opere del V. P. Lorenzo Scupoli teatino*, Brescia 1844. Obecnie przyjmuje się, iż autorem *Dei dolori mentali di Cristo nella sua passione* jest Camilla Battista da Verano di Camerino, a autorem *Della pace interiore* (dzieło to znane jest też pod tytułem *Sentiero del paradiso*) – Juan de Bonilla.

dań, głównie we Francji i we Włoszech, gdzie do jej rozpowszechnienia w dużej mierze przyczyniła się popularność św. Franciszka Salezego. Znana jest ona także w Kościele prawosławnym – bizantyjskim, greckim i rosyjskim, gdzie, nieznacznie zmodyfikowana, jest błędnie przypisywana św. Nikodemowi Hagiorycie<sup>6</sup>

Św. Franciszek Salezy przebywał w latach 1588-1592 w Padwie, gdzie studiował prawo. Według jego *Żywotu*, spisane go przez Hamona, skłaniał się on wówczas ku teologii i coraz bardziej pragnął zostać kapłanem. Najprawdopodobniej pod kierownictwem słynnego jezuitę O. Possevina rozeznał wówczas swoje powołanie<sup>7</sup> Tenże autor przytacza wyznanie Świętego, iż podczas swego pobytu w Padwie w każde święto udawał się na godziny kanoniczne do teatynów<sup>8</sup> Bywał wiele razy u nich, jest więc bardzo prawdopodobne, że niektórych z nich znał osobiście. Cytowany już B. Mas twierdzi, iż kronika domu teatynów w Padwie zawiera wzmiankę o krótkich pobytach Scupolego w tym mieście w 1589, 1590 i 1591 r.<sup>9</sup> Jest bardzo możliwe, że w owym czasie mogło dojść do spotkania Franciszka z około sześćdziesięcioletnim Scupolim, podczas którego młody student otrzymał bezpośrednio od autora *Walkę duchową*. Za tą tezę opowiadają się m.in. tacy znawcy Salezego, jak J. P. Camus i E. J. Lajeunie, wskazując jako datę tego spotkania rok 1590<sup>10</sup> Miałoby to być drugie wydanie tej książki, zawierające 33 rozdziały<sup>11</sup> Obecna wersja, licząca 66 rozdziałów, jest zgodna z edycją krytyczną sporządzoną przez Carlo De Palma i wydaną w 1657 r. w Rzymie<sup>12</sup>.

To, że książka ta stała się dla Franciszka niezwykle cenna, potwierdza sam Święty. W jednym z listów do baronowej Joanny de Chantal, napisanym w 1608 r., wyznał: „*Walka duchowa* jest moją ukochaną książką, którą noszę

<sup>6</sup> M. V i l l e r, *Nicodème l'Hagiorite et ses emprunts a la littérature spirituelle occidentale. Le combat spirituel et les Exercices de S. Ignace dans l'Eglise byzantine*, „Revue d'Ascetique et Mystique” 5(1924), s. 174-177.

<sup>7</sup> *Żywot Świętego Franciszka Salezego biskupa i księcia Genewy, Doktora Kościoła*, tłum. Gonthier i Letourneau, t. I, Kraków 1934, s. 51. Żywot ten został opracowany na podstawie wszystkich dostępnych danych źródłowych: pism Świętego, najstarszych żywotów spisanych przez bezpośrednich świadków życia Salezego, akt procesu kanonizacyjnego i rękopisów pierwszych zakonnic Nawiedzenia; uchodzi za jeden z najbardziej obiektywnych.

<sup>8</sup> Tamże, s. 82.

<sup>9</sup> *Scupoli (Laurent), théatin*, s. 469.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> L a j e u n i e, dz. cyt., s. 71.

<sup>12</sup> Por. ks. T. W ę c ł a w s k i, *Wstęp do Walki duchowej*, s. 6.

w kieszeni od osiemnastu lat i zawsze czytam ją z pożytkiem”<sup>13</sup> Rok później w liście do tej samej osoby stwierdził: „*Walka duchowa* jest wielką książką”<sup>14</sup> W czym upatrywał Salezy jej wielkość? Mówi o tym jeszcze jeden list napisany do tej samej adresatki, w którym Biskup genewski poleca baronowej bardziej *Walkę duchową* niż *Sztukę służenia Bogu* Alonso z Madrytu, twierdząc, że ta pierwsza góruje nad drugą jasnością i metodycznością<sup>15</sup> Tę opinię potwierdza w naszych czasach Fidèle de Ros, który przebadł źródła *Walki duchowej* i doszedł do wniosku, że w niektórych fragmentach cechuje się ona dużą zależnością od wspomnianego traktatu ascetycznego hiszpańskiego franciszkanina, napisanego językiem trudnym i stylem nieprzejrzystym. Jego zdaniem Scupoli poskracał niektóre fragmenty *Sztuki służenia Bogu*, uprościł, uprzyściplenił i ubogacił przykładami, przystosowując ją do możliwości siostr z klasztoru św. Andrzeja w Wenecji<sup>16</sup>

Salezy był więc świadomy zależności *Walki duchowej* od bardziej filozoficznie napisanej *Sztuki służenia Bogu*, do której najprawdopodobniej dotarł za pośrednictwem pism św. Teresy z Avila, polecającej to dzieło swym współsiostrom. Dzieło Scupolego stało się dla niego „ulubioną książką” i dlatego przygotował osobiście jej tłumaczenie na język francuski i przekazał do druku do Lyonu. Dowiedziawszy się jednak, iż jego znajomy, A. de Sauzée, także przesłał do druku swoje tłumaczenie tej książki, wycofał swą wersję<sup>17</sup>

Jak zauważono, Salezy cenił książkę Scupolego ze względu na jej „jasność i metodyczność” Czy jednakże tylko z tego powodu? Jeszcze ważniejszym względem jest na pewno „pożytek”, jaki odnosił z jej czytania, a miał ją czytać w czasie pobytu w Padwie raz na miesiąc w całości i potem, jako biskup, codziennie jakiś fragment<sup>18</sup>

Walor *Walki duchowej* bardzo trafnie określił Pourrat, nazywając ją „kursem strategii duchowej” Kurs ten polega na przedłożeniu czytelnikowi

<sup>13</sup> *Lettre a la Baronne de Chantal, Viuz-en-Sallaz, 24 juillet 1607*, [w:] *Lettres*, vol. VIII, [w:] *Oeuvres de saint François de Sales, évêque et prince de Genève et docteur de l'Eglise. Edition complete*, t. XIII, Annecy, 1904, s. 304.

<sup>14</sup> *Lettre a la Baronne de Chantal, Annecy, 24 janvier 1608*, [w:] *Lettres*, vol. III, s. 358.

<sup>15</sup> *Lettre a la Baronne de Chantal, Annecy, avril 1606*, [w:] *Lettres*, vol. III, s. 161-162.

<sup>16</sup> F i d è l e d e R o s, *Aux sources du Combat spirituel. Alonso de Madrid et Laurent Scupoli*, „Revue d'Ascetique et Mystique” 35(1954), s. 117, 124. *L'Arte de servir a Dios*, znana też pod tytułem francuskim *Méthode de servir a Dieu*, ukazała się po raz pierwszy w 1521 r. w Hiszpanii. Jej włoskie tłumaczenia zaczęły się pojawiać w Wenecji począwszy od 1558 r.

<sup>17</sup> F. T r o c h u, *S. François de Sales (1567-1622)*, t. I. *La vocation – Le sacerdoce*, Paris 1955, s. 166.

<sup>18</sup> Za: L a j e u n i e, dz. cyt., s. 71.

praktycznego sposobu walki przeciw złym skłonnościom własnej woli i ostatecznie przeciw temu, który jest źródłem wszelkiego zła, czyli szatanowi. Od strony pozytywnej polega on na progresywnym zjednoczeniu człowieka z Bogiem.

Jak wiadomo, wiek XVI był czasem wprowadzania reformy trydenckiej w Kościele i „walki” z szerzącym się protestantyzmem. Ta postawa rzutowała wówczas także na sposób przeżywania życia duchowego, skłaniając chrześcijan do odnowienia w sobie postawy walki o sprawę Bożą.

Zagadnienie walki duchowej jako takie jest tak dawne jak samo chrześcijaństwo. Już życie Jezusa Chrystusa można odczytać jako walkę przeciw siłom wrogim Królestwu Bożemu, o czym wymownie świadczy scena kuszenia Zbawiciela na pustyni (Mk 4, 2-11). Pokonany przez śmierć Chrystusa na krzyżu, a następnie przez Jego zmartwychwstanie, szatan nie przestaje zagrażać uczniom Chrystusa, którzy w konsekwencji wezwani są do walki duchowej „przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich” (Ef 6, 12). A ponieważ ma on swych sprzymierzeńców w świecie, tj. w ludziach o mentalności przeciwnej Ewangelii Chrystusowej, i w ciele, tj. obecnym w człowieku grzechu i skłonnościach do niego, chrześcijanin jest wezwany do ustawicznej walki z szatanem jako ostatecznym źródłem zła, księciem tego świata. Ponadto powinien prowadzić także walkę z „ciałem grzechu”

Scupoli znał teorię walki duchowej zawartą w tradycji chrześcijańskiej. Zdaniem B. Masa w jego dziele są obecne *implicite* pewne elementy nauki św. Augustyna, Jana Kasjana, św. Bernarda i św. Tomasza z Akwinu<sup>19</sup> Znał on niewątpliwie powszechnie dostępną w jego czasie wykładnię duchowości średniowiecznej na ten temat, zawartą w dziele *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa* przypisywanym Tomaszowi à Kempis. W *Imitatio*, obiecującej „wielkie rzeczy bojującym na ziemi”, czytamy m.in., że życie chrześcijańskie to „czas walki, czas trudu i czas próby”<sup>20</sup> Nie wydaje się jednak, aby wpłynęła ona znacząco na traktat Scupolego.

