

O. DOMINIK WIDER OCD

ŚLAD WPŁYWÓW MISTYKÓW PÓŁNOCY W PISMACH O. STEFANA KUCHARSKIEGO OCD 1595—1653

Przełom wieku XVI i XVII przyniósł wraz z reformą trydencką wpływ nowej mistyki. W religijności i duchowości polskiej zauważa się mocny wpływ przede wszystkim szkoły ignacjańskiej szerzonej przez jezuitów oraz wpływ duchowości przeniesionej przez karmelitów bosych. Spostrzec także można pierwsze oznaki powstającej polskiej szkoły duchowości. W badaniach tego okresu to „nowe” zainteresowało prawie całkowicie historyków teologii życia wewnętrznego w XVII-wiecznej Polsce. Prawie nie zauważono czy też zbyt mało doceniono wpływ mistyków niemieckich i nadreńskich. A przecież w tym czasie ich wpływ musiał istnieć. O. Stefan, żyjący w pierwszej połowie XVII w., jest jednym z tych, którzy w swych pismach ujawniają istnienie powiązania z mistykami północy.

1. OGÓLNE SPOJRZENIE NA WPŁYW MISTYKÓW PÓŁNOCY W POLSCE

W okresie średniowiecza istnieje niezaprzeczalny wpływ mistyków nadreńskich i niderlandzkich na kształtowanie się duchowości polskiej¹. Zakony tego okresu zaowocowały na Zachodzie bogatą literaturą mistyczną. Przez nie duchowość ta dotarła do Polski i przez długie lata kształtowała pobożność polską². Świadczą o tym zbiory rękopiśmienne, przechowujące w polskich archiwach i bibliotekach rękopisy mistyków północy³, a także wydany przekład życiorysu Henryka Suza⁴.

¹ *Słowno o literaturze ascetycznej w dawnej Polsce*, w: „Gazeta Kościelna”, Lwów 1893; Świętochowski, *Der Einfluss und die Bedeutung Heinrich Seusen in Polen*, w: *Heinrich Seuse*, Hrsg. w. E. M. Filthaut, Köln 1966, 404—436.

² P. Szczaniecki, *Nauka o modlitwie i życiu wewnętrznym*, w: *Dzieje Teologii Katolickiej w Polsce* 1, 325.

³ M. Hornowska, H. Zdzitowska-Jasieńska, *Zbiory rękopiśmienne w średnio-wiecznej Polsce*, Warszawa 1946, według indeksu.

⁴ *Zywot o. Amadeusza* (H. Suza), Kraków 1529 — zob. NKorbut I 333 n. Jest to przekład utworu Feliksa Fabro (†1510). Pisze o tym nadto Aleksandra Witkowska OSU, *Hagiografia*, w: *Dzieje Teologii Katolickiej w Polsce* 1, 353.

Wpływ ten nie mógł nagle zniknąć. W jakiś sposób musiał się zaznaczyć u autorów stojących jakby na styku dwóch rodzajów duchowości. Autorzy ci, wychowani zazwyczaj na duchowości mistyków północy, a teraz przyjmujący nową duchowość, w swych pismach w sposób naturalny uwidaczniają połączenie starego z nowym, najczęściej tworząc swe własne dzieło różne od obu poprzednich. Można przypuszczać, że to „nowe” dopiero od połowy XVII w. przeważało całkowicie nad „starym”, które stopniowo przeszło do historii jednak nie bez pozostawienia po sobie śladu.

Rzeczywiście u ascetyczno-mistycznych pisarzy polskich XVII wieku zauważamy ślady wpływu mistyków północy. Do takich autorów już opracowanych należą Mikołaj z Mościsk (†1645) oraz Kasper Drużbicki (†1662). Obaj żyją prawie równolegle z o. Stefanem.

