

MONIKA KULESZA
(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

ĆWICZENIA DUCHOWE JULIUSZA SŁOWACKIEGO W ŚWIETLE ĆWICZEŃ DUCHOWYCH IGNACEGO LOYOLI



JULIUSZ SŁOWACKI I „JEZUITYZM”

NA PYTANIE, czy Słowackiemu bliska była duchowość ignacjańska, można odpowiedzieć, że raczej nie. Próżno szukać w jego pismach fascynacji postacią św. Ignacego z Loyoli, jednakże nie raz mowa jest o „jezuityzmie”, co odsyła do zapisanego w języku stereotypowego przekonania na temat roli zakonu jezuitów. W *Beniowskim* Słowacki konfrontuje siebie z Adamem Mickiewiczem już w pierwszej pieśni poematu: ten ostatni, choć wielki, jest omotany „jezuityzmem” oraz uwielbieniem koterii, siebie zaś Słowacki widzi jako natchnionego Chrystusową prawdą, szarpanego przez „głupców plwających”¹. Trzeba jednak pamiętać, iż poemat ów pisany był w czasie szczególnej antykościelnej zjadłości Słowackiego. Jak stwierdziła Alina Kowalczykowa: „Watykan od czasu fatalnej antypolskiej bulii Grzegorza XVI z 1832 roku stale był przez Słowackiego atakowany”². Stąd też symptomatyczne w poemacie przeciwstawienie: Chrystusa i Słowackiego papieżstwu i „jezuityzmowi” oraz obraz Mickiewicza jako „katolickiego wieszca” i „czepiających się tego wieszca «jezuitów»”³. Na względzie mieć jednak należy, iż Słowacki atakując „jezuityzm”, nie tyle atakował szkołę duchowości Loyoli, co Kościół jako instytucję, która w poemacie – co podkreśla Kowalczykowa – ukazana jest jako

1 Zob. A. Kowalczykowa, *Wstęp*, w: J. Słowacki, *Beniowski*, Wrocław 1996, s. XLVIII.

2 Tamże, s. L.

3 Tamże, s. LI.

zaprzeczenie najwyższych dla romantyków wartości duchowych: autentyczności wiary, wolności ducha, poszanowania wszelkich indywidualności⁴.

Poeta miał także dystans do dialektycznych metod rozumowania, rozpowszechnionych i święcących swojego czasu triumfy w szkołach jezuickich, co również obrazuje odpowiedni fragment *Beniowskiego*:

Starosta.... bardzo przytoczył ciekawie
To, co o żonach rzekł filozof Bion:
Że jeśli piękną weźmiesz, toś w obawie;
A jeśli brzydką, toś unieszczęśliwion.
Dylema.... które w wielkiej było sławie
Za jezuitów.... w filozofii klassach;
Bo myśl w nim chodzi tak, jak na zawiasach.⁵

A jednak w korespondencji poety napotykaemy też najzupełniej pozba-
wioną kąśliwość relację opisującą spotkanie Słowackiego z księdzem, repre-
zentantem *Societatis Iesu*, który spowiadał go w klasztorze Batcheszban:

Dzień Wielkiej Nocy przepędziłem w tym klasztorze i przyjechał umyślnie ksiądz je-
zuita ofiarując mi się za spowiednika. [...] wypowiadałem mu się ze wszystkich grze-
chów mego życia. Ale kiedy w szarej godzinie poranku uklęknałem przed nim chcąc wy-
mówić pierwsze słowo, rozpląkałem się jak dziecię [...]. Po skończonej spowiedzi ksiądz
wstał, uderzył mię po ramieniu i rzekł: „Idź w pokój: wiara twoja zbawiła ciebie”.

(KI 353-354)⁶

W przeciwieństwie do Cypriana Norwida Słowacki nie odbył rekolekcji
u zmartwychwstańców⁷ (i w przeciwieństwie do Norwida nie rozważał wstą-
pienia w ich szeregi), w których gronie upowszechniano konkretne reguły

4 Zob. tamże, s. XLIX.

5 J. Słowacki, *Beniowski (Poema). Dalsze Pieśni*, w: tegoż, *Dziela wszystkie*, pod red. J. Klei-
nera, t. 11: *Beniowski (Poema). Dalsze pieśni; Ksiądz Marek (fragment poematu)*, oprac.
J. Kleiner, Wrocław 1952, s. 216 (*Pieśń VIII [C]*).

6 *Korespondencja Juliusza Słowackiego*, oprac. E. Sawrymowicz, t. 1-2, Wrocław 1963;
w zapisie skrótowym: K, cyfry rzymskie oznaczają numer tomu, arabskie – stron.