Choć, jak zauważono, dzieło to pozostaje pod pewnym wpływem *Sztuki służenia Bogu*, jeśli chodzi o jego główny wątek, sytuuje się ono w obrębie

<sup>19</sup> Scupoli (*Laurent*), *théatin*, s. 478.

<sup>20</sup> „Na razie musisz być jeszcze tutaj na ziemi i tu walczyć. Niekiedy będzie ci dane wytechnienie, nigdy nasycenie. Umacniaj się więc i bądź dzielny w działaniu, i w znoszeniu tego, co się sprzeciwia twojej naturze. Masz się przyoblec w nowego człowieka i w innego człowieka się przemienić. [...] Ale już najbardziej masz siebie pokonywać, gdy coś jest przeciwne twojej woli, gdy czegoś nie chcesz widzieć i znosić, gdy każą ci robić coś, co ci nie odpowiada i wydaje ci się niepotrzebne”, tłum. A. Kamieńska, t. III, Warszawa 1981, rozdz. XLIX, s. 4-5.

włoskiej szkoły duchowości. Szkoła ta została ukształtowana w jakiejś mierze przez *Ćwiczenia duchowne* św. Ignacego Loyoli, w których tematyka walki duchowej i jej taktyki jest wyraźnie obecna. Można z całą pewnością mówić o inspirowaniu się Scupolego *Ćwiczeniami*, jak również typowymi przedstawicielami tej szkoły. Wystarczy tu wspomnieć o św. Katarzynie ze Sieny (zm. 1380), akcentującej mocno prawdę, iż „miłość własna, niszcząca miłość i ukochanie bliźniego, jest początkiem i fundamentem wszelkiego zła”, i wskazującej na konieczność „pokory i nienawiści własnej namiętności zmysłowej”<sup>21</sup> W tej optyce duchowość wyraża się w walce podejmowanej przez ducha ludzkiego, wspomaganego przez Ducha Bożego, przeciw grzesznym skłonnościom natury cielesnej i nieuporządkowanej miłości samego siebie. Tylko pokonując w sobie miłość własną dochodzi się do stanu czystej miłości Bożej, będącej warunkiem nabycia cnót i uzyskania stanu świętości<sup>22</sup> Na potrzebę bolesnego oczyszczenia z „rdzy grzechowej” i zjednoczenia z wolą Bożą, będącą „czystą miłością”, wskazuje także św. Katarzyna Genueńska (zm. 1510) w swym *Traktacie o czyścicu*<sup>23</sup> Także i to oczyszczenie nie jest możliwe bez podjęcia walki z samym sobą.

Dzieło Scupolego sytuuje się w głównym nurcie dążeń duchowych włoskiej szkoły duchowości XVI w. i jest doskonałą syntezą doktryny walki przeciw miłości własnej jako sposobu nabywania doskonałości.

## II. POJĘCIE DOSKONAŁOŚCI I SPOSÓB JEJ URZECZYWISTNIENIA

Doskonałość, jaką chrześcijanin może osiągnąć w życiu ziemskim, pozostaje zawsze względna i częściowa w porównaniu z doskonałością, jaką Bóg obiecuje mu w niebie. Pomimo to dążenie do doskonałości na ziemi przy współpracy z łaską Bożą nie przestaje być podstawowym wyznacznikiem pełnej aktualizacji życia chrześcijańskiego. W jaki sposób opisuje doskonałość chrześcijańską Scupoli?

---

<sup>21</sup> Św. Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności czyli Księga Boskiej nauki*, tłum. L. Staff, Poznań 1987, s. 31.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Warszawa 1938, s. 14-18.

Według niego jest ona „najwznioślejszym i najszlachetniejszym zamiarem, jaki można sobie wyobrazić” i w swej najwyższej postaci polega na takim „połączeniu się z Bogiem, by stać się z Nim jednym duchem” (por. 1 Kor 6, 17) (WD 1). W jaki sposób jest możliwe owo połączenie się z Bogiem dla człowieka grzesznego? Z dzieła Scupolego wynika, że człowiek przez grzech został niejako przygięty ku sobie samemu, jakby uwikłany w siebie samym i jest mu trudno oderwać się od siebie, wyjść poza krąg własnych potrzeb i pragnień. „Nasza natura – pisze – jest tak bardzo nastawiona na siebie samą, że we wszystkich rzeczach, nawet dobrych i duchowych, a czasem, zwłaszcza w nich, dąży do własnej wygody i przyjemności” (WD 10). Grzech zwraca człowieka ku sobie samemu i skupia go przesadnie na miłości własnej i związanej z nią przyjemności, wskutek czego trudno jest mu otworzyć się na miłość Bożą. „Nawet w pragnieniu samego Boga – kontynuuje Scupoli – kryć się mogą pułapki miłości własnej, ponieważ często dąży się bardziej do własnych korzyści i dobra, które spodziewa się zyskać, niż do spełnienia woli Bożej” (WD 10). Świadom tego „oporu natury” wobec Boga, Scupoli określa sposób urzeczywistnienia doskonałości przez pryzmat walki duchowej. „Jeśli więc prawdziwie dążysz do doskonałości, nie możesz ustawać w walce z samym sobą. Żeby zaś wykorzenić i unicestwić wszelkie ziemskie pragnienia, czy to wielkie, czy małe, musisz przygotować się duchowo do tej walki, na wieniec bowiem chwały zasługują tylko waleczni żołnierze” (WD 1). Albo na innym miejscu: „Aby osiągnąć [chrześcijańską doskonałość – S. Z.] musisz toczyć nieprzerwaną walkę ze sobą” (WD 1).

Jego traktat jest pełen takich wyrażenń batalistycznych, jak: „forteca” (45), „walka”, „batalia” (WD 26), „żołnierze” (21), „sztandar wojska” (23), „broń” (1), „nieprzyjaciele” (6), „wypowiedzieć walkę” (15), „stawić czoła” (37), „atakować” (20), „zwycięstwo” (20), „zranić”, „zabić” (23), „używać klingi miecza, rękojeści miecza”, „rzucać broń” (14), „ustępować pola i cofać się” (37), „być przypartym do muru” (14), „być zranionym” (18), „zawieszenie broni” (15) itp. Wyrażenia te są zastosowane dla określenia chrześcijańskiej walki duchowej – analogicznej w swej naturze do walki ziemskiej – jaką winien toczyć „rycerz Chrystusa” pod sztandarem „zwycięskiego Hetmana, Jezusa Chrystusa, pod którym znajduje się Jego Najświętsza Matka, Maryja Dziewica i Jej najdroższy małżonek Józef, liczne zastępy Aniołów i Świętych, wśród których jest archanioł Michał” (WD 16). Należąc do Chrystusa, walczącego Hetmana, chrześcijanin wyznaje zasadę: „kto nie walczy, traci życie na zawsze” (16).

Koncepcja życia jako walki pomiędzy dobrem a złem była bardziej właściwa dla społeczeństwa epoki feudalnej. Na wzór rycerzy pragnących zwy-

cięstw i dających dowody odwagi chrześcijanie, a zwłaszcza zakonnicy, pojmowali życie duchowe jako walkę z siłami zła, grzechem i skłonnością do niego, jako dążenie do odzyskania utraconej wolności ducha. Nierzadko temu dążeniu towarzyszyło pragnienie męczeństwa, będącego najwyższą postacią zwycięstwa nad sobą i najpewniejszą drogą do zbawienia<sup>24</sup> Scupoli nie przenosi dosłownie stylu walki duchowej z czasów średniowiecza, do swej doktryny duchowej, ale – jak to zostanie ukazane dalej – umiejętnie korzysta z niej i włącza ją we własną koncepcję życia duchowego. O tym, jak bardzo akcentuje on ideał walki duchowej i że czyni z niej jakby oś życia duchowego, świadczy dynamicznie pojmowana przez niego doskonałość tego życia. Píše: „Powinieneś wiedzieć, że [życie duchowe – S. Z.] polega [...] jedynie na poznawaniu dobroci i wielkości Boga oraz własnej marności i skłonności do wszelkiego zła; na umiłowaniu Pana i nienawiści do siebie; na podporządkowaniu się nie tylko Jemu samemu, ale – z miłości do Niego – także każdemu stworzeniu; na wyzbyciu się wszelkich pragnień i całkowitym poddaniu się Jego woli; wreszcie na czynieniu tego wszystkiego jedynie dla większej chwały Boga i po to, aby się Jemu podobać, ponieważ On tak chce i zasługuje na to, by Go miłować i Mu służyć” (WD 1). Zarysowana tu forma życia duchowego opiera się na kilku pilastrach, które, gdy chodzi o ich przedmiot, wskazują na istniejący w człowieku antagonizm sił. Sprowadza się on ostatecznie do uznawanych przez Scupolego dwóch rodzajów woli, nierzadko pozostających z sobą w konflikcie: woli rozumnej (wyższej) oraz woli zmysłowej (niższej) (12). Uwzględniając to źródło zmagania duchowych, włoski Teatyn wielokrotnie w swym traktacie wskazywał na potrzebę wewnętrznej abnegacji, wyrzeczenia się swej woli i siebie samego dla Boga, Jego woli, Jego miłości.