„Mikołaj z Mościsk — jak zaznacza Karol Górski — zna średniowiecznych mistyków nadreńskich i opiera się w dużym stopniu na Taulerze”. Nadto tenże Mikołaj „przytacza medytacje zaczerpnięte z pism (między innymi) Blazjusza”⁵. Tenże Górski stwierdza, że duchowość Kaspra Drużbickiego wykazuje silny wpływ mistyków nadreńskich i niderlandzkich, między innymi bł. Henryka Suzo i Harphiusza (Herpa)⁶. Traktat tego ostatniego *Speculum perfectionis* był czytany i komentowany w początkach XVII w. Dopiero potem poszedł w zapomnienie. Zapewne przez Herpa najpierw zapoznano się ze wspomnianymi mistykami⁷.

Do tych dwóch autorów trzeba dołączyć o. Stefana od św. Teresy Kucharskiego (1595—1653) karmelity bosego, mistyka i pisarza mistycznego. W pismach o. Stefana zauważa się bowiem wyrazisty wpływ mistyków średniowiecznych takich, jak: Błazjusz, Henryk Suzo, Herp i Tauler.

2. MISTYCY PÓŁNOCY W PISMACH O. STEFANA

O. Stefan⁸ wstępuje do karmelitów bosych w Krakowie w 22 roku życia, po studiach na Akademii Krakowskiej. Wszystko wskazuje na to, że wie czego chce oraz że już wtedy jego duchowość posiada kon-

⁵ K. Górski, *Teologia ascetyczno-mistyczna (wiek XVI—XVIII)*, w: *Dzieje Teologii Katolickiej w Polsce* 2, 438—439.

⁶ K. Górski, *Od religijności do mistyki*, Lublin 1962, 128.

⁷ Tamże, s. 195; *Teologia ascetyczno-mistyczna*, art. cyt., 455.

⁸ Ignacy od św. Jana Ewangelisty, *Wizerunek cnót Wielebnego o. Stefana od św. Teresy, Karmelitów Bosych niegdyś Prowincjała*. Biblioteka karmelitanek bosych w Krakowie na Wesołej, rkps 22. Istnieje opracowanie na temat życia i działalności o. Stefana — o. Dominik Wider, *Recepcja doktryny św. Jana od Krzyża w działalności o. Stefana Kucharskiego (1595—1653)*, praca habilitacyjna w maszynopisie (1979).

kretnie ukierunkowanie, a w niej obok duchowości franciszkańskiej i bardzo wyrazistej karmelitańskiej, sporo miejsca zajmuje duchowość mistyków północy. W jego pismach nie tylko zauważa się mocny wpływ tych mistyków, lecz nadto sam autor powołuje się na nich i na ich pisma. Nic dziwnego. Przyszło mu żyć i to o wiele bardziej niż Mikołajowi z Mościsk czy Družbickiemu na styku dwóch duchowości — duchowości, z którą zetknęło go życie oraz duchowości karmelitańskiej. Mikołaj z Mościsk działa w oparciu o stopniowe przekształcanie się duchowości dominikańskiej⁹. Družbicki należy już do trzeciego pokolenia jezuitów w Polsce. Wszedł już dość głęboko w duchowość ignacjańską szerzoną w Polsce od pół wieku¹⁰. Niemniej może u niego zaskakiwać powiązanie z H. Suzo. O. Stefan związał się z karmelitami bosymi, którzy niedawno przybyli do Polski (1605) i wpływ ich duchowości zaledwie się zaznaczył. Dlatego zapewne to ścieranie się „starego” z „nowym” musiało się szczególnie u niego uwidocznić.

W jego osobistej świętości oraz w jego piśmiennictwie¹¹ zauważa się wyraźny wpływ mistyków północy w konfrontacji i pewnej zgodności z duchowością karmelitańską, a szczególnie z kierunkiem głoszonym przez św. Jana od Krzyża.