7 Interesująca jest propozycja badawcza Wojciecha Kudyby, który analizując wiersz Nor-
wida *Do Najświętszej Marii Panny. Litania*, konkluduje, iż układ ignacjańskiego roz-
myślenia (medytacji) odzwierciedla się w kompozycji wiersza Norwida. Nie bez zna-
czenia jest fakt, iż Norwid sam przez jakiś czas nosił się z zamiarem wstąpienia do zgro-
madzenia zmartwychwstańców, odbywał w tym zgromadzeniu rekolekcje (połowa
kwietnia 1852 roku) i właśnie – jak twierdzi Kudyba – „konkretne reguły medytacji
upowszechniane przez ojców zmartwychwstańców [...] zdecydowały o takim, a nie
innym kształcie interesującego nas tekstu” (W. Kudyba, *Medytacja Norwida*, w: *Liryka
Cypriana Norwida*, pod red. P. Chlebowskiego, W. Torunia, Lublin 2003, s. 47).

medytacji przede wszystkim wedle *Ćwiczeń duchowych*⁸ Ignacego Loyoli⁹. Trudno też zaobserwować w poezji Słowackiego bezpośredni związek ze sztuką pobożnych rozważań, oddziałującej w poezji medytacyjnej XVI wieku, która jest bardzo często po prostu literackim wyrazem duchowości opartej na surowym wzorcu jezuickim¹⁰. Można jednak w jego lirykach medytacyjnych¹¹ zaobserwować ignacjańską z ducha aplikację pracy zmysłów do rozważanej i medytowanej rzeczywistości¹².

Zastanawiające, iż poeta – niepraktykujący świadomie zaleceń, które Loyola wyłożył w swym „podręczniku” do medytacji – po wielu latach wewnętrznych zmaganiań doszedł do podobnych przemyśleń i duchowych owoców, co hiszpański mistyk. Tak więc bez żadnej przesady orzec można, iż pewne zasady życia wewnętrznego i jego rozwoju są ponadczasowe, a Słowacki w swej odrębnej i indywidualnej drodze odkrył i przyswoił sobie wiele reguł będących nieodmiennymi i stałymi prawdami duchowości chrześcijańskiej.

Na zadziwiającą wspólnotę określonych doświadczeń duchowych mistyków wskazywał już Henri Bergson, którego stanowisko przywołuje Ewa Hoffmann-Piotrowska, akcentując „miejsca wspólne” duchowych doświadczeń Adama Mickiewicza i Thomasa Mertona¹³. Bergson bowiem w dziele *Dwa źródła mo-*

8 Tytuł dzieła Loyoli raz jest pisany jako *Ćwiczenia duchowe*, raz jako *Ćwiczenia duchowne*. Decyduję się na formę *Ćwiczenia duchowe*, z wyjątkiem miejsc, w których cytuję autorów obierających tę drugą formę.

9 Zob. W. Kudyba, dz. cyt., s. 49.

10 Zob. K. Mrowcewicz, *Polska poezja medytacyjna XVI stulecia – od Dantyszka do Grabowieckiego*, w: *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, pod red. S. Nieznanowskiego i J. Pelca, Lublin 1994. Jezuicka bądź salezjańska sztuka medytacji, która była podstawą sztuki poetyckiej, analizowana jest także przez Louisa L. Martza w jego słynnym dziele *The Poetry of Meditation*, na które powołuje się w swej pracy Mrowcewicz. O wprowadzeniu i rozkwicie w Polsce ignacjańskiej metody rozmyślenia zob. J. Tazbir, *Święci, grzesznicy i kacerze. Z dziejów polskiej reformacji*, Warszawa 1959, s. 149–150.

11 Za wiersze medytacyjno-kontemplacyjne Czesław Zgorzelski uznał utwory o incipitach: „Kiedy pierwsze kury Panu śpiewają...”, „Gdy noc głęboka wszystko uspi i oniemi...”, „Jest najsmutniejsza godzina na ziemi...”, „Jak dawniej – oto stoję na ruinach...”, „Dusza się moja zamyśla głęboko...”, „Jeżeli kiedy w tej mojej krainie...” (zob. Cz. Zgorzelski, *Liryka w pełni romantyczna*, Warszawa 1981, s. 184).

12 Pisałam o tym w pracy „*Dusza się moja zamyśla głęboko... – tradycje biblijne i medytacyjne w późnej liryce Juliusza Słowackiego* (w: *Biblia w literaturze polskiej*, pod red. E. Jakiela i J. Mosakowskiego, Gdańsk 2013, s. 24–26). Zob. także: J. Bolewski SJ, *Zająć się ogniem. Odkrywanie duchowości ignacjańskiej*, Kraków 2001, s. 115.

13 E. Hoffmann-Piotrowska, *Adam Mickiewicz i Tomasz Merton – miejsca wspólne*, w: *Mickiewicz mistyczny*, pod red. A. Fabianowskiego, E. Hoffmann-Piotrowskiej, Warszawa 2005. Na „miejsca wspólne” medytujących, oddzielonych niejednokrotnie całymi epo-

ralności i religii wskazywał na zdumiewającą:

[...] zgodność mistyków między sobą, wspólnotę określonych doświadczeń, czy łatwo zauważalną wspólnotę języka, która powoduje, że choćby poszczególni mistycy mogli się ze sobą nie znać, nie czytać swych pism, to w opisach ich przeżyć odnajdujemy te same wyrażenia, te same obrazy, te same porównania.¹⁴

Spróbujmy zatem wskazać przedzielną trzema wiekami wspólnotę przeżyć, odkryć i postaw duchowych Loyoli i Słowackiego.

