

Marcin Godawa

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

Wizja człowieka aktywnego w Akademii pobożności Mikołaja z Mościsk (1559–1632)

Jedną z najistotniejszych kwestii spornych między reformacją a katolicyzmem stał się problem pojmowania ludzkiej wolności oraz znaczenia dobrych uczynków jako jej praktycznej konsekwencji. Marcin Luter, odnosząc się zwłaszcza do stanowiska prezentowanego przez Erazma z Rotterdamu, zakwestionował istnienie wolnej woli człowieka w odniesieniu do spraw nadprzyrodzonych, traktując go jedynie jako bierny przedmiot działania Boga lub Szatana, który, jeśli już wypełnia dobre czyny, to tylko te przygotowane uprzednio przez Boga i dlatego nie może pokładać w nich żadnej ufności czy też oczekiwać za nie zapłaty. Teologia Kalwina, formułując doktrynę o predestynacji, zaostrzyła jeszcze tę ocenę, wykluczając zupełnie współpracę człowieka z Bogiem. Wszelkie próby przypisania ludzkim uczynom jakiegokolwiek religijnej wartości są niedopuszczalne, gdyż godzą w pojęcie Jego transcendencji. Uczynki mogą jedynie pełnić funkcję informacyjną jako znak Bożego wybrania, lecz nie sprawczą jako ludzki wkład w zbawienie.

Odpowiedź Kościoła katolickiego na te tezy została zawarta w nauczaniu Soboru Trydenckiego. Ojcowie przypomnieli naukę

o człowieku jako istocie wolnej także po grzechu pierworodnym - może on przez pełnienie dobrych uczynków i związaną z nimi zapłatę wpływać realnie na swoje zbawienie. Usprawiedliwienie pojmowane jako odpuszczenie grzechów i uświęcenie człowieka dokonuje się poprzez współpracę z łaską z zachowaniem roli takich elementów jak asceza, rozwój cnót czy spełnianie przykazań. Odrzucając koncepcję *sola fides*, ojcowie podkreślili konieczność harmonijnej troski o wszystkie cnoty wlane. W ten sposób człowiek został ujęty optymistycznie jako istota zdolna do dokonywania ważnych dzieł o znaczeniu nadprzyrodzonym¹.

Kontynuacją nauczania trydenckiego na gruncie polskim stały się rozmaite dzieła teologiczne, w których pisarze formułowali programy życia ascetycznego, nie unikając trudnych wyzwań. W pierwszej połowie XVII wieku ruch reformy katolickiej, zwany kontrreformacją, po przejęciu inicjatywy we wzajemnym sporze uzyskał taką przewagę, że mógł zapewnić względnie spokojny rozwój katolickiego życia duchowego, bez konieczności tak wielkich działań apologetycznych, jak to było wcześniej. Okres ten sprzyjał zatem rozwojowi teologii ascetycznej i mistycznej, jak również praktykowaniu głoszonych zasad. Realizowano założenia trydenckiej reformy oraz umacniano jej owoce w postaci poprawy pracy duszpasterskiej. W zakresie ascetyki przeprowadzono reformę w zgromadzeniach zakonnych²; ukazało się też kilka ważnych dzieł. Ważne w tym względzie pozostają osiągnięcia Mikołaja Łęczyckiego, nawróconego z kalwinizmu jezuita, który przedstawił rozbudowaną koncepcję ascezy³, czy też pisma Adama Opatowiusza, krakowskiego teologa i kapelana klary-

¹ Problematyka ta została przedstawiona w: M. Godawa, *Kwestia dobrych uczynków w sporze reformacji i katolicyzmu*, „Polonia Sacra” 22/66(2008), s. 141-162 (dalej cytowany jako *Kwestia dobrych uczynków...*). Niniejszy artykuł stanowi kontynuację tamtych rozważań w odniesieniu do rzeczywistości polskiej. Tam też należy poszukiwać odnośnych bliższych danych bibliograficznych.

² Warto wspomnieć choćby o reformie benedyktynek z Chełmna dokonanej przez Magdalenę Mortęską.

³ Na temat Łęczyckiego i bibliografii zob. J. Misiurek, *Mikołaja Łęczyckiego SJ (zm. 1653) wizja życia duchowego*, [w:] tegoż, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1: w. X-XVII, Lublin 1994, s. 201-215.

sek z kościoła pw. św. Andrzeja, pt. *Fascykuł nabożeństwa różnego*⁴ oraz *Posel zbawienia panien zakonnych*⁵.

Szczególnie interesująca jest *Akademia pobożności* Mikołaja z Mościsk, wydana w Krakowie w 1628 roku⁶. Na jej korzyść może przemawiać fakt, że jest owocem duchowości dominikańskiej, stojącej na tak wysokim poziomie, że nie wymagała zasadniczej reformy⁷. Jest to pierwszy w Polsce⁸, obszerny traktat teologii ascetycznej, poruszający też zagadnienia mistyki i teologii moralnej. Z tego powodu może zostać potraktowany jako wyraz polskiej świadomości teologicznej mający z założenia wpływ na formację tak duchownych, jak i świeckich⁹. Prezentacja nauczania polskiego teologa obejmuje tu kwestię wolności w zakresie fundamentalnej ascezy oraz bardziej zaawansowanego życia polegającego na rozwoju cnót, co w przybliżeniu odpowiada drodze oczyszczenia, a następnie oświecenia i zjednoczenia z Bogiem. W celu poszerzenia perspektywy ukazane też zostanie nieco późniejsze, odmienne, rozbudowane ujęcie ilościowego znaczenia aktów cnót reprezentowane przez Kaspra Drużbickiego SI (1590–1662).

⁴ Adam Opatowiusz, *Fascykuł nabożeństwa różnego panien zakonu św. Klary... przy kościele św. Andrzeja w Krakowie...*, Kraków 1633.

⁵ Tegoż, *Posel zbawienia panien zakonnych klasztoru św. Andrzeja adwentowe nabożeństwa podawający...*, Kraków 1644.

⁶ *Akademia Pobożności z przydatkiem nie tylko zakonnym osobom do doskonałości potrzebna, ale i świeckim do zbawienia bardzo przygodna, rozdzielona na pięć classes abo szkół, jako pokaże registr tu położony*, Kraków 1628 [dalej: *Akademia pobożności*, przy czym ze względu na osobną numerację ostatniej części dzieła w odpowiednim miejscu zaznaczono to określeniem: *Piąta classis theologiczna*]. Tytuł drugiej części: „Żołnierska Szkoła” zawiera odniesienie do ujmowania życia duchowego jako walki, co pojawia się także wielokrotnie w tekście dzieła np. gdy Chrystus nazwany jest Hetmanem, potykającym się na krzyżu „do krwi i gardła”, a chrześcijanin – Jego wiernym żołnierzem” (*Akademia pobożności*, s. 351. Por. s. 138, 191, 236 i inne).