W związku z tym Scupoli wyjaśnia: „[...] cała nasza walka duchowa polega przede wszystkim na tym, że wola rozumna znajduje się niejako między wolą Bożą a niższą wolą zmysłową i bezustannie skłania się to ku jednej to ku drugiej. Z tych zaś każda stara się przyciągnąć ją do siebie, podporządkować sobie i uczynić uległą” (12). W tej walce chodzi ostatecznie o to, by potrafić się skłonić ku Bogu, ku Jego woli, „ludzie cnotliwi bowiem bez oporu spełniają wolę Bożą, a ludzie występni bez oporu ulegają woli zmysłowej” (12). W wypowiedzi tej wyraźnie widoczne jest nawiązanie do nauki św. Augustyna o podwójnej woli: prawej i przewrotnej; i podwójnej miłości: Bożej i własnej<sup>25</sup>

<sup>24</sup> A. V a u c h e z, *Duchowość średniowiecza*, tłum. H. Zarębska, Gdańsk 1996, s. 41-44.

<sup>25</sup> *Państwo Boże*, XIV 7.28, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998.



W zwycięstwie woli wyższej nad niższą istotne jest ponadintelektualne poznanie własnej nicości ontycznej i moralnej. Nie mniej ważna jest także motywacja, jaką kieruje się chrześcijanin w swym dążeniu do Boga, w postawie pokory i wyrzeczeniach duchowych. Scupoli wielokrotnie powtarza, by „wszystko czynić jedynie dla większej chwały Bożej i po to, by się Bogu podobać” „Pamiętaj – akcentuje – że jeden uczynek, choćby najdrobniejszy, spełniony tylko po to, by spodobać się Bogu i dla Jego chwały, wart jest znacznie więcej niż wiele innych wartościowych uczynków, spełnionych z innych pobudek. Bogu bardziej miłe jest to, gdy ktoś daje jedną monetę biedakowi, aby spodobać się Bożemu Majestatowi, niż kiedy z innych pobudek, nawet tak szczytnych, jak chęć radowania się dobrami niebieskimi, wyzbywa się całego swego majątku” (10). Według włoskiego Autora o wielkości czynu decyduje nie tyle jego materialna wielkość, ile raczej „siła” motywu. Najwznioślejszy jest ten motyw, który ze względu na Boga zakłada walkę i pokonanie w sobie pragnienia własnej chwały i własnych upodobań (wola niższa).

Postać życia duchowego oparta na paradygmacie walki, o której zwycięstwie lub porażce decyduje wolna wola, wsparta łaską Bożą, wskazuje na jej głęboko wewnętrzny charakter. Scupoli wyjaśnia, iż doskonałość życia duchowego nie polega ani na surowych umartwieniach ciała (noszenie włosienicy, biczowanie się, długie czuwania, posty), ani na długich modlitwach i nabożeństwach, ani na zachowywaniu milczenia i surowej dyscypliny praktykowanej w klasztorze. Wszystkie te praktyki, jego zdaniem, są tylko środkiem do doskonałości albo owocem posiadanej już pewnej dojrzałości duchowej (WD 1). Utożsamianie ich z samą doskonałością i koncentrowanie się na nich, a nie na Bogu, osobowym źródle doskonałości, jest i błędne, i niebezpieczne, bo „wystawia serce ludzkie na pastwę złych skłonności i szatana” (1). Dlatego zachęca każdą z adresatek swej książki do praktykowania duchowości wewnętrznej: „Jeśli będziesz się starała zdławić i wyplenić wszelkie swoje nieuporządkowane pragnienia, nawet te najdrobniejsze, większą przyjemność sprawisz Bogu i bardziej Mu usłużyysz, niż gdybyś biczowała się aż do krwi i pościła częściej od starożytnych eremitów i anachoretów, niż gdybyś nawróciła tysiące dusz, nie wyrzekając się przy tym któregoś z tych pożądań” (1).

Czy można mówić o wpływie myśli Scupolego na doktrynę duchową Salezego o doskonałości i sposobie jej urzeczywistniania? Wydaje się, iż można tu wskazać na kilka fragmentów w pismach Biskupa genewskiego, które korespondują z przytoczonymi treściami *Walki duchowej*.

Tak jak Scupoli akcentuje wewnętrzny charakter życia duchowego, podobnie Salezy podkreśla wewnętrzny charakter pobożności. „Co do mnie, Filoteo, nigdy nie mogłem pogodzić się z postępowaniem osób, które poprawę człowieka zaczynają od zewnątrz – od ułożenia ciała, ubioru, włosów. Przeciwnie, mnie się zdaje, że trzeba zacząć od wnętrza człowieka. *Nawróćcie się do Mnie* – mówi Pan – *całym swym sercem* (Jl 2, 12). *Synu, daj mi serce twoje* (Ps 23, 26). Istotnie, serce jest źródłem naszych uczynków, a zatem jakie jest serce, takie są czyny [...] Rzeczywiście, kto ma Jezusa Chrystusa w sercu, niebawem będzie Go miał we wszystkich czynnościach zewnętrznych”<sup>26</sup> Droga do nabywania pobożności, która według Salezego w najwyższej swej postaci polega na doskonałej miłości (F I, 2), jest drogą prowadzącą ku wnętrzu, ku sercu i zmierza do jego przekształcenia, odnowy (F III, 23). Salezy, podobnie jak Scupoli, wykazuje, iż prawdziwa pobożność (doskonałość) nie polega na umartwieniach cielesnych (posty) ani na wielości modlitw, ani na udzielaniu jałmużny, choć w każdym z tych uczynków może znaleźć swój wyraz. W liście do Chantal wskazuje na potrzebę „umartwienia aż do ostatniej głębi naszego ducha” i dodaje: „Jeśli mamy jeszcze jedną nitkę przywiązania uczuciowego, które nie odnosiłoby się do Chrystusa lub nie było z Niego, o Boże, to ją zerwijmy od razu”<sup>27</sup>

Pisząc o pobożności do ludzi świeckich, określa ją w skrócie następująco: „pobożność jest szybkością i żywością ducha, za pomocą której miłość Boża działa w nas albo my przez nią ochoczo, z serca” (F I, 1). Niższą doskonałość ducha przypisuje Salezy tzw. miłości [czynnej – S. Z.], posiadającej moc czynienia dobrze, jeszcze niższą samej obecności łaski Bożej w duszy nie uzupełnionej współpracą człowieka (F I, 1). Otóż wydaje się, że Salezy akcentując operatywny aspekt pobożności właściwej dla chrześcijan świeckich, inspirował się tym, co pisze Scupoli o doskonałym działaniu cechującym się „szybkością i gorliwością, jakiej wymaga tego rodzaj dzieła i kiedy tego wymaga” (WD 20).

Rozróżnienie pomiędzy wolą wyższą i niższą i fakt istniejącej między nimi walki znajduje się także u Salezego, który, jak się wydaje, inspirował się bardziej nauką św. Pawła o konflikcie istniejącym między duchem a ciałem (Rz 7) (F IV 3)<sup>28</sup> Nie jest ona zresztą nieznaną Scupolemu. Biskup

<sup>26</sup> *Filotea. Wprowadzenie do życia pobożnego*, III, 23 [dalej: F, część, rozdz.], tłum. M. B. Bzowska, Kraków 2000, s. 171.

<sup>27</sup> *Lettre a la Baronne de Chantal, 7 juillet 1607*, [w:] *Lettres*, vol. III, [w:] *Oeuvres*, t. XIII, s. 200.

<sup>28</sup> *Sermon pour le Dimanche des Rameaux, 3 avril 1594*, [w:] *Sermons*, vol. I, *Oeuvres*, t. VII, s. 158-163.

genewski nie czyni z walki duchowej osi życia duchowego, tak jak Scupoli, niemniej jednak wielokrotnie wskazuje na jej konieczność. „Niech nas nie niepokoją nasze niedoskonałości, bo nasza doskonałość polega na ich zwalczaniu; a nie możemy ich zwalczać, gdy ich nie widzimy, ani pokonać, gdy ich nie spotykamy. Nasze zwycięstwo nie polega na tym, aby ich nie odczuwać, ale aby nie zezwalać na nie. To zaś, że nas niepokoją, nie znaczy jeszcze, że na nie zezwalamy. Dla ćwiczenia się w pokorze powinniśmy nieraz ponosić rany w tej walce duchowej. Jednakże zostaniemy pokonani tylko wtedy, gdy stracimy życie duszy lub odwagę” (F I, 5). Salezy mówi tu wyraźnie o walce duchowej i o powinności zaangażowania się w nią.