ĆWICZENIA DUCHOWE LOYOLI

Są one klasycznym dziełem duchowości chrześcijańskiej, zawierającym sposoby odprawiania rachunku sumienia, rozmyślenia oraz innych praktyk podczas rekolekcji, mających na celu rozwój doskonałości u człowieka¹⁵. O dziele tym protestancki historyk Heinrich Böhmer napisał, iż „wpłynęło na losy ludzkości”¹⁶. *Ćwiczenia duchowe* nie były przeznaczone do publikacji i Loyola wzbraniał się przed ich wydaniem. W lekturze „rozczarowują, bo do czytania przeznaczone nie są, tak jak nie jest przeznaczona do czytania partytura utworu muzycznego”, ale też właśnie „w tej swoistej «nieczytelności» *Ćwiczeń duchownych* objawia się oryginalność autora”¹⁷. Tak więc dzieło Loyoli nie jest po prostu książką do czytania ani zwyczajnym podręcznikiem do medytacji. Logika *Ćwiczeń duchownych* „jest bardziej egzystencjalna niż intelektualna. Nie są zbiorem instrukcji i pouczeń teoretycznych, lecz uczą i prowokują do wyboru postaw życiowych”¹⁸. Cel, jaki można dzięki nim osiągnąć, to „odniesienie zwycięstwa nad samym sobą i uporządkowanie swego życia tak, by nie ulegać jakiemukolwiek nieuporządkowanemu przywiązaniu” (ĆD 21, 37)¹⁹.

kami, wskazywał także Stanisław Dąbrowski (S. Dąbrowski, *Medytacja. (Studium genealogiczne)*, cz. 1–2, „Przegląd Humanistyczny” 1989, z. 4–5).

- 14 H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, przedm. B. Skarga, Kraków 1993, s. 240; cyt. za: E. Hoffmann-Piotrowska, dz. cyt., s. 152.
- 15 J. Misiurek, W. Słomka, *Ćwiczenia duchowe Ignacego Loyoli*, w: *Encyklopedia katolicka*, pod red. R. Łukaszyka, L. Bienkowskiego, F. Gryglewicz, t. 3: *Cenzor – Dobszewicz*, Lublin 1995, szp. 962.
- 16 Cyt. za: H. Rahner, *Geneza i duch pobożności ignacjańskiej*, w: I. Loyola, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 1968, s. 609.
- 17 S. Obirek, *Anielski pragmatyzm św. Ignacego Loyoli*, w: *Księga o aniołach*, pod red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 301.
- 18 J. Sermak SJ, *Wstęp*, w: I. Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, tłum. J. Ożóg, Poznań 2000.
- 19 Wszystkie cytaty z *Ćwiczeń duchownych* pochodzą z wydania: I. Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, tłum. J. Ożóg, wstęp J. Sermak SJ Poznań 2000. Oznaczam je skrótem ĆD, cyfry arabskie oznaczają numer ćwiczenia, po przecinku podaję także numer strony.

Przewyciężenie nieufności względem tej „książeczki” z prostotą opisał swego czasu Merton:

W tym czasie także po raz pierwszy próbowałem jakiegoś rodzaju modlitwy myślniej. Już przed kilkoma miesiącami kupiłem egzemplarz *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego [...] Obawiałem się zawsze trochę tych *Ćwiczeń duchownych* z powodu nabytego nie wiadomo skąd fałszywego przekonania, że jeśli się nie będziesz pilnował, pogrążą cię one po uszy w mistycyzm, zanim się nawet spostrzeżesz. Jak mogłem być pewny, że nie wzniosę się w powietrze, gdy tylko przymuszę umysł do pierwszego rozmyślenia? Od tego czasu przekonałem się, że istnieje bardzo małe niebezpieczeństwo, abym miał kiedykolwiek fruwać po mieszkaniu przy modlitwie myślniej. Te *Ćwiczenia duchowne* są bardzo praktyczne i przystępne – ich głównym celem jest pomóc zapracowanym jezuitom w oderwaniu umysłu od zajęć i skierowanie go z minimalną stratą czasu na powrót do Boga.²⁰

Ćwiczenia duchowe umożliwiają i ułatwiają człowiekowi wybór sposobu życia dla większej chwały Bożej (*ad maiorem Dei gloriam*), który św. Ignacy uważał za podstawę pełnego rozwoju chrześcijańskiego życia. Loyola oddawał zatem ćwiczącego uwalniającemu działaniu Boga. Najpierw odbywa się to w płaszczyźnie nieuporządkowania i grzechu (pierwszy tydzień), potem w płaszczyźnie systemu wartości rekolektanta (drugi tydzień):