⁷ Zob. J. Małecki, *Życie religijne Krakowa w XVI wieku*, [w:] *Pięćset pięćdziesiąt lat obecności oo. Bernardynów w Polsce (1453–2003)*, red. W. Murawiec, D. Muskus, Kalwaria Zebrzydowska 2006, s. 43–44.

⁸ Zob. J. Misiurek, *Mikołaja z Mościsk OP (zm. 1632) poglądy na życie duchowe*, [w:] tegoż, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej...*, s. 329.

⁹ Por. pełny tytuł *Akademii pobożności* w przypisie 6. O znaczeniu książki może świadczyć fakt jej późniejszego wydania w 1722 r. w Częstochowie.

Wolność w dziele ascezy

Autor *Akademii pobożności* traktuje kwestię wolności jako fundamentalną dla opisu ludzkiego działania w jego szczegółowych aspektach. Wobec pytania o możliwość wyboru Boga przez człowieka, będącego przedmiotem sporu między Erazmem a Lutrem, Mikołaj z Mościsk wraz z nauką trydencką uznaje, że człowiek może „usprawiedliwionym być sprawą Bożą, a usiłowaniem swym”¹⁰. Podobnie ujmuje relację między nim a Bogiem, pisząc: „...w tobie [człowieku] jest moc związanie i rozwiązanie samego siebie... za pomocą Bożą”¹¹. Podmiotowość ludzkiego działania w zakresie własnego zbawienia nie ulega zatem wątpliwości. Świadczą o tym także bardziej szczegółowe kwestie, jak przyzwolenie na grzech, które autor rozumie jako wyraźne, zauważalne odrzucenie cnoty i „akt woli naszej, którym wyraźnie chcę grzechu”¹², co zakłada działanie ludzkiej woli jako istotny składnik.

W swojej koncepcji żywota duchownego autor wyróżnia dwa aspekty: intensywne życie modlitwy po odsunięciu się od świata oraz aktywność człowieka: „...jest tedy ten żywot duchowny ustawiczna zabawa około wykonania dobrych uczynków, którymi Panu Bogu dla niego samego służymy, w cnotach i świątobliwości postępujemy i błogosławiony żywot, do którego jesteśmy stworzeni, sobie zasługujemy”¹³. Wyraźnej deklaracji o roli dobrych uczynków towarzyszą tu jeszcze inne elementy aktywnego życia, jak postęp w cnotach, a zwłaszcza podwójna perspektywa celu. Chwała Boga łączy się z zasługą zdobywaną przez człowieka, obejmującą życie wieczne, co przywołuje zasadę Soboru Trydenckiego, zgodnie z którą Bóg pozostawia człowiekowi możliwość zasługi¹⁴. Stopień nagrody jest pro-

¹⁰ *Akademia pobożności*, s. 111.

¹¹ Tamże, s. 108.

¹² Tamże, s. 217. Na innym miejscu autor łączy tę decyzję z działaniem rozumu widząc w tym element wyraźnego działania człowieka: „Trzeci stopień, kiedy rozum czując pokusę abo poduszczenie do złego, żadnym sposobem się nie sprzeciwia, ale jawnie zezwala...” (*Akademia pobożności*, s. 191).

¹³ Tamże, s. 2.

¹⁴ Por. Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. XVI, [w:] *Breviarium Fidei*, rozdz. VI, nr 75 (dalej cytowany jako *Dekret o usprawiedliwieniu*).

porcjonalny do wkładu człowieka, gdyż „wedle wielkości bólów będą się mierzyć pociechy”¹⁵. Jednocześnie zaś służenie Bogu ma wynikać z czystych pobudek, tj. dla Niego samego, a tym samym odsunięty zostaje zarzut interesownego działania na wzór handlu przedstawiany katolikom¹⁶.

Rozwijając ideał żywota „pracowitego”, tj. czynnego, Mikołaj z Mościsk stawia przed nim jako szczegółowy cel poprawę życia, zaś jako środki proponuje uczynki miłosierdzia względem duszy i ciała, akcentując szczególnie znaczenie spełniania obowiązków zakonnych z właściwą intencją, tzn. „za pędem miłości Bożej a poruszeniem posłuszeństwa” Ta kwestia dyspozycji człowieka jako podmiotu oraz jego zaangażowania w swe działanie traktowana jest jako kluczowa dla zdobycia nagrody. Autor pisze o czynach zasługujących, których warunkami są: odpowiedni cel („do przystojnego końca nakierowane”), właściwe okoliczności, a także trwanie w łasce uświęcającej¹⁷ W dalszej kolejności każe zwrócić uwagę na przyczynę moralnej dobroci tych czynów, ich zasługujący charakter oraz pełną doskonałość („udatność”). Źródłem dobroci aktów jest najpierw ich natura, a następnie okoliczności, które mogą zarówno „naprawić”, jak też i „zepsować rzecz z natury samej dobrą”¹⁸. Co do nabycia zasługującego charakteru „trzeba, aby [uczynki] się od Boga poczynąły, z Bogiem odprawowały, do Boga, jako do cylu zmierzały” Oznacza to zerwanie z grzechem ciężkim oraz wzbudzenie odpowiedniej intencji, szczególnie na początku dnia, aby wszystkie sprawy ofiarować Panu Bogu. Dla doskonałości czynu wymaganych jest sześć warunków: osobista doskonałość¹⁹, właściwa intencja, poprzedzenie modlitwą,

¹⁵ *Akademia pobożności*, s. 278.

¹⁶ Dobrych czynów nie należy spełniać ani dla chwały ludzkiej, ani dla „łaski przełożonych”, ale dla „samej chwały Bożej” (por. *Akademia pobożności*, s. 42).

¹⁷ Zob. *Akademia pobożności*, s. 39. Mikołaj z Mościsk nie używa tutaj tego terminu, pisze za to równoznacznie o łasce Bożej, która jest przeciwieństwem grzechu ciężkiego.

¹⁸ *Akademia pobożności*, s. 39. Konkretnie autor zwraca uwagę na tożsamość działającego, właściwą miarę i miejsce, przydatność czynu jako środka do celu, motywację, odpowiedni sposób i czas.

¹⁹ Por. „... aby ty sam, robotniku i robotnico, koniecznie byłeś albo doskonały, albo przynajmniej nie nazbyt niedoskonały. Piórkiem źle utemperowanym szpetnie pisze i najlepszy pisarz” (*Akademia pobożności*, s. 41).

czuwanie w trakcie, by odrzucać pokusy, opanowanie namiętności za pomocą rozumu i cnót oraz dostosowanie zadań do własnych możliwości²⁰. Odpowiednia postawa wewnętrzna podmiotu pociąga za sobą nie tylko wzrost zasługi, ale także dalszej Bożej pomocy²¹.