Większe zaakcentowanie walki duchowej i radykalizmu, jakiego ona wymaga, spotykamy w *Rozmowach duchowych*<sup>29</sup> skierowanych do Sióstr Nawiedzenia. Ze względu na podobieństwo adresata znajdujemy tu większą zbieżność myślową z treścią dzieła Scupolego, zwłaszcza gdy chodzi o wymiar wyrzeczenia się samego siebie, abnegację w życiu duchowym. „Życie doskonałe, a zwłaszcza życie zakonne, jest szkołą abnegacji samego siebie” (RD 21) – pisze Święty. „Pobożność winna być mocna. Mocna do zwalczania swych niedoskonałości. Mocna, by podjąć ustawiczną walkę przeciw złym skłonnościom, usposobieniu, przyzwyczajeniom, popędom” (RD 1). Wyrzeczenie się siebie samego, swojej woli, jest według Salezego podstawowym wymaganiem Ewangelii i istotnym warunkiem doskonałości chrześcijańskiej: „Nasz Pan mówi te trzy słowa, w których zawiera się cała doktryna i doskonałość chrześcijańska: «Kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie...» (Mt 16, 24). Jest rzeczą konieczną, abyśmy znali tę prawdę, która wyraża się w tym, że jak długo będziemy żyć, zawsze będziemy potrzebować oczyszczać się i wyrzekać samych siebie, i to życie nie jest nam dane dla czego innego, jak dla tego celu”<sup>30</sup> Biskup genewski inspirował się tu także innymi źródłami, zwłaszcza Ojcami Kościoła<sup>31</sup>

Siostry Nawiedzenia powołane do „wzniosłej doskonałości” winny kierować się stale „zamiarem nie tylko łączenia się z wolą Bożą – jak to winni

<sup>29</sup> *Konferencje czyli rozmowy Świętego Franciszka Salezego. Według dawnych rękopisów wydane przez Siostry Nawiedzenia z Annecy (dalej: RD), tłum. P. Kurtyka, Erie 1957, s. 79.*

<sup>30</sup> *Sermon pour la fête de Saint Blaise sur le mystère de la purification et le renoncement évangélique, [w:] Oeuvres, t. IX: Sermons, vol. III, s. 15.*

<sup>31</sup> „Ta prawda, która tyle raz była wypowiedzana przez Pismo święte i dawnych Ojców, że doskonałość chrześcijańska, nie jest czym innym, jak abnegacją świata, ciała i własnej woli, tak, iż wydaje się, iż nie ma potrzeby by ją powtarzać. Wielki Ojciec życia duchowego, Kasjan, mówiąc o doskonałości twierdzi, że podstawą jej jest doskonałe wyrzeczenie się wszelkiej woli ludzkiej” *Sermon de vêtire et de profession pour la fête de Saint Nicolas de Tolentin, 10 septembre 1620, [w:] Oeuvres, t. IX: Sermons, vol. III, s. 340.*

czynić wszyscy chrześcijanie – ale nadto zamiarem ich jest łączyć się z Jego (Boga) pragnieniami, a nawet z jego intencjami” (RD 5). Ów wzniosły motyw stanowi dodatkową «siłę» w walce duchowej przeżywanej przez siostry w ramach właściwej im ascezy zakonnej.

### III. UZASADNIENIE MERYTORYCZNE

Nie mniej interesującą rzeczą od historycznej bliskości obu omawianych postaci i ewentualnego ich spotkania w Padwie jest kwestia wewnętrznego „pokrewieństwa” doktryny duchowej Salezego z nauką zawartą w *Walce duchowej*. Czy i na podstawie czego można orzekać o takim podobieństwie? Częściowej odpowiedzi na to pytanie udzieliła już Hélène Bordes w artykule *Italienisches Ideengut in der Philothea*<sup>32</sup> Wydaje się jednak, iż dane źródłowe pozwalają na danie pełniejszej odpowiedzi na tę kwestię. W celu wykazania wewnętrznej zależności myśli Salezego od włoskiego Teatyna posłużymy się kluczem zawartym w samym dziele Scupolego. Dla nabycia doskonałości chrześcijańskiej w walce duchowej podaje on czytelnikowi swej książki cztery „rodzaje broni”: nieufność wobec siebie, zaufanie do Boga, ćwiczenia duchowe i modlitwę (WD 1). Taktyka walki prowadzonej z wykorzystaniem tych środków wyznacza podstawowy wątek jego dzieła. Można więc zapytać: czy wspomniane cztery elementy doświadczenia duchowego znajdują odbicie w różnych pismach Salezego i czy można tu mówić o rzeczywistym podobieństwie jego duchowości do duchowości włoskiego Teatyna? Szczegółowa analiza tejże kwestii wymagałaby gruntownego przebadania bogatej literatury duchowej Świętego, dlatego ograniczymy się tutaj raczej do zasygnalizowania problemu.

---

<sup>32</sup> *Jahrbuch für Salesianische Studien* (1972), s. 96-118. Autorka ogranicza się tu tylko do związku istniejącego pomiędzy *Filoteą* a *Walką duchową* i próbuje go wykazać głównie na podstawie takich „kluczowych słów”, jak miłość Boża, zaufanie, pokój, wytrwałość, radość itp. Na bazie tego sądzi o – naszym zdaniem – zbyt daleko idącym podobieństwie nauki tych dwóch autorów (tamże, s. 106, 112). Podaje jednakże wiele interesujących spostrzeżeń dotyczących ogólnych związków pomiędzy nimi w kontekście włoskiej szkoły duchowości i wpływów tej szkoły na duchowość Salezego. W niniejszym artykule zostaną uwzględnione także inne dzieła Salezego, a wpływ *Walki duchowej* zostanie ukazany według innej metody.

## 1. Nieufność wobec siebie i zaufanie do Boga

Pierwsze dwa rodzaje „broni”, jakie poleca zastosować Scupoli w walce przeciw samemu sobie, to nieufność wobec siebie i zaufanie do Boga. Choć traktuje on o nich oddzielnie, ze względu na ścisły związek istniejący między nimi można o nich mówić łącznie.

Czym jest nieufność wobec siebie i jak Scupoli uzasadnia jej potrzebę i funkcję w życiu duchowym? Czy nie jest to przypadkiem jakaś forma pesymizmu duchowego?

„Nieufność wobec siebie, córko, jest ci bardzo potrzebna [...] nasza ułomna natura sprawia, że mamy skłonność do fałszywego mniemania o sobie. Choć w istocie jesteśmy niczym, wydaje nam się, że jesteśmy coś warci i bezpodstawnie wierzymy, we własne siły” (WD 2). Postawa nieufności wobec siebie jest trzeźwą oceną tego, kim jesteśmy i jakie są nasze możliwości działania, jest uznaniem własnej nicości ontycznej i moralnej.

Jakby echem tego stwierdzenia w pismach Salezego mogą być słowa zawarte w *Rozmowach duchowych*: „Widzicie więc, że [...] nie mamy nic, czemu zaufalibyśmy sami w sobie [...] Jest bardzo dobrą rzeczą nie ufać sobie [...]” (RD 2). Tak jeden, jak i drugi autor przyjmują fundamentalną prawdę, że Bóg jest źródłem bytu ludzkiego i wszelkiego dobra, jakie może się stać udziałem człowieka.

Scupoli objaśnia dalej, iż powodem owego „fałszywego mniemania” człowieka o sobie jest mieszkająca w nim pycha, ujawniająca się w jego postawie jako wada moralna, i wskazuje na konieczność pokonania jej w sobie (por. WD 2-3). W tym celu podaje cztery sposoby nabycia nieufności wobec samego siebie: 1) stałe pamiętanie o swej «nikczemności i małości», i o tym, że człowiek sam z siebie nie jest zdolny do najmniejszego dobra; 2) uznanie, że nie posiada się takiej nieufności i błaganie Boga o jej nabycie; 3) zachowanie w sobie niepewności co do własnej prawości moralnej i możliwości stawienia oporu złemu o własnych siłach; 4) pokorne uznanie własnej słabości po każdym upadku grzechowym (WD 2). Każdy z tych sposobów nabycia nieufności wobec siebie samego jest jakby odmiennym aspektem pokory, do której posiadania wzywa Scupoli jako antidotum na pychę. Objasniając jej czwarty i, jak się wydaje, jej najwyższy przejaw wzywa swą córkę duchową do „pogardy sobą jako istotą ułomną”, a także do tego, by zechciała, aby inni ludzie uznawali ją za taką i mieli ją w pogardzie (WD 2). I dodaje: „Wiedz, że bez tego pragnienia nie istnieje cnotliwa nieufność, bo jej korzenie tkwią w prawdziwej pokorze i prawdziwym poznaniu siebie (tamże). Jak z tego wynika, nabywanie pokory nie jest możliwe bez umierania samemu

sobie, fałszywemu mniemaniu o sobie i przypisywanym sobie przesadnym możliwościom moralnym.

Owa radykalna postawa „świętej nieufności” nie jest nieznaną Salezemu. Można się o tym przekonać, gdy weźmie się pod uwagę objaśnione przez niego w *Rozmowach duchowych* stopnie pokory. Droga ku coraz głębszej pokorze prowadzi tu przez 1) poznanie własnej nicości i nędzy moralnej; 2) uznanie tej prawdy i przyznanie się do niej wobec innych; 3) przyznanie słuszności innym, gdy rozpoznają naszą nędzę; 4) pokochanie pogardy i radowanie się, kiedy inni poniżają nas i nami pogardzają; 5) znajdowanie upodobania we własnej pogardzie dla miłości Boga ( 22). „Szczyt pokory – zauważa Biskup genewski w *Filotei* – polega nie tylko na dobrowolnym uznaniu swej niskości (*abjection*), lecz na ukochaniu jej i na upodobaniu sobie w niej, a to nie z braku odwagi i wspaniałomyślności, lecz aby jeszcze więcej uwielbić Majestat Boski i wyżej stawiać bliźniego niż siebie” (III, 6).

Zstępująca droga pokory wiedzie do umierania samemu sobie, a to zarówno przez Scupolego, jak i przez Salezego jest rozumiane jako praktyka zaparcia się samego siebie, „pogarda samym sobą” ze względu na większe uwielbienie Boga. Nie jest ono pojmovalne inaczej, jak tylko jako sposób naśladowania Chrystusa, który uniżył samego siebie i przyjął śmierć krzyżową dla chwały Boga Ojca i zbawienia świata (Flp 2, 7-8).