Wyzwolony na głębszych poziomach duszy rekolektant jest teraz wolny ku Bogu. [...] Dopienia się to w wyborze, który jest w swej istocie zdaniem sobie sprawy z Bożego planu względem mnie, aby przez proces potwierdzenia (III i IV tydz.) zaakceptować go głęboko w moim życiu i żyć nim wiernie i hojnie.²¹

Słowacki nie przeprowadzał ćwiczeń, jak już to zostało powiedziane, w takim kształcie i porządku, jaki proponują jezuiti. Swoje ćwiczenia duchowe

20 T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, tłum. M. Morstin-Górska, Poznań 1998, s. 301–302.

21 P. van Breemen SJ, *Rachunek sumienia*, „Zeszyty Igancjańskie” 1993, nr 6, s. 38–39. Początkowo ćwiczenia odprawiane w wyjątkowych sytuacjach i doświadczeniach duchowych, rozpowszechniły się jako coroczne rekolekcje ośmio- lub dziesięciodniowe. Praktykę tych ćwiczeń przyjęły też zakony, duchowieństwo diecezjalne, a nawet świeccy. Swe ćwiczenia podzielił autor na cztery części zwane tygodniami. W pierwszym, odpowiadającym oczyszczającej drodze życia duchowego, Loyola zalecił rekolektantowi poznanie swych grzechów dzięki rachunkowi sumienia, którego metody odbywania zamieścił na początku pierwszego tygodnia ćwiczeń: na każdy dzień zalecił cztery, pięć rozmyślań godzinnych według tak zwanej metody trzech władz duszy – obok pamięci, rozumu i woli w rozmyślaniach ma brać udział wyobraźnia i uczucie. W drugim i trzecim – odpowiadającym drodze oświecającej, i czwartym – drodze jednoczącej – zobowiązał rekolektanta do kontemplacji życia Zbawiciela, poprzedzonej prośbą o coraz większe poznanie go, umiłowanie i naśladowanie: ćwiczenia kończy kontemplacja miłości Bożej, przejawiającej się między innymi w darach natury i łaski, będąca wezwaniem do szukania i znajdowania Boga we wszystkim, a wszystkiego w Bogu. Zob. J. Misiurek, W. Słomka, dz. cyt., szp. 962–963.

odprowiał w dynamice osobistych rozstrzygnięć i są one naznaczone indywidualnością przebytej drogi, jednakże owoce wewnętrznych zmagani poety są zadziwiająco współbieżne z rezultatami, do których dochodzą ci, którzy zgłębiają i praktykują duchowość ignacjańską. Udziałem poety stawało się bowiem uporządkowanie życia (*ordinatio vitae*) przez usunięcie z duszy uczuć nieuporządkowanych (*passiones inordinatae*). Poeta zmagał się zatem z przyzwyczajeniami z poprzedniego, „starego” życia, a jako były dandys mógł się popisać wachlarzem zaiste światowych nawyków: ot, chociażby jego słynna już słabość do żółtawobladych rękawiczek i nie mniej osławiony „odłożony kołnierz”. W latach czterdziestych, po duchowej przemianie, odrzucił owe przejawy światowości i komentował je druzgocąco:

Mało jeszcze bowiem jest ludzi, co by się chcieli zupełnie duchem przemienić, myślą bowiem, że chodzi o porzucenie świata i jego przyjemności, gdy tu przeciwnie, my zdobywamy świat [...] niczego się nie wypieramy, oprócz głupstwa i fałszu, i maskowanych rzeczy i bałwanów zrobionych przez oszukaństwo ludzkie, i zapalów nie z serca idących, i szczęść zdobytych dla małego celu osobistego... i nauki, która nie jest mądrością.

(K II 37)

Poeta zatem zaczął starać się o zwycięstwo nad samym sobą, o wyzbycie się niepotrzebnych przywiązań, o równowagę duchową i obojętność względem rzeczy światowych. Zmagania te znalazły swój zapis zwłaszcza w późnej korespondencji Słowackiego. Jego wewnętrzne nawrócenie było tak głębokie, iż problemy z rozpoznaniem własnego syna miała matka, do której tak poeta pisał z początkiem roku 1845:

Ty, droga moja, przywykłaś do dawnego tonu, do błyskotnych szat, w których występowałam, do melancholii, do jęków – wszystko to uderzało cię jak echo, jak głos znajomy sercu twojemu – teraz przez długi może czas nie będziesz się mogła przyzwyczaić do człowieka, który z oskrobanej mojej figury pokazuje się.

(KII73)

Skądinąd nietrudno dziwić się matce, która jeszcze jesienią 1837 roku czytała skargę syna: „żałowałam trochę, że nie jestem dobrze złotem nadziany, bo mi przychodziła myśl romansowa – kupić na rynku kairskim ładną Abi-synkę, przebrać ją za Pazia i być nowym Larą z nową Gulnarą” (K I 375).