O. Stefan nie kryje się z tymi powiązaniem. Wyraźnie powołuje się: na Henryka Herpa (†1477), którego nazywa mistrzem modlitwy afektywnej¹²; na Ludwika Błozjusza, kiedy omawia naukę o wyrzeczeniu oraz nabożeństwo do Męki Pańskiej¹³; na Henryka Suzo, a zwłaszcza na jego „*Sermones*” 4 i 15¹⁴; na Taulera i jego „*Sermones*”¹⁵. W swych konferencjach poleca ich czytać.

Wpływ, jaki oni wywarli na działalność o. Stefana, raczej nie można nazwać zależnością. Można jedynie mówić o wyraźnym i miejscami mocnym powiązaniu. Powiązanie z Herpem jest dość trudne do uchwycenia. Autor nigdzie nie powołuje się wyraźnie na niego, ani też na żadne jego dzieło. Najprawdopodobniej znał go z komentarza do *De septem rubibus* umieszczonego w *Opera Omnia* Suzona¹⁶. Do dziś dochował się egzemplarz tego wydania, pochodzący z biblioteki klasztoru, w którym o. Stefan odprawiał nowicjat¹⁷. Istnieje więc duże prawdopodobieństwo, że właśnie nim posługiwał się o. Stefan.

⁹ K. Górski. *Od religijności do mistyki*, dz. cyt., 2, 145—146.

¹⁰ Tamże, 120—132.

¹¹ Wszystkie jego pisma pozostały w rękopisach. Dzisiaj jest znanych jego 31 tytułów. Nadal nie znaleziono, wyliczonych w *Wizerunku*, 11 pozycji.

¹² *Baranek Wielkanocny*, Wes (karmelitanki bose w Krakowie) rkps 65, k. 108 r.

¹³ Tamże.

¹⁴ *Praktyka ćwiczenia się w abnegacji*, Ossol. rkps 1264, kk. 36—37.

¹⁵ *Sposób ćwiczenia duchowego*, Czerna AP rkps 273, k. 15.

¹⁶ Coloniae 1615

¹⁷ Na karcie tytułowej widnieje napis: „*Conventus Cracoviensis extra muros*”

O. Stefan, podobnie jak inni autorzy, dużo miejsca poświęca problemowi przyoblekania się w Chrystusa. W jego ujęciach spotyka się sporo podobieństwa do analogicznych ujęć Blozjusza, Taulera czy Suzona, szczególnie jeśli chodzi o rolę w tym przyoblekaniu się w Chrystusa rozważania Jego męki. Wszyscy oni piszą o naśladowaniu cnót Chrystusa objawiających się w Jego Męce. Istnieje duże podobieństwo pomiędzy *Endologiami* Blozjusza, a aktami poddawanych przez o. Stefana¹⁸. Nie można tu także zaprzeczyć wpływu Taulera (domniemanego). W czasach o. Stefana znane było przypisywane Taulerowi dziełko: *De vita et passione Salvatoris nostri Jesu Chrysti, pietati et devotioni maxime inservientia* (Coloniae 1625)¹⁹. Jeszcze większe podobieństwo, w oparciu pracy nad sobą na przeżywaniu Męki Jezusa, zachodzi pomiędzy o. Stefanem a Suzo. Ten ostatni mówi w *Dialogu* o wyrzuceniu się wszystkiego ze względu na cierpiącego Chrystusa. Suzo pisze o tym w czwartym rozdziale, na który powołuje się o. Stefan²⁰.

W przyoblekaniu się w Chrystusa wszyscy wspomniani autorzy wielką rolę przypisują Eucharystii. O. Stefan napisał traktat pt. *Baranek Wielkanocny* o przyjmowaniu całego Chrystusa w Komunii św. Jest to traktat mistyczny na temat doskonałego upodobnienia się do Chrystusa i zjednoczenia z Nim²¹. Podobne ujęcia można spotkać u Taulera, który pisze cztery kazania na Boże Ciało²². Suzo także zajmuje się tym tematem, pisząc, że dusza, która chciałaby się radować bliskością Pana przyjmowanego w Eucharystii, powinna być czysta i wolna od wszystkich bezużytecznych zajęć, umarła sama sobie i wszystkim swym uczuciom, ozdobiona cnotami miłości, pokory i czystości²³.