Zarówno włoski Teatyn, jak i Biskup genewski nie uznają nieufności wobec siebie za wartość samą w sobie, ale za „cnotę pośrednią”, bardzo przydatną w coraz pełniejszym zaufaniu Bogu. Obaj dostrzegają ścisłą współzależność pomiędzy nieufnością do samego siebie a zaufaniem do Boga. Współzależność tę można wyrazić za pomocą znanego obrazu zmieniającego się poziomu wody w dwóch naczyniach połączonych. Im bardziej poziom ten spada w jednym naczyniu, tym bardziej podnosi się w drugim. Wykluczając wszelkie automatyzmy w życiu duchowym, można powiedzieć, że analogicznie mniejsza ufność wobec siebie samego winna pociągać za sobą większe zaufanie człowieka do Boga.

Scupoli twierdzi, że sama nieufność wobec siebie nie wystarczy do odniesienia zwycięstwa duchowego, ale niezbędne jest do tego „bezgraniczne zaufanie do Boga”, w którym winniśmy złożyć całą naszą nadzieję i od Niego spodziewać się wszelkiego dobra, pomocy i zwycięstwa” (WD 3). Tego zaufania człowiek nie powinien nigdy utracić, nawet w sytuacji grzechu (WD 6). Jego zdaniem napięcie istniejące pomiędzy nieufnością wobec siebie samego a zaufaniem do Boga wiedzie do wyzwolenia «siły» pozwalającej zwyciężyć własny grzech i skłonności do niego: „[...] cała siła, która pozwa-

la zwyciężyć nieprzyjaciół, rodzi się przede wszystkim z nieufności wobec siebie i zaufania do Boga” (WD 6).

Jak się wydaje, trafniej ujmuje celowość nieufności wobec samego siebie i jej związek z zaufaniem do Boga Salezy, gdy stwierdza, że „nie byłoby wielką rzeczą unicestwić się i wyzuć się z siebie samych [...] jeżeliby to nie było robione, by się oddać całkowicie Bogu [...] To małe cofnięcie się dokonuje się po to, by tym lepiej skoczyć i wznieść się ku Bogu przez akt miłości i ufności” (RD 2). Nieufność wobec siebie i nawet ta najgłębsza jej postać, jaką jest unicestwienie się, zostaje tu podporządkowana ufności i miłości do Boga. „Jest bardzo dobrą rzeczą nie ufać sobie – pisze Salezy – ale na co by nam się przydało to poznanie, jeżeli nie na to, by skierować całe nasze zaufanie ku Bogu i zdać się na Jego Miłosierdzie” (RD 2). Podobnie jak nabywanie nieufności wobec siebie, tak i zaufanie do Boga, według Scupolego, można osiągnąć na cztery sposoby: 1) prosząc o nie Boga; 2) rozważając takie atrybuty Boskie, jak wszechmoc, mądrość, dobroć i miłość; 3) rozpamiętując prawdę, iż ten, kto zawierzył Bogu, nigdy nie doznał zawodu (Ps 31, 2); 4) przed każdym podjęciem walki duchowej i wykonaniem jakiegoś czynu należy najpierw uświadomić sobie własną słabość, a następnie zaufać wszechmocy, mądrości i dobroci Bożej (WD 3). Widać tutaj wyraźnie, iż ufność, do jakiej wzywa Scupoli, nie jest jakąś formą woluntaryzmu, ale opiera się na tak niewzruszonej podstawie, jaką są Boskie atrybuty.

Również Salezy jest głęboko świadomy owej wewnętrznej zależności pomiędzy ludzką słabością a wszechmocą Bożą w postawie chrześcijanina, gdy pisze: „Pokorny jest tym odważniejszy, im bardziej czuje się słaby, a w miarę przekonywania się o swej bezsilności nabiera coraz to większej odwagi, ponieważ pokłada całą ufność w Bogu, który z upodobaniem rozstawia swą moc w naszej słabości, a naszą nędzę czyni tronem swego miłosierdzia” (F III, 5). Biskup genewski wskazuje na świętych, którzy z pomocą łaski Bożej umieli ukształtować w sobie jednocześnie te dwie postawy w stopniu heroicznym. Cechowali się oni „tak wielką nieufnością do samych siebie, że nie liczyli wcale na siebie, ani sobie nie ufali w myślach i w swej pracy tak, że dokonali tylu wielkich dzieł, które spełnili jedynie skutkiem ufności, jaką położyli w łasce Boga i Jego wszechmocy” (RD 7).

## 2. Wykorzystanie ćwiczeń w walce duchowej

Jako trzeci „rodzaj broni” w walce ze samym sobą Scupoli zaleca ćwiczenia duchowe. Poświęca im stosunkowo dużo miejsca w swym traktacie i uza-

leżnia skuteczność walki duchowej od właściwego ich stosowania w powiązaniu z pozostałymi trzema środkami. „Droga Córko, powiem ci wprost – pisze – jeśli będziesz za pośrednictwem tych ćwiczeń przemieniać się i przewycięzać siebie, wkrótce zajdziesz daleko i staniesz się człowiekiem duchowym naprawdę, a nie tylko z nazwy. Nie sądź natomiast, że postąpisz w rozwoju duchowym w inny sposób i za pomocą innych ćwiczeń, choćby według ciebie były one doskonale i tak przyjemne, iż wydawałoby ci się, że jesteś całkowicie zjednoczona z Panem i, wykonując je, prowadzisz z Nim słodką rozmowę. Prawdziwa doskonałość bowiem [...] nie polega na ćwiczeniach przyjemnych i zgodnych z naszą naturą. Rodzi się ona z ćwiczeń, które naturę wraz z jej uczynkami przybijają do krzyża” (WD 13). Scupoli obiecuje postęp duchowy tym, którzy zastosują się do jego ćwiczeń domagających się od człowieka pokonania oporu grzesznej natury i całkowitego wyrzeczenia się samego siebie, miłości własnej.

Ten sam sposób postępowania zaleca Siostram Nawiedzenia Biskup genewski, gdy wypowiadając się na temat celu ich pobytu w Zakonie stwierdza: „Oświadczam wam [...] że jeśli ktoś chce żyć według natury, musi pozostać w świecie, a te, które postanowiły żyć według łaski, niech przyjdą i zamieszkają w Zakonie, który nie jest niczym innym, jak szkołą umartwienia i zaparcia się siebie samego” (RD 21). Pójście drogą powołania zakonnego łączy się z koniecznością podjęcia aktywnej walki duchowej z samym sobą. „Drogi Córki – pisze na innym miejscu – weźmijcie miecz umartwienia do ręki, by zabijać i zniszczyć wasze namiętności i ta będzie najdzielniejsza, która będzie ich miała najwięcej do zabicia, byle tylko chciała współpracować z łaską” (RD 21). Własne namiętności można pokonać w Zakonie Nawiedzenia „mieczem umartwienia” podobnie, jak „cnoty można nabyć nie inaczej, jak tylko ze «szpadą» w rękę” (RD 16).

Skuteczność tej walki nie zależy jedynie od wysiłku ludzkiego, o czym świadczy wezwanie Scupolego do przyjęcia krzyża w jedności z Chrystusem, na który składają się trudy tej walki, doznawanie ran od nieprzyjaciół, czyli od szatana, świata i własnej skłonności do grzechu. Najwyższym przejawem tej walki jest dać się ukrzyżować na podobieństwo Zbawiciela. Salezy zachęca do tego swe duchowe córki: „[...] chcemy budować wielki gmach, moje drogie Córki, to znaczy budować i dać mieszkanie Bogu u nas i stać się Jego świątynią żywą, a zatem zastanówmy się bardzo dojrzałe, czy mamy dość odwagi i woli, byśmy się sami zrujnowali i ukrzyżowali, albo raczej, by pozwolić Bogu samemu zrujnować nas i ukrzyżować, aby nas odbudował, byśmy byli żywą świątynią Jego boskiego Majestatu” (1 Kor 3, 16-17) (RD 21). Biskup genewski, podobnie jak Scupoli, postrzega drogę sióstr zakonnych



jako drogę anihilacji na podobieństwo Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego. Taka anihilacja, przeżywana z żywą wiarą i ufnością w przekształcające działanie łaski Bożej, jest pewną drogą do odrodzenia się w Chrystusie do nowego życia. Także według niego wartość ćwiczeń duchowych opiera się nie tyle na doznawaniu pocieszenia, co na niesieniu krzyża (RD 7). Należy dodać, iż Biskup genewski nie zobowiązuje Sióstr Nawiedzenia do ścisłego trzymania się jednej postaci ćwiczeń duchowych, lecz pozostawia im wolność w stosunku do nich<sup>33</sup>

Rodzi się pytanie: jakie elementy ćwiczeń zawartych w *Walce duchowej* można znaleźć w pismach Salezego? Wydaje się, iż są to głównie elementy dotyczące taktyki walki duchowej, w której ujawnia się zarazem psychologia obu autorów.

Scupoli poleca, aby walkę tę prowadzić w sposób ofensywny: „Wypowiedz walkę wrogowi i skłonności, która postanowiłeś pokonać albo przez opór, albo przez odrzucenie, albo spełniając uczynki cnoty przeciwnej. Wielokrotnie zadaj im śmiertelne rany, aby spodobać się Panu, który z całym tryumfującym Kościołem przygląda się twojej walce” (WD 16). Rozpatrzmy pokrótce wymienione tu trzy sposoby walki.