Zmagania Słowackiego z samym sobą we wzrastaniu duchowym są często-kroć dramatyczne, jednakże naznaczone znamienym dla nawróceń chrześcijańskim przekonaniem (jakże bliskim ignacjańskiemu *Ad maiorem Dei gloriam*), że celem tych dążeń jest ostatecznie Bóg. Jak to ujął poeta: „wszystko na ziemi robić można, byle zawsze przed oczami mieć drogę prostą, jedną gwiazdę – Boga – zdobyć przez ducha swego czynami ciała nieśmiertelności ducha, wzrost jego ciągły” (K II 25).

Jest w postawie Słowackiego wiele płaszczyzn zbieżnych z zachowaniami chrześcijańskich mnichów, ascetów, duchowych mistrzów, których wysiłek myślowy, ćwiczenia duchowe i medytacje prowadziły do przemiany życia. Wedle słów samego poety, pisanych w sierpniu 1846 roku: „[...] i w Bogu uto-
nawszy, dziwne robię zaklęcia, dziwną pracę odbywam... pracę nad sobą sa-
mym, nad własną moją ubogą naturą [...]” (K II 142). Z kolei we wcześniejszym liście do matki (z listopada 1843 roku) poeta tak pisał o swej pracy duchowej:

Zatrudniony jestem bardzo, bo mi znów jakby mocne pchnięcie od Boga przyszło do pracy – a mam tę chwilę, że niby z jakąś rozpaczą rzucam się do papieru, chcąc garściami duszę moją rzucać na ludzi, przemieniać ich w siebie, nadgryzać im ciało, aż ich urobię podobnych najpiękniejszym ze śmiertelnych, słowem, podług słów świętego Pawła, wyjść z tego więzienia spłaciwszy ostatni szeląg z siebie.

(K II 25)

Oczywiście, nie sposób w tym miejscu pominąć kwestii towianizmu, którego Słowacki był pewien czas wyznawcą. Alina Witkowska zaznaczała, że tej „intensywnej, zacieklej, wewnętrznej pracy nad sobą” poeta nie przerwał nawet po oddaleniu się z Koła Sprawy Bożej w 1843 roku²². Zdaniem uczonej „[...] formowanie siebie na nowo stanowi ciągłą pracę duchową Słowackiego, aż po kres życia, prowadzoną także wtedy, gdy nikt jej nie żądał ani ją oceniał. Można pojąć to, gdy przyjmie się, że praca wewnętrzna nad sobą była walką o wszystko – o czysty ton swego ducha”²³. Badaczka poczyniła jednakże istotną uwagę, iż „pojęcie misji u Słowackiego o wiele przekracza jego, choćby najszerzej pojęte związki z towianizmem”²⁴.

Zygmunt Szczęsny Feliński (wskazując, iż naukę tę głównie poznał przez Słowackiego²⁵), dostrzegał i doceniał w towianizmie fakt, że „pod względem moralności praktycznej zaleca cnoty chrześcijańskie w heroicznym nawet stopniu”²⁶, tak więc towiańczycy, podejmując pracę duchową, starali się o przemianę pojętą w duchu ewangelicznym. Jednakże Feliński zaraz dodawał, że towianizm „pod względem dogmatycznym stanowi jedną z najniebezpieczniejszych herezji, gdyż podkopuje same podwaliny chrystianizmu”²⁷. Zauważał także, iż „gdyby Syn Boży nie zstąpił na ziemię i nie umarł na krzyżu, wedle nauki Towiańskiego nic by się przez to na świecie nie zmieniło, gdyż rodzaj ludzki rozwijałby się tak samo, na zasadzie osobistej wewnętrznej

22 A. Witkowska, *Towiańczycy*, Warszawa 1989, s. 193.

23 Tamże.

24 Tamże.

25 Z.Sz. Feliński, *Pamiętniki*, oprac. E. Kozłowski, Warszawa 1986, s. 233.

26 Tamże, s. 240.

27 Tamże, s. 240–241.

pracy”²⁸. Tak więc towianistyczna idea wysiłku duchowego i pracy nad sobą, z gruntu dobra – w swoich ostatecznych konsekwencjach nie może być, zdaniem Felińskiego, rozpatrywana jako chrześcijańska, katolicka.

Feliński jednak starał się znaleźć usprawiedliwienie dla zwolenników nauki Towiańskiego, każąc przypomnieć sobie, jakie było wykształcenie religijne klas oświeconych w pierwszej połowie XIX wieku. Zdaniem biskupa „im więcej miał kto prawa do nazwy uczonego, tym rzadziej do katechizmu zaglądał, cóż więc dziwnego, że w ramach katolicyzmu tak łatwo mieścili towianizm?”²⁹.