Wymienione zasady ukazują, że postępowanie człowieka jest współpracą z Bogiem, w której obok obiektywnych, boskich warunków liczy się także wewnętrzna dyspozycja podmiotu. Do fundamentalnych założeń należy również teza o wolnej woli człowieka i jego zdolności do czynienia dobra w sensie nadprzyrodzonym, gdyż to od samego człowieka, jego decyzji i wysiłku zależy i jakość współpracy z Bogiem, i związana z nią zasługa. Jednocześnie na płaszczyźnie psychologicznej osiągnana jest tu spójność przeżycia, ponieważ po odpuszczeniu grzechów i przyjęciu właściwej intencji, podejmując dobry czyn, nie należy martwić się o nic, „ale puściwszy to na wolą Bożą, uspokoić się na umyśle”, bo „intencja dobra czyni czysty umysł, a ten pokój wewnętrzny przynosi”²². W ten sposób możliwa jest harmonia inna od luterańskiej, gdzie nie było mowy o odpuszczeniu grzechów, ale o przykryciu ich zasługami Chrystusa²³, a także od kalwińskiej, uwarunkowanej nauką o predestynacji, a zatem o ciężącym na człowieku wyroku²⁴. W nauce katolickiej, w odróżnieniu od twierdzeń o wyłącznym działaniu Boga lub Szatana w zakresie moralnym²⁵, to człowiek jest autentycznym podmiotem działania, który przeżywa je jako radosne i pełne pokoju.

Z drugiej strony autor *Akademii pobożności* nie ukrywa trudności, pisząc np. o pokonywaniu gniewu. Jednak także tutaj wyraźnie deklaruje wolność człowieka i przypisuje mu zdolność kierowania swoim postępowaniem aż do przeciwstawienia się złu, tak że na pokusę może skutecznie odpowiedzieć: „Nieprzyjaciel chciał zaszkodzić, ale nic nie zaszkodził, gdyż ja to sobie lekce ważę i tak, kiedy ja

²⁰ Zob. *Akademia pobożności*, s. 41–43.

²¹ Por. „...a przydając na umyśle taką intencją, urośnieć większa zasługa i dostaniesz większych sił na sporządzenie umysłu” (*Akademia pobożności*, s. 350).

²² *Akademia pobożności*, s. 42.

²³ Por. *Kwestia dobrych uczynków...*, s. 145.

²⁴ Por. tamże, s. 152–153.

²⁵ Por. tamże, s. 147, 153.

tego nie będę przed się brał, nic mi nieprzyjacieli nie uczyni”²⁶. Rzecz jasna, takie działanie uwarunkowane jest łaską Bożą²⁷, co wiąże się ze sposobem pojmowania Bożej obecności. Lutrowy obraz Boga kierującego człowiekiem jak jeździec zwierzęciem pociągowym²⁸ zawiera ideę trwałego oddzielenia obydwu bytów. Także teologia Kalwina zbudowana jest na niepokonalnym dystansie²⁹. Tymczasem Mikołaj z Mościsk pisze: „A Bóg przez łaskę w duszy mieszkając jest dusza duszy naszej”³⁰, wyznaczając tym samym perspektywę wewnętrznego zjednoczenia oraz upodobnienia człowieka do Boga, dokonanego dzięki łasce. W sposób pośredni, acz rzeczywisty, zakłada to istotną dobroć natury ludzkiej.

Ze strony tejsze natury szczególny udział w zjednoczeniu z Bogiem biorą władze duszy: rozum i wola. Zjednoczenie z Bogiem ma charakter trójstopniowy: fundamentem jest praca rozumu, który poznaje wielkość Boga, marność świata i zło grzechu; drugim etapem jest pobudzenie afektów, przez co rozumieć należy aktywizację uczuciowo-wolitywną; trzecia część oznacza szczególne zaangażowanie woli, ale już jako siły zastosowanej do naśladowania cnót Chrystusa. Wola, pozostając uzależnioną od uprzedniego poznania rozumowego, nie może poprzestać tylko na wewnętrznym uniesieniu, czyli na drugim etapie, ale musi koniecznie znaleźć swe dopełnienie w realnym zjednoczeniu: „...na tym świecie wiadomość wiedzie do miłości, a miłość do pragnienia, pragnienie do szukania rzeczy pożądanej... do złączenia się z nią”³¹. Wyjaśniając to działanie Mikołaj z Mościsk zwraca uwagę na pełną zgodę woli człowieka z wolą Boga co do przedmiotu i sposobu działania, tj. wykonywania tego wszystkiego, czego Bóg chce z ochotą. Owo „chętnie znoszenie”

²⁶ *Akademia pobożności*, s. 165.

²⁷ Por. o Judzie Machabeuszu: „...zaraz mężnie się z nieprzyjaciółmi potkał i za pomocą Bożą zwyciężył (*Akademia pobożności*, s. 111–112). Na innym miejscu autor przypomina, że człowiek zawsze w życiu może liczyć na łaskę i od niego zależy jej wykorzystanie: „Dobądź sił i porwi się, roztargni związki twoje... za pomocą Bożą, na której nie zejdziesz, gdy się o nią pilno starać będziemy” (tamże, s. 108).

²⁸ Por. *Kwestia dobrych uczynków...*, s. 147.

²⁹ Por. tamże, s. 152–153.

³⁰ *Akademia pobożności*, s. 106.

³¹ Tamże, s. 78.

wyroków woli Bożej oznacza więc pełne utożsamienie się z nią na płaszczyźnie osobistego przeżycia i wskazuje na działanie darów Ducha Świętego. Następnie autor podkreśla „stateczność”, tj. trwałość oraz intensywność aktu. W procesie naśladowania człowiek powinien przenieść doskonałości i cnoty Boskie w swe życie wewnętrzne, aby osiągnąć miłość Boga i bliźniego wyrażającą się np. w miłości nieprzyjaciół³². Powyższy opis wyraża zatem trzy aspekty działania wolnej woli człowieka: jej zgodność z wolą Boga, uczuciowe dopełnienie³³ oraz skuteczność.

Obszarem działania woli jest najpierw dzieło umartwienia, a potem rozwijanie cnót pod wpływem darów Ducha Świętego. W pierwszej części należy za autorem podkreślić znaczenie spowiedzi, gdyż w niej ma miejsce współpraca woli z łaską np. w obudzeniu skruchy niedoskonałej lub doskonałej oraz w postanowieniu poprawy. Zaangażowanie człowieka dokonuje się w obrębie warunków ustanowionych przez Kościół i prowadzi do uzyskania owoców w postaci rozgrzeszenia czy zamiany kary wiecznej na doczesną³⁴. Sakrament traktowany jest jako szczególny obszar pracy człowieka nad swoim zbawieniem przy fundamentalnym udziale łaski.

W dziedzinie umartwienia zasadnicza rola woli ujawnia się szczególnie w walce z nałogami ze względu na zagrożenia, jakie ze sobą niosą. Człowiek powinien ich nienawidzić, ustawicznie modlić się o ich przewyciężenie a także wypełniać swój czas dobrymi czynami, jak czytanie, pisanie, rozmyślanie czy śpiewanie, zgodnie z warunkami swego stanu. W imię roztropności powinien unikać okazji do grzechów, a gdy się już pojawiają, reagować natychmiastowo i stanowczo poprzez zastosowanie elementów przeciwstawnych, znane w teologii jako zasada *agere contra*: „Na te złe nałogi natrzeć aktami abo sprawami cnót im przeciwnych, tak wewnątrz jako

³² Zob. tamże, s. 79.