Walkę przez stawianie oporu bardzo pięknie opisuje Scupoli w 14 i 15 rozdziale swego traktatu, gdy ukazuje „wolę wyższą, przygłuszoną przez wolę niższą i przez „nieprzyjaciół” Twierdzi, że wola ta, nawet gdyby nie mogła spełnić żadnego uczynku, a zachowała ufność wobec Boga i „nie porzucała broni”, nie zostanie zwyciężona. Pewną paralelę opisu tego oporu stawianego w walce duchowej można dostrzec w IV rozdziale *Filotei*, gdzie Salezy opisuje walkę duchową św. Katarzyny Sieneńskiej i gdy wyjaśnia różnicę pomiędzy odczuwaniem pokusy a zezwoleniem na nią (F IV 3).

Za bardzo oryginalny i zarazem ofensywny sposób pokonania wroga i skłonności do grzechu przez ich odrzucenie należy uznać ten, którego opis znajdujemy w 13 rozdziale dzieła Scupolego. Zachęca on tu do tego, by bronić się przeciw atakom bodźców zmysłowych, a następnie, po ich ustaniu, ponownie je wzbudzić w sobie po to, „by je zwalczyć z większym impetem i siłą” (WD 13). Odrzucone ponownie namiętności poleca przywoływać w pamięci i wzbudzać je w sobie więcej razy po to, by je „wielokrotnie zwalczać” i „dalej od siebie odpędzać z pogardą i obrzydzeniem” Scupoli wyjaśnia, iż ten sposób prowadzenia walki nie stosuje się do pokus cielesnych, o których będzie mowa dalej.

<sup>33</sup> *Lettre a l'Abesse du Puits-d'Orbe*, [w:] *Lettres*, vol. II, s. 333, [w:] *Oeuvres*, t. XII.

Wydaje się, iż Salezy nawiązuje do tego sposobu walki w *Filotei*, gdy pisząc o umacnianiu serca przeciw pokusom, zachęca: „[...] w czasie pokoju, to jest kiedy nie nacierają na ciebie pokusy do grzechu, do którego jesteś skłonna [...] Jeśli nie trafiają się takie okazje, sama idź im naprzeciw, bo w ten sposób wzmocnisz swe serce, żeby nie dało się zwyciężyć, gdy pokusa nadejdzie” (F IV 10). Salezy wzywa tu do „wychodzenia naprzeciw pokusom”, gdyż w takiej sytuacji mający inicjatywę człowiek może, jeśli jest do tego odpowiednio przygotowany, skuteczniej walczyć z pokusą, niż wówczas, gdy zostanie przez nią zaskoczony.

Trzecim sposobem walki jest pełnienie uczynków przeciwnych w stosunku do nieuporządkowanych uczuć i skłonności. Scupoli uważa, że „jak złe nawyki rodzą się z częstych i licznych uczynków woli wyższej, kiedy ulega ona požądaniom zmysłów, tak i nawyk do cnót ewangelicznych można w sobie wyrobić poprzez częste spełnianie uczynków zgodnych z wolą Bożą, która stale wzywa nas już to do tej, już to do innej cnoty” (WD 13). Cnota kształtuje się w walce pomiędzy wolą wyższą a niższą i potrzebne jest pełnienie uczynków przeciwnych niewłaściwym skłonnościom w takiej liczbie, aby zniszczyły zły nawyk. Inne uczynki, nawet gdyby były szlachetne i pełnione często, nie są w stanie wykorzenić wad, gdyż nie uderzają bezpośrednio w nie i nie niszczą ich.

Salezy znał i polecał ten sposób walki. „Zastanów się od czasu do czasu – pisze w *Filotei* – jakie namiętności najbardziej panują w twojej duszy. Gdy je sobie uświadomisz, przyjmij postawę wprost im przeciwną w myślach, słowach i uczynkach” (F IV 10). Jak wielu mistrzów duchowych, tak i Biskup genewski radzi, by walkę rozpocząć od pokonania namiętności najbardziej dominującej w postawie i jakby uzupełnia ten sposób walki podany przez Scupolego odwołaniem się do miłości Bożej. Mówiąc o środkach przeciw pokusom, wzywa do wykonywania aktów im przeciwnych, zwłaszcza aktów miłości Bożej. „Jeśli chcesz pójść za moją radą – twierdzi – nie wysilaj się na zwalczanie pokusy cnotą jej przeciwną, bo byłoby to zbyteczne zajmowanie się nią. Jeśli zdołasz rozpoznać pokusę, uczyni akt cnoty bezpośrednio jej przeciwnej, a potem zwróć się sercem do Jezusa ukrzyżowanego i aktem miłości ucałuj Jego święte stopy. To jest najlepszy sposób pokonania nieprzyjaciela tak w małych, jak i w wielkich pokusach. Miłość Boża bowiem, która zawiera w sobie wszystkie doskonałości innych cnót i to w stopniu wyższym niż same cnoty, jest najskuteczniejszym lekarstwem na wszystkie wady” (F IV 9). Zarówno Scupolem, jak i Salezem znana była Ignacjańska zasada *agere contro*, wielokrotnie pojawiająca się w *Ćwiczeniach*

*duchownych* św. Ignacego Loyoli<sup>34</sup>, które z pewnością były dla obu autorów cennym podręcznikiem życia duchowego.

Jak zauważono, przytoczone sposoby walki nie stosują się do walki z pokusami cielesnymi. Pisząc o tych ostatnich pokusach Scupoli na etapie poprzedzającym pokusę i etapie samego doświadczenia pokusy, poleca m.in. metodę ucieczki: „[...] uciekaj – pisze – bo jesteś ze słomy. I nie ufaj temu, że jesteś przesiąknięty wodą dobrej i silnej woli, że jesteś roztropna raczej umrzeć niż obrazić Boga” (WD 19). Rada ta idzie bardziej po linii duchowości zakonnej, dla której właściwą postawą także w czasach Scupolego była średniowieczna praktyka *contemptus mundi*<sup>35</sup> Salezy pisząc do osób świeckich, nie zaleca postawy odwrócenia się od świata, lecz poucza, w jaki sposób „dusza mocna i stała może żyć pośród świata, nie nasiąkając jego duchem” (F *Przedmowa*). Niemniej jednak traktując o lekarstwach przeciw pokusom cielesnym, radzi postawę ucieczki. „Odwracaj się jak najprędzej od wszystkiego, co mogłoby prowadzić do nieczystości, bo to zło wkrada się nieznacznie i od małych początków prowadzi do wielkich wykroczeń. Zawsze łatwiej jest uciekać od niego, niż się z niego uleczyć” (F III, 13)<sup>36</sup>. Zachęca też do „uciekania się do Boga i wzywania Jego miłosierdzia i pomocy” (F IV 7).

Do właściwej taktyki walki duchowej należy kwestia zachowania pokoju serca. Scupoli, który przeszedł poważną próbę życiową, twierdzi, że „wszelkie utrapienia i przeciwności” należy przyjmować ze spokojem i że „żadne zdarzenie na świecie nie powinno nas tego pokoju pozbawić” (WD 25). Jest to możliwe jego zdaniem wówczas, gdy poddamy się woli Bożej, dopuszczającej na nas różnego rodzaju trudne sytuacje. Według Teatyna niepokój „wyrasta ze zgniłego korzenia miłości własnej” Człowiek o zaniepokojonym sercu narażony jest na ciosy nieprzyjaciół i nie jest w stanie rozpoznać drogi cnoty (WD 26). Wówczas i same ćwiczenia duchowe wydają niewielkie owoce albo w ogóle pozostają bezowocne.

Także Salezy, wypowiadając się na temat niepokoju duszy, wskazuje na to samo jego źródło: „pochodzi [on] z nieumiarkowanej żądzy uwolnienia się od tego, co nam dolega... Jeśli [...] [dusza] szuka uwolnienia od zła, powodowana miłością własną, będzie szukała do tego sposobów gwałtownie i gorącz-

<sup>34</sup> Tłum. M. Bednarz, Kraków 1991.

<sup>35</sup> Została ona sformułowana w dziele *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa* Tomasza à Kempis: I, 3: „To jest mądrość najwyższa: przez odrzucenie świata dążyć do królestwa niebieskiego”, Warszawa 1981.

<sup>36</sup> Por. B o r d e s, art. cyt., s. 109.

kowo, jakby to dobro zależało więcej od niej niż od Boga [...] Jeśli zaraz nie znajdzie tego, czego pragnie, zaczyna wielce się niepokoić i niecierpliwić, a wtedy zło nie tylko nie ustępuje, lecz się pogarsza” (F IV 11). W tym sensie niepokój jest symptomem źle prowadzonej walki duchowej, będąc wyrazem bardziej zaufania sobie niż Bogu. W niepokoju „tracimy możliwość stawienia oporu pokusom nieprzyjaciela” i „siły potrzebne do zachowania cnoty”, dlatego też w takich sytuacjach jest bardzo ważną rzeczą ponowne odzyskanie pokoju.