Trzeba także zaznaczyć, iż trud pracy nad sobą, powiązany z wysiłkiem docierania do prawdy, jest tradycją sięgającą starożytności i zbyt pochopnie wydaje się sprowadzanie tejże postawy w życiu Słowackiego tylko do kwestii towianizmu, jakkolwiek jego zapładniającej do ćwiczeń moralnych roli nie sposób przeoczyć. Trudno jednakże wewnętrzną przemianę poety widzieć tylko jako wypadkową konieczności moralnego wzrastania stawianą każdemu adeptowi towianizmu, ewentualnie konsekwentne praktykowanie takiej postawy przez Słowackiego nawet po odejściu z Koła Sprawy Bożej. Witkowska pisała, iż nie wiemy, jak dokładnie pracował Słowacki, bowiem „nie spisywał swojego *Dziennika Sprawy Bożej* ani diariusza ćwiczeń moralnych”³⁰. Jednakże znał tradycję spisywania swoich przemyśleń i doskonalenia się moralnego, która ciągnie się od starożytności, by przywołać chociażby Marka Aureliusza i jego *Rozmyślenia* – i nie jest wynalazkiem towiańczyków.

Nie tracąc zatem z oczu idei samodoskonalenia i wytężonej pracy ducha wpisanych w filozofię genezyjską, chciałabym jednocześnie wyakcentować chrześcijański charakter wysiłku duchowego poety. Moim zdaniem ciągle aktualne są słowa, które wypowiedział Marian Maciejewski na słynnym sym-

28 Tamże, s. 241. Feliński rozwija dalej swoją myśl, konstatując, iż w świetle towianizmu „dogmat ciał zmartwychwstania rozwiewa się w zupełne złudzenie”, „upada też wiara w sąd ostateczny”, „skoro nadto nie istnieją ani kary, ani nagrody wieczne, to ofiara Syna Bożego nie otwiera nam nieba i od piekła nie broni, a dzieło Odkupienia, tracąc wszelką skuteczność, staje się całkiem zbytecznym”, nadto doktryna ta „nie tylko ogłociłaby niebo ze świętych Pańskich, którym każe błąkać się gdzieś po gwieździstych przestworzach”, ale także Maryja „byłaby tylko jakimś tysiacyjnym wcieleniem wędrującego od wieków upadłego ducha, usiłującego zrehabilitować się przez pokutę”. Swoje rozważania na temat towianizmu Feliński podsumował następująco: „Do takich to niedorzeczności, a nawet bluźnierstw doprowadza nauka Towiańskiego o początku dusz ludzkich; gdybyśmy zaś chcieli zastosować ją do innych też artykułów wiary katolickiej, przekonalibyśmy się łatwo, że z tego wspaniałego gmachu, ręką samego Zbawcy wzniesionego, stałaby się taka ruina, iż kamień na kamieniu by nie pozostał” (tamże).

29 Tamże.

30 A. Witkowska, dz. cyt., s. 194.

pozjum Słowacki mistyczny: „istnieje konieczność odniesienia [...] mistycznego Słowackiego do tradycji chrześcijańskiej”³¹.

STAROŻYTNE ĆWICZENIA DUCHOWE

Rzeczą godną podkreślenia jest fakt, że nim ćwiczenia duchowe i medytacje stały się tradycją w chrześcijaństwie – poprzedziła je tradycja ćwiczeń duchowych w grecko-łacińskiej starożytności³². Pierre Hadot, w znakomitej książce *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*³³, podkreślał wielokrotnie, iż niegdyś filozofia była przede wszystkim zachętą do gruntownego przekształcenia sposobu życia, nie zaś kształceniem umysłu³⁴. Hadot akcentował, że w każdej ze szkół filozoficznych były uprawiane ćwiczenia rozumu, mające zapewnić duchowy

31 M. Maciejewski, *Głos w dyskusji*, w: *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje sympozjum. Warszawa 10–11 grudnia 1979*, pod red. M. Janion i M. Żmigrodzkiej, Warszawa 1981, s. 289. O tej konieczności mówił także Waław Pyczek: „Wciąż bowiem nie jest przedstawione w sposób wyczerpujący, czyli pełny i kompleksowy, zakorzenienie tego dzieła w chrześcijaństwie, stanowiącym przecież dla niego podstawowy układ odniesienia i zasadniczy zespół czynników motywujących. Brak również opracowania związków i zależności z Biblią” (W. Pyczek, *Jerozolima Słoneczna Juliusza Słowackiego*, Lublin 1999, s. 6–7). Badacz przywoływał także fakt, iż na aspekty chrześcijańskiego wymiaru późnych dzieł Słowackiego zwracał już uwagę Juliusz Kleiner w swej monografii poświęconej poecie (tamże, s. 6).

32 Praktyka ćwiczeń duchowych ma zapewne korzenie w tradycjach sięgających niepamiętnych czasów, ale dopiero postać Sokratesa zaszczerpiła ją w świadomości Zachodu. Hadot zadaje też pytanie, czy należy sięgać dalej i szukać też praktyki jeszcze w pitagoreizmie i poza pitagoreizmem, w magiczno-religijnych szamańskich tradycjach technik oddechowych i ćwiczeń pamięci (zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992, s. 27).