Z przyoblekaniem się w Chrystusa i stawaniem się nowym człowiekiem wiąże się sprawa wyrzeczenia. O. Stefan proponuje twarde i zdecydowane wyrzeczenie wszystkiego. Omawiając je, przede wszystkim opiera się na św. Janie od Krzyża. Niemniej powołuje się także na Suzona i rozdział XV jego *Dialogów*²⁴. Podobieństwo pomiędzy o. Stefanem a Suzo istnieje w całości wykładu o wyrzeczeniu. Wyniszczenie w sobie dobra honoru, bogactw i pociech w ujęciu Suzona odnajduje się

Carmelit. Discal.” Istnieje więc duże prawdopodobieństwo, że właśnie tą książką posługiwał się o. Stefan. Klasztor bowiem „poza murami”, był klasztorem nowicjackim.

¹⁸ O trojakim pożytku z rozważania Męki Pańskiej, Wes rkps 62, kk 52—56.

¹⁹ Egzemplarz tego dziełka istnieje obecnie w bibliotece w Czernej, a pochodzi z biblioteki klasztoru karmelitów św. Michała i Józefa w Krakowie.

²⁰ *Praktyka ćwiczenia się w abnegacji*, Ossol. rkps 1264, kk. 36—37.

²¹ Wes rkps 65. Jest to obszerny rękopis (kk. 67) i dobrze napisany.

²² Treść ich jednak jest inna. Niemniej u Taulera można odnaleźć, w przytoczonym przez niego tekście z Areopagity zarys podziału *Baranka* na cztery części. Zob. *Sermons*, Paris 1855, t. II, 100—101 — *Deuxieme Sermon pour la Fête du Corps de Nostre Seigneur*.

²³ *Opera*, Coloniae 1615, s. 131 — *Dialogus* XXIII.

²⁴ *Praktyka ćwiczenia się w abnegacji*, Ossol. rkps 1264, kk. 36—37.

szeroko rozpracowane przez o. Stefana w traktacie *O gruncie pokory zwanej nic*²⁵.

Jeszcze większe podobieństwo wydaje się istnieć w tej dziedzinie pomiędzy o. Stefanem a Taulerem. Szczególnie zauważa się to w pierwszej regule wyrzeczenia podanej przez Taulera i pierwszej podanej przez o. Stefana, Tauler napisze: „po pierwsze: szukać jedynie i wyłącznie we wszystkich rzeczach Boga i chwały Bożej, a niczego coby było swoją osobistą korzyścią”²⁶; „Pierwsza reguła — pisze o. Stefan — wyniszczenia się jest, aby kto we wszystkich uczynkach swoich i opuszczeniu samego Pana Boga szukał i miał w intencji, nie przymieszając samego siebie... tak, aby Pan Bóg był własną i całą przyczyną...”²⁷.

Tę naukę o przyoblekaniu się w Chrystusa i wyrzeczeniu o. Stefan opiera na rozważaniu tajemnic Roku Liturgicznego. Podobnie uczynił Tauler. Całość życia wewnętrznego wyłożył w kazaniach (*Sermones spirituales*) świątecznych i niedzielnych. Pewne podobieństwo przejawia się nawet w tytułach, na przykład: (Tauler) „*Jako Bóg rodzi się w duszy i jako człowiek powinien się do tego przygotować*”²⁸ i (o. Stefan) „*Jako my z Boga rodzić się mamy albo narodzenie Chrystusowe naleść i mieć w sobie*”²⁹.

Istnieje więc pewna zależność w samym oparciu się na Roku Liturgicznym, a nawet wielkie podobieństwo w formowaniu tytułów. Treść jednak poszczególnych kazań czy konferencji jest zdecydowanie różna. Można jedynie mówić o podobieństwie do całości doktryny Taulera.