³³ Wolitywne i uczuciowe zaangażowanie jest u Mikołaja z Mościsk istotą kontemplacji: „...pałamy ogniem miłości Bożej, mało co abo nic nie używając rozumu, ale jakoby tylko samej woli, w której wielki afekt gore ku Bogu” (*Akademia pobożności*, s. 85).

³⁴ Zob. tamże, s. 111–125.

zwierzchnie”³⁵. Autor proponuje najczęściej zachowania zupełnie uzasadnione, jak np. unikanie stanowisk czy uznania jako formę walki z pychą³⁶, niekiedy jednak jego polecenia mają charakter bardzo drobiazgowy, gdy zakazuje zakładania nogi na nogę³⁷, czy dziwny, gdy namawia do dobrowolnego wążania substancji o przykrym zapachu³⁸.

Przejęty za św. Bonawenturą³⁹ porządek umartwienia prowadzi zaangażowanie człowieka od opanowania zmysłów i moryfikację ciała poprzez umartwienie języka i namiętności, a także zmysłów wewnętrznych, jak wyobraźnia czy rozumowanie do wewnętrznych przestrzeni natury, zwłaszcza zaś do opanowania rozumu spekulatywnego i praktycznego poprzez ufne przyjmowanie prawdy i wymagań życia wspólnego jako zasady postępowania oraz do wykozerzenia miłości własnej poprzez odniesienie do Boga wszystkich spraw, a wreszcie do umartwienia woli na wzór Chrystusa⁴⁰. Ostatni postulat jest o tyle istotny, że pełnienie swej woli („swawola”) stanowić ma – za św. Bernardem – istotę kary piekielnej⁴¹. Ciężar podejmowanych doświadczeń, przyrównany do życia Chrystusa, wzmagają się w miarę postępu na drodze zjednoczenia z Bogiem, gdyż zadaniem początkujących jest opanowanie ciała, postępujących – panowanie nad afektami, natomiast od doskonałych wymaga się pełnej dyspozycji w formie gotowości na prześladowania. Skutki tych działań człowieka posiadają znaczenie nadprzyrodzone, ponieważ umniejszają grzechy i kary za nie, zwalczają nałogi i zwyciężają pokusy, nabywają cnoty i są środkiem zdobycia doskonałości⁴². W ten sposób raz jeszcze zostało podkreślone, że uświęcenie i wpływ na przyszłą zapłatę zależy od głębi zaangażowania człowieka.

³⁵ Tamże, s. 139.

³⁶ Zob. tamże, s. 146.

³⁷ Zob. tamże, s. 271.

³⁸ Zob. tamże, s. 259.

³⁹ Zob. tamże, s. 243.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 236–340.

⁴¹ Zob. tamże, s. 327. Sformułowanie „w piekle nie gore nic tylko swawola, którą zniozszy, piekła nie będzie” może przypominać luterzańskie nauczanie o złej woli, trzeba jednak zauważyć, że istotą „swawoli” jest własne, wolne działanie człowieka.

⁴² Zob. tamże, s. 239.

Wolność w życiu cnót i darów

W dziedzinie wyższego życia duchowego podjęcie umartwienia związane jest na płaszczyźnie władz duszy z doświadczeniem opisywanym w mistyce jako ciemność czy noc. Zgodnie z wolą Boga człowiek zostaje nieraz postawiony wobec perspektywy przeżywania oschłości („suchości na sercu”, „niesmaku na modlitwie”), opuszczenia czy zapomnienia. W przeciwieństwie do ujęć sugerujących zgodność subiektywnego przeżywania z teologiczną wartością czynu, tj. radosnego spełniania dobra⁴³, doświadczenie braku odczuwania obecności Boga zawiera w sobie rozbieżność tych dwu wymiarów, a także nakaz działania wbrew osobistym odczuciom: „Ale i to, jeśli bez twej winy jest, trzeba, jeśli nie wesoło, przynajmniej cierpliwie znosić, puszczając się na wolą Bożą i z nią się zgadzając”⁴⁴. Czynem człowieka w tej sytuacji staje się głównie wewnętrzny akt okazania zaufania Bogu i cierpliwości. Podobną postawę powinien on zająć, gdy zostaje poddany atakowi pokus szatańskich. Autor widzi tu okazję do pomnażania dobrych uczynków⁴⁵. Wszystkie te wysiłki, niezależnie od ich stopnia trudności, podejmowane są w perspektywie Bożej Opatrzności, gdyż Bóg „mile się przypatruje, jako wojujesz i pracom twym chętnie nagrodę gotuje” Ta zaś obecność uzdalnia człowieka do przekroczenia dzięki łasce własnych ograniczeń, co na planie przeżyciowym ujawnia się jako doświadczenie radości w cierpieniu, potwierdzone przykładem świętych Andrzeja czy Wawrzyńca⁴⁶. O ile więc na planie przeżyciowym nauka luterańska pozbawiała człowieka własnych powodów do radości, teologia katolicka nie tylko taką możliwość dopuszcza, ale również głosi inną jej formę, osią-

⁴³ Por. przypis 22.

⁴⁴ *Akademia pobożności*, s. 349.

⁴⁵ Zob. tamże.

⁴⁶ Zob. tamże, s. 352. Por. także słowa przypisywane Arnulfowi, uczniowi św. Bernarda: „...wielki ból, który cierpię, tak mi smakuje i słodki jest dla pewności, którą mam o zbawieniu mym, żebym za stokrotne tego świata dobra nie frymarczył” (*Akademia pobożności*, s. 357). Pewność o zbawieniu łączona jest w tym tekście z przeżyciem mistycznym i twierdzeniem, że mówił przez niego Duch Święty (tamże, s. 358), stąd nie narusza ono nauki Kościoła na temat pewności zbawienia, dopuszczającej taki przypadek (por. *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. XII).

ganą przez zasługującą współpracę ze szczególnym działaniem łaski w sytuacji cierpienia.

Znaczenie dobrych uczynków ukazywane jest przez Mikołaja z Mościsk konsekwentnie także w nauce o cnotach, które są tak koniecznym następstwem umartwień, jak zasiewanie ziarna wieńczy uprzednie przygotowanie roli. Nie odwołując się wprost do nauki Lutra, autor potwierdza wyraźnie naukę Tridentinum na temat konieczności do zbawienia nie tylko wiary, ale także nadziei i miłości⁴⁷, dodając jeszcze spełnianie aktów innych cnót, jak np. pokory. Usiłowanie poprzestania na wierze jest złudne i cechuje religijnego „prostaka”, gdyż należy jeszcze „starać się dobrymi sprawami udać i zalecić [Bogu]”⁴⁸.