33 Tamże.

34 Tak więc antyczna filozofia „ukazywała się jako ćwiczenie myśli, woli, całego bytu, podjęte w staraniu o osiągnięcie pewnego stanu – mądrości [...]. Filozofia stanowiła metodę duchowego postępu wymagającą radykalnego zwrotu, dogłębnej zmiany sposobu bycia. Była sposobem życia przez trud jej ćwiczeń uprawianych dla zdobycia mądrości [...] trybem życia przynoszącym spokój duszy, wolność wewnętrzną, świadomość kosmiczną. [...] Filozofia przedstawiała się też jako metoda osiągania niezależności, wolności wewnętrznej (*autarkeia*), stanu, w którym własne ja zależy tylko od siebie samego” (tamże, s. 12). „W żadnej ze starożytnych szkół dogmaty i zasady metodologiczne nie miały być przedmiotem dyskusji. W tej epoce filozofować znaczyło wybrać szkołę, nawrócić się na jej sposób życia i przyjąć jej dogmaty” (tamże, s. 223). „Zapomina się – jak powtarza wyrażoną przez Hadota myśl Krzysztof Łapiński, tłumacz *Rozmyślań* Marka Aureliusza – że w czasach starożytnych filozof był nie tylko teoretykiem, ale również praktykiem, który starał się żyć w zgodzie z głoszonymi przez siebie zasadami” (K. Łapiński, *Marka Aureliusza ćwiczenia w patrzeniu*, w: Marek Aureliusz, *Rozmyślenia (do siebie samego)*, przeł. K. Łapiński, Warszawa 2011, s. 7).

postęp ku idealnemu stanowi mądrości, ćwiczenia polegające na samokontroli i na medytacji. Towarzyszyła im wiara w możliwość udoskonalenia się, wyostrzona świadomość etyczna, wysubtelniona przez przewodnictwo duchowe, wreszcie przez ćwiczenia praktyczne. „Nade wszystko «ćwiczenie» rozumem jest «medytacją»: etymologicznie zresztą te słowa to synonimy”³⁵ – konkludował uczony. Chrześcijańskie ćwiczenia duchowe wiele, jak się okazuje, czerpały ze szkół filozofii starożytnej. „*Exercitia spiritualia* Ignacego Loyoli są tylko chrześcijańską wersją tradycji grecko-rzymskiej”³⁶. Termin *exercitium spirituale* pojawił się na długo przed Loyolą, w antycznym chrześcijaństwie łacińskim³⁷. Poza tym warto zaznaczyć, że *Ćwiczenia duchowe* są zbiorem medytacji, a jednym ze znaczeń medytacji jest: wytrwałe ćwiczenie i ciągłe do czegoś powracanie³⁸.

Już w starożytności słowa odnoszące się do ćwiczeń fizycznych: *gymnazein, meletan, askein* – przez stoików doby rzymskiej były stosowane do opisu duszy oddającej się codziennym medytacjom filozoficznym³⁹. W *Ćwiczeniach duchowych* Loyoli zaś przeczytamy:

Pod tą nazwą „Ćwiczenia duchowe” rozumiemy każdy rachunek sumienia, rozmyślanie, kontemplację, modlitwę ustną i myślą oraz wszystkie inne czynności duchowe – stosownie do tego, co niżej powiemy. Bo jak przechadzanie się, chodzenie i bieganie – to ćwiczenia cielesne, tak ćwiczenia duchowe to przygotowywanie i usposobienie duszy po to, żeby się pozbyć nieuporządkowanych przywiązań, a gdy się ich już pozbędziemy, żeby szukać woli Bożej i odnajdywać ją w ułożeniu własnego życia tak, by zbawić duszę.

(CD 1, 27)

Także i o ignacjańskim rachunku sumienia mówi się, iż jest tylko przejęciem i wydoskonaleniem tradycji stoików⁴⁰.

Owo stałe zaprawianie się w trudach walk duchowych, swoją konsekwencją przypominające ćwiczenia fizyczne, bez trudu znajdziemy w postawie Słowackiego. W liście do Wojciecha Stattlera z grudnia 1848 roku poeta tak podsumował ogrom swej wewnętrznej pracy (a także duchowej pracy z innymi),

35 P. Hadot, dz. cyt., s. 223.

36 Tamże, s. 12.

37 Zob. tamże.

38 Zob. K. Mrowcewicz, dz. cyt., s. 336. Katarzyna Kaczor-Scheitler także zwraca uwagę, iż pochodzące od łacińskiego rzeczownika *meditatio* znaczenie terminu „medytacja” wyraża ideę ćwiczenia, podczas gdy czasownik „medytować” oznacza praktyki służące pogłębianiu życia wewnętrznego (zob. K. Kaczor-Scheitler, *Medytacyjny wykład o miłości Bożej w świetle poematu Kaspra Twardowskiego „Pochodnia miłości Bożej z pięćdziesięciu strzał ognistych”*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 2013, nr 4, s. 6).