Jeśli natomiast chodzi o ujęcie modlitwy, a szczególnie kontemplacji istnieje spore podobieństwo treści podawanej przez o. Stefana do treści przekazanej przez Suzona³⁰.

3. PODSUMOWANIE

Jak wykazuje zyciorys o. Stefana, a potwierdzają to jego pisma, swe życie wewnętrzne kształtuje on w oparciu o duchowość franciszkańską, karmelitańską oraz duchowość mistyków północy. Wstępując do karmelitów, wybiera duchowość karmelitańską w ujęciu św. Jana od Krzyża. Niemniej w jego pismach i całej działalności, obok wpływów

²⁵ *O gruncie pokory zwanej nic*, Łobz. karmelitanki bose w Krakowie na Łobzowie rkps 0—20.

²⁶ Tauler, *Textes mystiques d'Orient et occident choisis par Solange Le-maitre*, t. II, Paris (1955), 213.

²⁷ *O gruncie pokory zwanej nic*, Łobz rkps 0—20, 42.

²⁸ Jean Tauler, *Sermons*, dz. cyt., 105 — *Sermon pour le premier Dimanche apres Noël*.

²⁹ *Cwiczenia Narodzenia Pańskiego*, Wes rkps 62, k. 20.

³⁰ Zob. Dominik Wider, *Recepcja doktryny św. Jana od Krzyża w działalności o. Stefana*, dz. cyt., 207—208.

św. Jana od Krzyża zauważa się wyraźny wpływ mistyków północy — Blozjusza, Suzona i Taulera. W jego pismach można śledzić ciekawą syntezę duchowości tych mistyków z karmelitańską szkołą duchowości, a wszystko to doskonale wkomponowane jest w rzeczywiste potrzeby XVII-wiecznej Polski.

Stwierdzenie śladów mistyków północy w pismach o. Stefana, można ufać, dopomoże do dalszych poszukiwań tych wpływów, które w tym czasie musiały istnieć, oraz pozwoli kiedyś w przyszłości opracować całościowo ten ciekawy problem.

INFLUENCES DES MYSTIQUES DU NORD DANS LES ÉCRITS DU PÈRE
ETIENNE KUCHARSKI OCD (1595—1653)

Résumé

En Pologne au cours des dernières dix années, on étudie l'influence de la période de la rénovation post-tridentine sur la doctrine spirituelle polonaise. Les historiens de la théologie spirituelle montrent dans leurs travaux une contribution spécifique de l'école ignacienne et mystique carmélitaine à la vie religieuse polonaise et laissent de côté les mystiques allemands et rhénans. Il est certain que la doctrine spirituelle de ces derniers marque la spiritualité polonaise de la période précédente et elle ne peut pas subitement disparaître.

En effet Charles Górski dans ses études montre certaines influences des mystiques du Nord chez Michel de Mościska (†1645) et chez Gaspard Druzbicki (†1662). Mais, dans les écrits d'un des carmes déchaux, du père Etienne de sainte Thérèse Kucharski (1595—1653), on aperçoit plus clairement les éléments spirituels des auteurs tels que Blossius, Suzo, Herp et Tauler. Dans ses travaux outre les conceptions de l'école carmélitaine particulièrement celle de saint Jean de la Croix, nous voyons l'influence des mystiques du Nord auxquels il se réfère à plusieurs reprises. Le père Etienne Kucharski vit et agit à la frontière de deux spiritualités des mystiques du Nord qu'il a étudiées et à la frontière de la spiritualité carmélitaine qu'il a reçue après être entré au Carmel. Dans ses écrits, nous voyons une intéressante synthèse de ces spiritualités.

On peut supposer que de pareilles influences et solutions se découvriront aussi chez d'autres auteurs ascétiques de cette période.