Zachowany w różnych trudnych doświadczeniach życiowych pokój serca jest symptomem akceptacji tego, co Bóg dopuszcza na człowieka, czyli tego, co – mówiąc językiem Salezego – jest wyrazem woli Bożego upodobania (*volonté de bon plaisir*). W *Traktacie o miłości Bożej*<sup>37</sup> i w *Rozmowach duchowych* Biskup rozwinie myśl o coraz głębszym poddaniu się woli Bożej (*abandon*). Jeśli jest prawdą, że Franciszek znał osobiście o. Wawrzyńca Scupolego, nie jest wykluczone, że postawa pokory i zaufania Bogu owego Teatyna, objawiająca się na zewnątrz pokojem ducha, mogła być powodem tego, że – według świadectwa J. P. Camusa – określił go jako „osobę świętą”<sup>38</sup> Trzeba tu również mieć na względzie fakt, iż Franciszek Salezy podczas pobytu w Padwie także sam przeszedł poważną próbę życiową, gdy zapadł na bliżej nie określoną chorobę tak, iż lekarze nie dawali mu szans przeżycia. Okazał wówczas głęboką uległość wobec woli Bożej i pokój ducha<sup>39</sup> Praktyka walki duchowej podana w traktacie Scupolego, mająca na celu zwyciężenie samego siebie, najprawdopodobniej działała na niego inspirująco i mobilizująco w przeżywanej próbie, będącej zawsze dla człowieka wyzwaniem duchowym.

### 3. Modlitwa

Czwartą i zarazem najbardziej nieodzowną bronią rycerza Chrystusowego jest modlitwa. Scupoli ceni jej funkcję jako narzędzia pozwalającego otrzymać ze źródła Bożej dobroci i miłości wszystkie potrzebne łaski i pomoc niezbędną do właściwego ćwiczenia się w nieufności wobec siebie samego,

<sup>37</sup> *Traité de l'Amour de Dieu*, vol. I-II, [w:] *Oeuvres*, t. IV i V W języku polskim fragmenty *Traktatu* znajdują się w św. Franciszka Salezego *Wyborze pism*. Wyboru dokonał, tłumaczył i wstępem opatrzył J. Rybałt, Warszawa 1956.

<sup>38</sup> Za: B. M a s, *Scupoli (Laurent) théatin*, kol. 469.

<sup>39</sup> H a m o n, dz. cyt., s. 60-62.

w zaufaniu do Boga i w całej taktyce walki duchowej. To właśnie ufna modlitwa sprawia, że chrześcijanin oddaje niejako „szpadę” w „ręce” Boga, by odtąd On walczył za niego i zwyciężał. Scupoli podaje wiele rad, w jaki sposób można wyrobić w sobie „nawyk” modlitwy. Omawia modlitwę myślną, modlitwę w formie rozważania życia i męki Pańskiej. Poucza, jak należy się modlić, odwołując się do wstawiennictwa Maryi Dziewicy oraz Aniołów i wszystkich świętych, którzy są zawsze naszymi sprzymierzeńcami w walce duchowej.

Jeśli chodzi o wpływ jego nauki o modlitwie na doktrynę św. Franciszka Salezego w tym względzie, jest on o wiele mniej widoczny niż w poprzednich wymiarach. Wśród znawców doktryny Doktora Kościoła panuje na ogół zgodność, iż jego poglądy na modlitwę ukształtowały się w dużej mierze pod wpływem św. Teresy z Avila, św. Ludwika z Granady i św. Bernarda<sup>40</sup>. Trwają w dalszym ciągu badania nad pismami Świętego i poszukiwania ewentualnej zależności jego doktryny o modlitwie od jakiegoś autora z tradycji duchowej Kościoła.

O ewentualnej inspiracji traktatem Scupolego można mówić tylko w kilku szczegółowych aspektach modlitwy u Salezego, np. wtedy, gdy przybiera ona charakter walki duchowej. O tej naturze modlitwy pisze na pewno Salezy, gdy w *Filotei* traktuje o odpieraniu pokus. Znajduje się tu kilka wskazań, jak np. to, by prosić Boga o pomoc i rozważać mękę Chrystusa (F IV 7-10). „Dusza pobożna napadnięta pokusą nie powinna żadną miarą rozprawiać z nią ani jej odpowiadać – radzi Święty – lecz z prostotą zwracać się do Jezusa, swego Oblubieńca, przyobiecując Mu na nowo swoją wierność i zapewniając Go, że chce należeć jedynie do Niego i na zawsze” (F IV 7). Modlitwy, oświadczenia, zapewnienia wierności i miłości oraz akty przeciwne, do jakich wzywa Święty, przypominają strategię walki duchowej polecaną przez Scupolego w jego dziele (WD 13, 14, 18-19).

Scupoli krytykuje przeżywanie modlitwy jako praktyki oderwanej od życia. Mówi o ludziach, którzy podczas modlitwy „błądzą myślami po wspaniałościach rajów. Wydaje im się, że zostali wyniesieni pomiędzy chóry anielskie i że słyszą głos Boga. Czasami pogrążeni we wzniosłych i przyjemnych medytacjach, zapominają o świecie i stworzeniach i zdaje się im, że zostali porwani do trzeciego nieba. Jednak patrząc na ich życie i obyczaje, nietrudno

<sup>40</sup> P. S e r o u e t, *De Sainte Thérèse d'Avila a Saint François de Sales. Essais de littérature spirituelle comparée*, Paris 1958; A. P e d r i n i, *Gebet*, [w:] *Themen Salesianischer Theologie. Ein Kompendium*, Eichstätt 1989, s. 82.

dostrzec, ile błędów popełniają ci szaleńcy i jak daleko im do doskonałości [...] Pewne jest zatem – pisze – że grozi im poważne niebezpieczeństwo” (WD 1).

Aby zapobiec rozdzwiękowi pomiędzy modlitwą a życiem, Biskup genewski wzywa do podejmowania na końcu rozmyślania postanowień dających się zrealizować w życiu. Uważa bowiem, że bez nich rozmyślanie staje się „nie tylko niepożyteczne, ale nawet szkodliwe” Poucza, iż „cnoty rozważane, a nie praktykowane, łudzą nas urojoną odwagą, gdyż wyobrażamy sobie, że jesteśmy takimi, jakimi postanowiliśmy być. Byłoby to bez wątpienia prawdą – pisze – gdyby postanowienia te były żywe i gruntowne, ale jeśli się ich nie wprowadza w czyn, nie są takie – lecz próżne i niebezpieczne” (F II 8).

Oprócz tej jednakowo brzmiącej przestrogi można dostrzec u obu autorów podobieństwo, jeśli chodzi o kwestię szukania pociech duchowych na modlitwie. Już przytoczona wyżej wypowiedź Scupolego jest krytyką szukania pociechy i przyjemności na modlitwie. Sądzi on, iż tak jak podczas każdego działania, podobnie i na modlitwie to Bóg winien być celem dla człowieka (WD 10), a nie pocieszenie. Za „ślepców” uznaje tych, którzy wybierają takie ćwiczenia, które najbardziej im odpowiadają, a rezygnują z tych, co uderzają w naturalne ich skłonności (WD 12). „Prawdziwa pobożność – pisze – to żywa i mocna gotowość woli, aby wziąć krzyż i pójść za Chrystusem (Łk 9, 23), bez względu na drogę, którą nam wskazuje, a także, aby pragnąć Boga dla Boga, a czasem nawet opuścić Boga dla Boga” (WD 59). W ten sposób podkreśla powinność uwalniania serca od wszelkich przywiązań, nawet tych do rozkoszy duchowych, by skupić się jedynie na samym Bogu i Jego woli. Umieć „opuścić Boga dla Boga”, to potrafić przyjąć i znieść oschłości duchowe.

Za paralelny do tego tekst można uznać ten, w którym Salezy pisze: „Pobożność nie polega na słodyczy, błogości, pociechach i rozczuleniu serca, które nas pobudza do łez i westchnień i napęlnia słodkim i przyjemnym zadowoleniem w czasie ćwiczeń duchowych. Nie, droga Filoteo, podobnych uczuć nie można stawiać na równi z pobożnością [...] Tymi drobnymi pociechami [szatan] łudzi duszę, budząc w niej próżne zadowolenie z siebie. Chce bowiem, by już nie szukała prawdziwej i gruntownej pobożności, która polega na stałej, stanowczej, ohotnej i czynnej woli wypełniania tego wszystkiego, co wiemy, że jest miłe Bogu” (F IV 13). Biskup genewski, choć docenia wartość pocieszenia pochodzącego od Boga, piętnuje te jego przejawy, które mają przyczynę w miłości własnej i podstępach szatana kuszącego człowieka pod pozorem dobra. W *Traktacie o Miłości Bożej* będzie zachęcał do postawy obojętności, mającej być pomocą w przewycięzaniu

wszelkich przywiązań, nawet tych do dóbr duchowych, by jedynie ukochać wolę Bożą (ks. XII, rozdz. 4). Będzie też wzywał do spokojnego przyjęcia oschłości duchowych. „Wśród cierpkości i oschłości duchowych [dusza] w miarę, jak czuje się pozbawiona przyjemnych uczuć pobożności, tym więcej mnoży uczynki mające prawdziwą wartość i wydaje owoce gruntownych cnót – cierpliwości, pokory, wyrzeczenia się oraz przewyciężenia swojej miłości własnej” (F IV 14).

\*

Po przybliżeniu czterech elementów ważnych w walce duchowej opisanej w dziele Scupolego i przedstawieniu paralelnych tekstów z pism Salezego do wybranych fragmentów ukazywanej taktyki tej walki jest obecnie możliwe bliższe określenie wpływu nauki Scupolego na doktrynę duchową Biskupa genewskiego. Wpływ ten daje się realnie stwierdzić, gdyż każdy z wymienionych elementów powoduje pewien oddźwięk w pismach Salezego. Nie polega on na dosłownym przejęciu jakichś tekstów z *Walki duchowej*, ale na dającym się zauważyć podobieństwie myślowym, będącym wynikiem przynajmniej osiemnastoletniej asymilacji przez Salezego wielu zasad, wskazań i rad noszonego ze sobą traktatu.