Jakkolwiek praktykowanie cnót jest trudną pracą, nie należy zrażać się żadnymi przeszkodami, gdyż jego fundamentem jest Boża pomoc udzielana w postaci cnót wlanych, darów Ducha Świętego i innych łask⁴⁹. W ten sposób, wbrew stanowisku Kalwina⁵⁰, Mikołaj z Mościsk potwierdza znaczenie cnót i darów dla postępowania człowieka, wskazując na nadane mu w ten sposób nowe możliwości działania, podobne do posługiwania się wiosłami i żaglami w trakcie rejsu. W kontekście kontemplacji wyjaśnia szerzej znaczenie darów w życiu duchowym, uznając, że swymi skutkami przewyższają one działanie cnót. Dar mądrości wnosi do umysłu światło większe od wiary jak pochodnia daje go więcej niż świeca⁵¹, co pozwala człowiekowi w sposób jasny i pełen smaku widzieć rzeczy Boże, które następnie dzięki darowi rozumu rozważa i wprowadza w głąb swego życia. Dar rady („porady”) pomaga chętnie przyjmować Boże natchnienia, nawet jeśli dotyczą rzeczy trudnych. W tym miejscu autor przypomina tradycyjną tezę, która głosi, że dary przygotowują duszę do ohotnego podejmowania natchnień Boga⁵². Dar męstwa

⁴⁷ Por. *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. VII.

⁴⁸ *Akademia pobożności*, s. 353–354.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 355.

⁵⁰ Por. *Kwestia dobrych uczynków...*, s. 153.

⁵¹ Zob. *Akademia pobożności, Piąta classis theologiczna*, s. 61.

⁵² Zob. tamże, s. 61–62. Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, Ząbki 2000, s. 136–137. Mikołaj z Mościsk opisując natchnienia czyni to w sposób obrazowy: „... co mu do ucha serca podszepece Bóg” W interesującej formie pisze też o konieczności

(„mocności”) udzielany jest dla męznego znoszenia przeciwności, a także doświadczeń mistycznych, trudnych pomimo ich zachwycającego charakteru oraz dla przedkładania woli Bożej ponad wszelkie emocjonalnie pozytywne przeżycia. Postulat ten świadczy zresztą o przewadze obiektywnych elementów duchowości nad ich psychologiczną treścią⁵³. Celem daru umiejętności jest pomoc w pojmowaniu prawd wiary w analogii do rzeczywistości stworzonej, a także we właściwym rozumieniu każdej z cnót, jej doskonałości i aktów⁵⁴. Owocem działania daru pobożności („pobożeństwa”) jest silne pobudzenie woli do służenia Bogu i świadczenia miłości bliźnim, natomiast dar bojaźni Bożej kształtuje w człowieku bojaźń synowską, która jest cechą miłości doskonałej⁵⁵. Obok darów wspomniane są też inne, nadzwyczajne łaski *gratis datae* („upominki od Boga darmo dane”), będące udziałem świętych Pawła czy Jana, i ze względu na swój nadzwyczajny charakter niezalecane zwykłym chrześcijanom⁵⁶.

Nagrodą za wytrwałe pełnienie cnót jest przede wszystkim zbawienie wieczne, ale także dobra doczesne, które na podstawie ewangelicznego tekstu autor interpretuje w sensie węższym jako dobra duchowe: „bogactwa i uciechy duchowne”, przeciwstawione szczęściu tego świata⁵⁷. Taka koncepcja nagrody wynika z Bożej woli, gdyż „na to nam Pan Bóg tego żywota pozwolił, abyśmy na cnoty się zdobywając, błogosławieństwa dostali”⁵⁸. *Akademia pobożności* zawiera bogaty katalog cnót, od teologicznych po moralne („obyczajowe”), ich charakterystykę oraz wykaz właściwych im środków. Szczególne znaczenie posiadają jednak cnoty boskie.

skupienia: „Trzeba nam barzo z sobą i w sobie żyć, żebyśmy takie ciche mowy usłyszeli” (*Akademia pobożności, Piąta classis theologiczna*, s. 61–62).

⁵³ Zob. tamże, s. 62.

⁵⁴ Zob. tamże.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 63.

⁵⁶ Zob. tamże, s. 64.

⁵⁷ Zob. *Akademia pobożności*, s. 355. Tekst ewangeliczny nie wyraża tak wielkiej opozycji elementów duchowych wobec materialnych, skoro dopuszcza otrzymanie w nagrodę „stokroć więcej teraz, w tym czasie domów..., pól” (Mk 10, 30. Cytat wg *Biblii Tysiąclecia*, wyd. IV, Poznań 1996).

⁵⁸ Tamże, s. 355.

Wiara zajmuje pierwsze miejsce w porządku zbawienia jako udzielony przez Boga typ poznania, który prowadzi do przemiany sposobu życia i miłowania Go. Istotą tej cnoty jest przyjęcie w posłuszeństwie Bożego objawienia głoszonego przez Kościół na podstawie przekonania o nieomyślności Boga, czyli ze względu na Niego samego. Zadaniem człowieka staje się troska o jej rozwój poprzez medytację nad biblijnym przekazem i życiem Kościoła, unikanie rzeczy szkodliwych, a także głoszenie jej i wyznawanie⁵⁹.

W porządku postępowania człowieka ku Bogu następne miejsce zajmuje nadzieja, która pozwala zachować ufność w dostąpieniu dóbr poznanych dzięki wierze. Biblijnym fundamentem są w ujęciu Mikołaja z Mościsk dane ukazujące cudowne interwencje Boga w obronie wybranych ludzi, a także słowa Chrystusa oraz wygląd Jego postaci na krzyżu. Autor przypomina o hojnej zapłacie dawanej przez Boga w zamian za okazanie Mu ufności. Akty nadziei dotyczą możliwości zdobycia przez człowieka w oparciu o zasługi Chrystusa chwały nieba oraz pewności otrzymania dostatecznej pomocy w drodze ku niemu. Wzywając Boga, nikt nie powinien zrażać się rzekomym niewysłuchaniem swej modlitwy przez Boga, ale trwać przy Nim wiernie⁶⁰.

Podobnie jak w wypadku wiary, także motywem miłości jest sam Bóg: „Miłość Boża jest to cnota, którą Boga miłujemy, nie dla bojaźni karania ani dla nadzieje zapłaty, ale tylko dla niego samego i dla jego dobroci, a że z każdej miary tego godzien”⁶¹. Człowiek powinien oddzielić miłość Boga „dla Jego dobroci” od innych przyczyn jak bojaźń czy „nadzieja zapłaty”. Tekst świadczy o względnym charakterze „zapłaty” za dobre uczynki, która jest z jednej strony nie tylko uznawana, ale i głoszona przez teologię katolicką wbrew stanowisku Lutra, z drugiej strony jednak nie może stać się zasadą miłości, gdyż ta ma pozostać w swej istocie bezinteresowna. Autor wynosi miłość ponad obszar teologii, w którym funkcjonuje pojęcie nagrody za czyny, jak np. w wypadku nadziei. Nie znaczy to jednak, jakoby akty miłości pozbawione zostały zasługi. Traktując cierpli-

⁵⁹ Zob. tamże, s. 358–360.

⁶⁰ Zob. tamże, s. 360–364.

⁶¹ Tamże, s. 365.

wość w ucisku jako przejaw miłości Boga, krakowski dominikanin nie tylko wskazuje raz jeszcze na związek cnót⁶², ale wspomina o „rozmnożeniu zasług”⁶³. Sama miłość Boga ze względu na Niego samego, a wszystkiego innego ze względu na Boga⁶⁴ jest także miarą zapłaty w niebie, gdyż szczęście wieczne jest proporcjonalne do miłości okazanej na ziemi⁶⁵. Spełnianie miłości ma polegać m.in. na łączeniu się z Bogiem przez pragnienie, życzeniu Mu wszelkiego dobra, oderwaniu od grzechu, radosnym spełnianiu Jego woli nie tylko w zakresie przykazań, ale także rad („porady Chrystusowe”) i natchnień, czyli na bardziej zaawansowanym obszarze życia religijnego, należącym do teologii duchowości⁶⁶.

W spełnianiu cnót obok fundamentalnej roli łaski ważne okazuje się wykonywanie odpowiednich aktów, które autor przy każdej cnotce wylicza. Ich zaniechanie staje się przyczyną braku postępu w życiu duchowym⁶⁷. Także inne środki pomnożenia cnót wskazują na znaczenie konkretnego i intensywnego zaangażowania człowieka. Oto bowiem modlitwa nazwana jest czynnością, przez którą „gwałt” czynimy Bogu, „nie orężem, ale pragnieniem, wzdychaniem, łzami i płaczem”⁶⁸. Wyraźnie więc przypisane jej zostaje znaczenie sprawcze, zapewniające wpływ na poziom rozwoju cnót, jakkolwiek pozostają one darem Bożym⁶⁹. Z kolei pragnienie cnót określane jest jako czynność wewnętrzna, której skutkami są: porzucenie zła, umocnienie dobrej dyspozycji i przysposobienie do otrzymania dalszej łaski. Jej wielkość zależy od stopnia pragnienia żywionego przez człowieka, stąd opierając się na nauce św. Augustyna, autor porównuje pragnienie cnoty do rozszerzenia ust duszy, by mogły zostać napełnio-

⁶² Komentarzem do owego połączenia miłości i cierpliwości, traktowanej przecież w dziele jako osobna cnota (zob. *Akademia pobożności*, s. 419) może być tekst: „Wszystkie cnoty są spięte jako ogniwa w łańcuchu: jedna drugiej potrzebuje, jedna bez drugiej niedołączną będzie” (tamże, s. 254).

⁶³ *Akademia pobożności*, s. 364–366.

⁶⁴ Zob. tamże, s. 365.

⁶⁵ Zob. tamże, s. 366.

⁶⁶ Zob. tamże, s. 366.

⁶⁷ Zob. tamże, s. 469–470.

⁶⁸ Tamże, s. 449.

⁶⁹ Zob. tamże. Autor ma tu na myśli cnoty wlane.

ne przez Boga⁷⁰. W zakresie środków podkreślone zostało jeszcze znaczenie dostosowania życia do obowiązków stanu w sprawach małych i wielkich⁷¹, a także postulat konkretnej pracy nad sobą wyrażającej się m.in. w przypominaniu sobie postanowień rano, w południe i wieczorem, dwukrotnym w ciągu dnia rachunku sumienia⁷² czy zastosowaniu metody liczenia aktów cnoty i upadku dla oceny postępu duchowego⁷³. Wszystkie powyższe elementy ukazują człowieka jako istotę obdarzoną dynamizmem, który znajduje wyraz w działaniu.

Szczególnym aspektem pojmowania sensu dobrych czynów przez teologię katolicką jest kwestia odpustów, której Mikołaj z Mościsk poświęcił jeden rozdział swego dzieła, przypominając szczegółowe przepisy z myślą o ludziach świeckich, którzy „długim nabożeństwem bawić się nie mogą”⁷⁴. Radzi im, aby po wzbudzeniu odpowiedniej intencji podjęli takie np. działania: „Jeśli dzwonią na pacierze, abo już dzwonią, pozdrów trzy razy Pannę Maryą, za co otrzymasz odpustu tysiąc zwolonego od papieża Leona Dziesiątego: na rok uczyni tysiąc lat... Potym iść do kościoła, a tam... na cześć i na chwałę Świętej Trójce odmówić nabożnie trzy pacierze i trzykroć pozdrowienie Panny Maryjej. Za co będzie pięćdziesiąt dni odpustu, mając przy sobie metallum z odpustami Urbana Ósmego: uczyni to na rok pięćdziesiąt lat... A słuchając Mszey i mając przy sobie tabliczkę pięci Świętych Kanonizowanych będziesz miał dziesięć lat odpustu. Mając też metallum św. Boromeusza przy słuchaniu Mszy i modląc się za wykorzenie heretyctwa, odpust trzeciej części karania”⁷⁵. Zaangażowanie człowieka objawia tutaj w szczególny sposób swój precyzyjny charakter, a cecha ta, wyrażona choćby w swoistej „matematyczności”, pozostaje charakterystycznym znakiem wizji życia duchowego preferowanej w odnowionej teologii potrydenckiej. Używanie liczb, których znaczenie w odniesieniu do rzeczywistości

⁷⁰ Zob. *Akademia pobożności*, s. 457.

⁷¹ Zob. tamże, s. 476.

⁷² Zob. tamże, s. 460–462.

⁷³ Zob. tamże, s. 464.

⁷⁴ Tamże, s. 564.

⁷⁵ Tamże, s. 565–566.

eschatologicznej budziłoby największe opory protestantów, oparte zostało na decyzjach Ojca Świętego, jest wyrazem wiary w jego kompetencje. Ukazuje ono także w wyrazisty sposób, jak wiele w kwestii zbawienia zależy od dobrej woli i konkretnej aktywności człowieka.

Drużbicki, czyli duchowość w liczbach

Teologiczne znaczenie dobrych uczynków ukazane w nauczaniu Kościoła zarówno na Soborze Trydenckim, jak też w dziełach teologii ascetycznej znalazło swą kontynuację w praktycznym postępowaniu ludzi. Epoka potrydencka, ujmując optymistycznie kwestię spełniania dobrych uczynków oraz przypominając o realnej możliwości kształtowania swego przyszłego życia, sprzyjała duchowej gorliwości wyrażanej w liczebnej intensywności aktów, daleko przekraczającej „minimalne” wymagania teologiczne. Szczególnie interesującym przedstawicielem tej tendencji polskiej duchowości jest jezuita Kasper Drużbicki (1590–1662), wybitny autor dzieł z zakresu duchowości tamtego czasu.

Prowadząc głębokie życie mistyczne, polegające m.in. na akcie poślubienia sobie Maryi jako Oblubienicy (8 grudnia 1626 r.) czy też całkowitego oddania się Bogu i poślubienia Mądrości Bożej (21 listopada 1632 r.), autor *Meta cordium Cor Iesu* formułował w wielu miejscach szczegółowe zalecenia ascetyczne, sam będąc, według świadectwa jego biografy, Daniela Pawłowskiego, niedościgłym przykładem ich wypełniania. Wizja postępowania chrześcijanina prezentowana przez ojca Drużbickiego ukazuje plastycznie i dobitnie znaczenie aktywności człowieka, dla której fundamentem jest przekonanie o wolnej woli i możliwości zdobywania zasług.