Najłatwiejsze do odkrycia podobieństwa dają się zauważyć w *Rozmowach duchowych*. Podobieństwa te dotyczą koncepcji doskonałości chrześcijańskiej, a jeszcze bardziej sposobu jej urzeczywistniania na drodze anihilacji, wyrzeczenia się samego siebie, miłości własnej. Dotyczą także praktykowanej w jej ramach postawy pokory, przybierającej charakter dwubiegunowego doświadczenia: nieufności wobec samego siebie i zaufania do Boga. Elementy te w przekonaniu Scupolego i Salezego przynależą do sposobu realizacji powołania zakonnego.

Najwięcej zbieżnych elementów dało się zidentyfikować w *Filotei*, a konkretniej w jej IV części, zawierającej „wskazówki dotyczące zwykłych pokus” To właśnie do zwalczania pokus strategia *Walki duchowej* została najbardziej wykorzystana przez Salezego. Podobieństwa myślowe nie są tu, a jeszcze bardziej w innych częściach tej książki, tak łatwe do wykrycia, gdyż pozostają niejako pod powierzchnią odmiennego stylu języka Autora *Filotei*. Styl ten, jak wykazała H. Bordes we wspomnianym artykule, inspirowane jest znanymi w ówczesnej epoce tzw. książkami uprzejmości (*livres de politesse*), ukazującymi ideał życia człowieka ucieleśniającego wartości rene-

sansowego ruchu odnowy<sup>41</sup> Ten styl oraz niektóre jak na ówczesny czas nowe w literaturze religijnej tematy (chodzi tu zwłaszcza o III część *Filotei*) dotyczące sposobu zachowania się chrześcijanina w różnych sytuacjach życiowych nie umniejszają w niczym autentycznej wartości doktryny duchowej tu zawartej, opartej na daleko posuniętym radykalizmie ewangelicznym, łączącym się nierzadko z koniecznością prowadzenia walki duchowej.

Jeszcze głębiej wydają się ukryte podobieństwa istniejące w *Traktacie o miłości Bożej*, zawierającym wykładnię mistyki Świętego, gdzie wymagania ascetyczne Scupolego znajdują się u podstaw tej ostatniej.

Przy całościowym porównaniu doktryny duchowej obu autorów należy mieć na względzie to, iż Scupoli uczynił z walki duchowej podstawowy nerw swego wykładu o życiu duchowym i różnych jego przejawach, dla Salezego zaś, akcentującego nadrzędną wartość miłości w procesie przeżywania życia duchowego w różnych jego przejawach, jest ona tylko jednym z ważnych warunków urzeczywistniania ideału doskonałości.

Obaj Autorzy pragną uwrażliwić swych czytelników na toczącą się w życiu każdego chrześcijanina walkę duchową, jej doniosłość i konsekwencje. „Za każdym razem, kiedy nam się udaje przewyciężyć samych siebie i swoje nieuporządkowane namiętności, anioły przynoszą naszej duszy z Królestwa niebieskiego wieniec chwały” (WD 20). I „tyle drogich kamieni ozdobi koronę chwały, jaką nam Bóg gotuje w niebie, ile zwycięstw odniesiemy nad [...] nieprzyjaciółmi” (F IV 18).

## BIBLIOGRAFIA

- A u g u s t y n, św., Państwo Boże, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998.  
 B o r d e s H., Italienisches Ideengut in der Philothea, Jahrbuch für Salesianische Studien (1972), s. 96-118.

---

<sup>41</sup> Art. cyt., s. 99; Najbardziej znaną wówczas książką ukazującą ideał renesansowy człowieka dworu był *Il Cortegiano* pióra Baldassare Castiglione (zm. 1529). (Zob. np. *La seconda redazione del Cortegiano Baldassare Castiglione*. Edizione critica, red. G. Ghinassi, Firenze 1968). Por. także: P. B u r k e, *Czym jest dwór?* [w:] *Człowiek Renesansu*, red. E. Garina, tłum. A. Osmólska-Mętrak, Warszawa 2001, s. 157. Salezy stosuje styl właściwy dla *livres de politesse* w celu bardziej atrakcyjnego przedstawienia „nauki pobożności” i dotarcia z nią do ludzi zanurzonych w świecie.



- B u r k e P., Czym jest dwór? [w:] Człowiek Renesansu, red. E. Garina, tłum. A. Osmólska-Mętrak, Warszawa 2001, s. 145-175.
- F r a n c i s z e k S a l e z y, św., Wybór pism. Wyboru dokonał, tłumaczył i wstępem opatrzył J. Rybałt, Warszawa 1956.
- H a m o n, ks., Żywot Świętego Franciszka Salezego biskupa i księcia Genewy, Doktora Kościoła, tłum. Gonthier i Letourneau, t. I, Kraków 1934.
- Il Combattimento spirituale. Della pace interiore. Dei dolori mentali di Cristo nella sua passione. Del modo di consolare ed aiutare gl'infermi a ben morire. Opere del V. P. Lorenzo Scupoli teatino.* Brescia 1844.
- K a t a r z y n a G e n u e Ń s k a, św., Traktat o czyśćcu, Warszawa 1938.
- K a t a r z y n a z e S i e n y, św., Dialog o Bożej Opatrzności czyli Księga Boskiej nauki, tłum. L. Staff, Poznań 1987.
- Konferencje czyli rozmowy Świętego Franciszka Salezego. Według dawnych rękopisów wydane przez Siostry Nawiedzenia z Annecy, tłum. P. Kurtyka, Erie 1957.
- La seconda redazione del Cortegiano Baldasare Castiglione. Edizione critica, red. G. Ghinassi, Firenze 1968.
- L o y o l a I., Ćwiczenia duchowne, tłum. M. Bednarz, Kraków 1991.
- M a s B., Scupoli Lorenzo, [w:] Dizionario enciclopedico di spiritualità, t. III, red. E. Ancilli, Roma 1990, s. 2276-2278.
- M a s B., Scupoli (Laurent), théatin: Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, red. M. Viller, t. XIV, Paris 1990, kol. 467-484.
- M i s i u r e k J., ks., Zarys historii duchowości chrześcijańskiej, Lublin 1992.
- Oeuvres de saint François de Sales, évêque et prince de Genève et docteur de l'Eglise. Edition complete, t. I-XXVII, Annecy 1892-1964.
- L a j e u n i e E. J., Franz von Sales. Leben – Lehre – Werk, Eichstät 1980.
- P e d r i n i A., Gebet, [w:] Themen Salesianischer Theologie. Ein Kompendium, Eichstät 1989, s. 81-86.
- R o s (de) F., Aux sources du Combat spirituel. Alonso de Madrid et Laurent Scupoli, „Revue d'Ascetique et Mystique” 35(1954), s. 117-139.
- S c u p o l i W., Walka duchowa, tłum. A. Dudzińska-Facca, Poznań 2002 (Biblioteka Christianitatis, t. 10).
- S e r o u e t P., De Sainte Thérèse d'Avila a Saint François de Sales. Essais de littérature spirituelle comparée, Paris 1958.
- T o m a s z à K e m p i s, O naśladowaniu Jezusa Chrystusa, tłum. A. Kamińska, Warszawa 1981.
- T r o c h u F., S. François de Sales (1567- 1622), t. I. *La vocation – Le sacerdoce*, Paris 1955.
- V i l l e r M., Nicodème l'Hagiorite et ses emprunts a la littérature spirituelle occidentale. Le combat spirituel et les Exercices de S. Ignace dans l'Eglise byzantine, „Revue d'Ascetique et Mystique” 5(1924), s. 174-177.
- V a u c h e z A., Duchowość średniowiecza, tłum. H. Zarębska, Gdańsk 1996.

L'INFLUSSO DEL *COMBATTIMENTO SPIRITUALE*  
DEL LORENZO SCUPOLI  
SULLA DOTTRINA SPIRITUALE DI SAN FRANCESCO DI SALES

S o m m a r i o

Sulla base di certi dati storici si può ammettere – con alcuni autori spirituali – come molto probabile l'incontro del Francesco di Sales con Lorenzo Scupoli nel 1590. L'influsso dell'opuscolo del Teatino italiano sulla dottrina spirituale del vescovo di Ginevra è stato presentato in questo articolo su due piani: della concezione della perfezione cristiana e quello della tattica del combattimento spirituale. Quest'ultima, che è stata elaborata dallo Scupoli secondo i cosiddetti quattro tipi di arma (la sfiducia verso se stesso, la fiducia in Dio, gli esercizi spirituali, la preghiera) è stata esposta qui proprio in questi quattro elementi. L'autore ha constatato una grande somiglianza di pensiero tra due Autori. Essa è più facile a scoprire nelle „Conversazioni spirituali”, i più molteplici elementi paralleli in riguardo del pensiero di Scupoli sono stati indicati nella „Filotea”

*Riassunto dal p. Stanisław T. Zarzycki SAC*

**Słowa kluczowe:** uzasadnienie historyczne, doskonałość chrześcijańska, uzasadnienie merytoryczne, cztery rodzaje „broni” duchowej.

**Key words:** historical reason, christian perfection, essential reason, four kinds of spiritual „arm”