W kontekście rozważań na temat sztuki umierania polski jezuita podkreśla fundamentalne znaczenie łaski, wobec której inne pobożne uczynki stoją na dalszym planie⁷⁶, posiadając jednak swoją wielką wartość. W omówieniu codziennego przygotowania do „świętobli-

⁷⁶ Zob. K. Drużbicki, *Przygotowanie do szczęśliwej i świętobliwej śmierci przez wścieb- nego] x[iędza] Kaspra Drużbickiego Societatis Iesu opisane, [w:] Nauka dobrego i szczęśliwego umierania. Do pobożnego życia i ćwiczenia się w doskonałości chrześcijańskiej zachęcającymi dostatecznie objaśniona regułami...*, Kraków 1675, s. 145–146.

wej śmierci” autor pisze o aktach duchowych, takich jak oddawanie w czasie Mszy św. swojej śmierci śmierci Jezusa połączone z przyjmowaniem Komunii sakramentalnie lub duchowo i prośbą o „poświęcenie” śmiercią Jezusa i Maryi swojej przyszłej śmierci. Wyraża konieczność odmawiania innych modlitw o dobry koniec ziemskiego życia, odprawiania rachunku sumienia częściej niż dwa lub trzy razy dziennie, czyli ponad ówczesną normę oraz wspomnienia agonii Jezusa i boleści Maryi. Przywoływanie w modlitwie miłosierdzia Boskiego opisane zostało jako „obmywanie” jego duszy z grzechów i kar za nie w sprawiedliwości i miłosierdziu Boga, we krwi Jezusa i Jego zasługach, co łączy się ze wzmianką na temat teologii odpustów. Inną alegorią jest „kupowanie” dobrej śmierci przez człowieka u Boga. To ujęcie, odnosząc się do protestanckich zarzutów traktowania pobożności jako handlu, nie tylko nie wypiera się tego podobieństwa, ale wręcz je eksponuje, jednak w wyraźnym znaczeniu analogicznym, uzasadnionym strukturą alegorii, podczas gdy krytyka luterkańska wskazywała raczej na bardziej dosłowne rozumienie relacji do Boga jako handlu. W koncepcji Druźbickiego „pieniężni” są zatem rozmaite dobre uczynki z podkreśleniem ich ilości i częstotliwości w obrębie codziennego przygotowania. Autor wymienia zatem: spowiedź, Komunię św., Mszę „z osobnym nabożeństwem i gorącością, na cześć, chwałę, smak Boski”, dłuższe chwile poświęcone wyrażaniu miłości do Boga, Jego wychwalaniu i okazywaniu żalu nad ludźmi. Druźbicki mówi też o rozmyślaniu afektywnym o męce Pańskiej, dziękowaniu za wszystkie dobrodziejstwa wyświadczone przez Boga, przebaczeniu bliźnim, jałmużnie, modlitwie, poście, utrapieniu, pozyskaniu jakiejś duszy poprzez odwiedzenie jej od grzechu i skierowanie ku łasce, najmowaniu co dzień Pana Jezusa i Matki Bożej jako robotników sposobiących duszę do dobrej śmierci. Szczególnym jednak wyrazem tej pobożności jest wezwanie do czynienia stu lub dwustu aktów dziennie, których przedmiotem ma być np. miłość poddania się Bogu, winszowanie Mu Jego doskonałości, powstrzymywanie się od uciech, umartwienie czy też zachowania zewnętrzne: ukłęknięcia, pocałowania ziemi, uderzenia w piersi⁷⁷

⁷⁷ Zob. K. Druźbicki, tamże, s. 155–159.

Gdyby rozłożyć tę przewidywaną ilość na osiemnaście godzin dobowej aktywności, przyjmując według popularnej miary sześć godzin snu, okaże się, że na godzinę wypadnie około jedenastu takich czynności, co daje częstotliwość mniej więcej jednego aktu na sześć minut. To ćwiczenie, stanowiące przecież tylko część codziennej pracy, świadczy o pojmowaniu ideału chrześcijanina jako tego, który nieustannie zajęty jest Bogiem, nawet wśród innych spraw. Daniel Pawłowski zapisał, że sam Drużbicki prowadził właśnie taki sposób życia, postanawiając wykonać tyle aktów, ile razy jego ciało zmieni położenie w podróży⁷⁸, czy też, po przybyciu do jakiegoś kościoła - tyle aktów, ile hostii znajdowało się tam w cyborium⁷⁹. Ów sposób życia nie miałby sensu bez silnego przekonania o znaczeniu ludzkich czynów w odniesieniu do rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Doktryna Drużbickiego tworzy zatem pewien kontrpunkt wobec teologii reformacji. Ze względu na cechę intensywności mogłaby być interpretowana jako wyraz silnego działania czynników psychosomatycznych. Stanowisko takie reprezentuje np. Z. Kuchowicz, dostrzegając szczególną przyczynę zachowań ludzi tej epoki: „Masochistyczne podłoże zachowań w kontaktach z kobietami wydaje się wyraźnie występować w biografii świętobliwego Kaspra Drużbickiego: «Gdy z białą płcią widzieć się musiał, przez cały czas tej rozmowy ostremi się zwykł kłuć szpilkami»”⁸⁰. Być może niektórzy badacze byłiby skłonni wskazywać na napięcia psychiczne i szczególne potrzeby człowieka epoki potrydenckiej⁸¹ jako na fundament przed-

⁷⁸ Zob. D. Pawłowski, *Wierna życia wielebnego xiędza Kaspra Drużbickiego Societate Iesu relacja teraz ojczystym językiem światu polskiemu z łacińskiego przetłumaczona w roku 1697 na większą chwałę wielkiego w świętych swoich Boga, Zamość 1700*, s. 37.

⁷⁹ Zob. tamże, s. 39.

⁸⁰ Z. Kuchowicz, *Człowiek polskiego baroku*, Łódź 1992, s. 256.

⁸¹ Z. Kuchowicz przestrzega przed łatwym sprowadzaniem przeżyć „ludzi baroku” do pozornie oczywistych przyczyn: „Konkludując: przedstawionych zachowań nie można kłaść wyłącznie na karb fanatyzmu, niskiej kultury umysłowej czy religijnej. Mieliśmy tu do czynienia ze skomplikowanym biopsychicznym zjawiskiem wskazującym na utajone i złożone potrzeby oraz przeżycia tamtych ludzi. Psychologicznej interpretacji religijności nie można jednak ograniczać tylko do oddziaływania patologii i dewiacji. Występowały bardziej złożone, równocześnie wysublimowane przyczyny wiążące się z naturą człowieka, poszukującego w bóstwie i religii przewyciężenia osamotnienia, potrzeby zespolenia” (Z. Kuchowicz, tamże, s. 257).

stawionej wyżej koncepcji ascetycznej polskiego jezuitę. Znalazłoby się tam zapewne pojęcie sublimacji popędu płciowego, skłaniającego do poszukiwania zaspokojenia w szczególnej gorliwości i intensywności duchowej. Takie pojęcie w sposób ostrożny może zostać przez teologię przyjęte, skoro mówi się w niej o sublimacji popędu jako jednym z zadań człowieka wybierającego celibat⁸². Koncepcja i zachowanie Druźbickiego mogą wskazywać na anomalię psychiczną jako drugą obok reformacyjnego pesymizmu skrajność w pojęciu wolności człowieka i wartości jego dobrych uczynków. Chociaż taką możliwość należy w badaniach uwzględnić, bo też nie sposób jej wykluczyć u wielu przedstawicieli epoki, jednak do polskiego jezuitę nie może zostać zastosowana automatycznie z uwagi na jego świadomość teologiczną, jak również na fakt, że autentyczne, intensywne życie mistyczne, chociaż może przypominać w swych fenomenach zjawiska poddające się ocenie psychiatrycznej, jest rzeczywistością tak dalece transcendentną, że niemożliwą do wyczerpującego opisanie za pomocą nauk psychologicznych, w związku z czym wszystkie opinie muszą być tu formułowane z największą ostrożnością. Należy zauważyć, że psychologiczne oddziaływanie doświadczenia mistycznego jest tak wielkie, iż może wyrażać się w postępowaniu przekraczającym zwyczajowe normy, samą zaś doktrynę Druźbickiego należałoby wiązać z nurtem modlitwy nieustannej.

Odpowiedź w kwestii wolnej woli człowieka udzielona nurtem teologii reformacyjnej przez Kościół katolicki w nauczaniu Soboru Trydenckiego znalazła swą kontynuację w dziełach teologów, spośród których wybitnym przykładem dla polskiej duchowości potrydenckiej jest *Akademia pobożności* Mikołaja z Mościsk. Krakowski dominikanin, wyraziwszy tezę o wolności człowieka i znaczeniu jego dobrych uczynków oraz o istnieniu związanej z nimi zasługi, odniósł ją do koncepcji rozwoju duchowego człowieka. Przedstawione prawdy, umieszczone w perspektywie celu, jakim jest chwała Boga i zdobywanie zasług, stają się istotnym elementem wczesnych i bardziej zaawansowanych stadiów życia duchowego. Trójstopniowy podział

⁸² Por. Paweł VI, *Sacerdotalis celibatus*, s. 55–56.

drogi doskonałości na początkujących, postępujących i doskonałych wyraża dynamiczne ujęcie jednostki i optymistyczne przekonanie o jej możliwościach uwarunkowanych działaniem Boga. W sensie eschatologicznym kształtuje ona w ten sposób swoją wieczność, gdyż dobre czyny odpowiednio wykonane w stanie łaski posiadają charakter zasługujący. Nagrodą jest zbawienie, a także duchowe dary udzielane człowiekowi na ziemi. Nauczając o konieczności i formach umartwienia, autor zaakcentował rolę woli w zjednoczeniu z Bogiem, zaś przedstawiając znaczenie cnót wlanych oraz funkcje darów Ducha Świętego, podkreślił znaczenie motywacji oraz ilościowy aspekt wykonywania aktów.

W opisie postępowania człowieka zawartym w dziele Mikołaja z Mościsk obok wskazanych wyżej uwarunkowań teologicznych znajdują się też zagadnienia psychologiczne, co w stosunku do teologii protestanckiej pozwala dostrzec interesujące różnice. Zamiast luteirańskiej koncepcji silnej wiary bez żadnych wątpliwości, mającej być znakiem zbawienia, krakowski teolog zwracał uwagę na częstą rozbieżność między odczuciem człowieka a jego rzeczywistym stanem, czego szczególnym przykładem jest doświadczenie oschłości. Ten aspekt wyraża bardziej optymistyczną, katolicką wizję człowieka, który rozwija się nawet wtedy, gdy wydaje mu się, że jest przeciwnie, a także łączy się z inną koncepcją obecności Boga w duszy, opartą na wewnętrznym zjednoczeniu. W perspektywie katolickiej mocniej zaakcentowano znaczenie teologicznych i obiektywnych pierwiastków w stosunku do psychologicznych treści doświadczenia, co widoczne jest w występowaniu uczuć, które są świadectwem przekroczenia dzięki łasce naturalnych ograniczeń, jak w przypadku radości w męczeństwie.

Z kolei nauczanie i praktyka Kaspra Drużbickiego dają obraz dalekich konsekwencji wyciąganych z tej wizji człowieka. Troska o wielość szczegółowych praktyk i drobiazgowość połączona z istotnymi elementami drogi duchowej mogą być interpretowane jako przesada czy wyraz nieuporządkowania zdolności psychosomatycznych. Z drugiej strony jednak ów nadmiar, będący przecież *signum temporis* baroku, powinien jednak zostać umieszczony w kontekście zagadnień mistycznych wykraczających poza najbardziej trafną psy-

chologiczną diagnozę. Przykłady Mikołaja z Mościsk i Kaspra Drużbickiego ukazują na dwa różne sposoby: bardziej zrównoważony i afektywnie poszerzony, cechy i walory polskiej duchowości siedemnastowiecznej opartej na optymistycznej wizji człowieka, który przez współpracę z Bogiem kształtuje swój los. W tym sensie można chyba widzieć tu, zwłaszcza u Mikołaja z Mościsk, zapowiedź dwudziestowiecznego personalizmu chrześcijańskiego. Wielkość zaangażowania w dzieło dobrych uczynków, traktowana jako wyraz przejmowania odpowiedzialności za swoje zbawienie, stanowi punkt odniesienia dla refleksji nad obecną kondycją człowieka przeżywającego często nieświadomie trudność nawiązania autentycznego kontaktu z rzeczywistością metafizyczną, w tym przede wszystkim z osobowym Bogiem.

**The vision of an active man in *The Academy of piety* by
Mikołaj of Mościska (1559–1632)
Summary**

This article is a continuation of the previous one titled *Conception of good deeds in Reformation and Catholicism controversy, "Polonia Sacra" R XII(XXX) nr 22/66(2008)*. In this context *Akademia pobożności (The Academy of piety)* by Mikołaj of Mościska OP (1559–1632) published in 1628, Cracow, constitutes an application of the catholic teaching of the Tridentinum to Polish circumstances. The work embracing the whole spiritual way starting from beginners right up to a state of perfection displays a man as a subject of his deeds who in the cooperation with God's grace determines his own eternal reward. In this regard the thought of the author can be named a herald of the catholic personalism of the XX century. This optimistic image concerning even a psychological question makes as well a base of spiritual practice of which a particular expression is an example of Kasper Drużbicki who was developing a conception of human acts. Both authors let one see the features of the Polish religious life of that time and treat it as a factor of reflection on a present condition of mankind with a lack of personal relation with God.