39 K. Łapiński, dz. cyt., s. 15.

40 Zob. także: P. Stankiewicz, *Sztuka życia według stoików*, Warszawa [2014].

przedkładając go nad trud pracy zawarty w księgach i poezji:

Przez pięć lat pracowałem tak, jak może jeszcze żaden człowiek nie pracował – skutki tej pracy nie w księgach są – ale w żywych sercach i w duchach, w które je wrzuciłem i posiałem. Małe są to ziarenka – i nie wiem nawet, czy Chrystus Pan zechce kiedyś światłością swoją dopomóc, aby wyrosły i kłoski swoje – prosom podobne – porodziły. – A jednak mam tę wiarę i ufność pewną – że praca moja żywa – lepszą jest niż praca moja umarła – która już w foremkach się swoich glinianych pokazała – i nazywa się poezją moją.

(K II 229)

Słowacki zatem, doskonaląc się w dbałości o życie wewnętrzne, wpisuje się w tradycję ćwiczeń duchowych, sięgającą korzeniami starożytności. Przyjmuje postawę tego, kto zaprawia się w cnotach, a zanim innych przekona do stylu swego życia – sam stara się zaświadczyć o głoszonej przez siebie prawdzie. „Wyznam ci – pisze do matki w lipcu 1843 roku – że to jest trud nad trudy – owo wymiatanie serca swego ze wszelkich brudów, owo oczyszczanie wewnętrznego człowieka tak, aby tworząc innych ludzi podług siebie, był pewny, że dobrze i dla Pana Boga pracuje” (K II 13). Gdy ma się przed oczyma ten ogromny wysiłek Słowackiego, „kruchego człowieka, aby zrozumieć, przetworzyć, opisać, zdążyć, aby jutro być w innym miejscu niż dzisiaj, aby być dalej, wyżej, wyrwać śmierci choć parę słów, parę obrazów”⁴¹, to najadekwatniejszym określeniem tychże poczynań będzie właśnie określenie: walka duchowa bądź ćwiczenia duchowe.

W jednym z listów do Zygmunta Krasińskiego ze stycznia 1846 roku poeta sam przywołuje „dawną filozofię” w kontekście trudu poznawania siebie oraz formułuje jednocześnie potrzebę wysiłku duchowego, który nie tyle polega na wewnętrznym roztrząsaniu wad charakteru, co na zastosowaniu zasady przeciwnej:

Wiesz co to jest prawidło filozofii dawnej: „P o z n a j s i e b i e s a m e g o”... Nie jest to przestroga ani zachęta, abyśmy poznawali naszą naturę – błędy i wady charakterowe, owszem poznawanie takich wad szkodziłoby człowiekowi... Nie powinien na nie patrzeć – ani przypadkiem odkrytych rozglądać i lubować się nad nimi – ale owszem, przeciwną wiarę w anielstwo swoje urodzić...

(K II 117)

Owa „przeciwna wiara” jest znana w życiu duchowym, ćwiczeniach duchowych, jako zasada *agere contra*. Jest to zasada ascetyczna sformułowana przez Loyolę, według której przeszkody utrudniające realizację Ewangelii

41 E. Szczegłacka-Pawłowska, *Medytacja – kontemplacja – samoświadomość. Juliusz Słowacki „Dusza się moja zamyśla głęboko...”*, w: *Medytacja. Postawa intelektualna, sposób poznania, gatunek dyskursu*, pod red. T. Kostkiewiczowej i M. Saganiak, Warszawa 2010, s. 173.

należy usuwać, podejmując przeciwstawną decyzję, zasada ta bowiem wyraża aktywne przeciwstawienie się pokusom i złu. Nie wiemy, czy Słowacki znał tę zasadę, i nie jest to nawet istotne. Sformułowane przez poetę wskazania, by nie tyle walczyć ze złem przez koncentrowanie się na nim, co wytworzyć w sobie „przeciwną wiarę w anielstwo”, są bowiem niczym innym jak zastosowaniem starej reguły duchowej, by w ćwiczeniach duchowych skupić się na tym, co pozytywne i w ten sposób zwalczać zło. Nie bez powodu jeden z badaczy rzekł, iż Loyola był świetnym znawcą natury ludzkiej, do której miał głębokie zaufanie, a nade wszystko posiadał wiarę w możliwość jej „przeanielenia”⁴² – nieprzypadkowo słowo „przeanielenie” jest jednym z najważniejszych terminów w późnej twórczości Słowackiego. Ileż trzeźwości i znajomości natury ludzkiej jest także w słowach poety, gdy w grudniu 1845 roku pisze do matki:

Czy ty wiesz, droga moja, że prawdziwymi zabójcami czasowymi nas dawnych byli tacy, z kazalnicy i wysokich miejsc od kilku wieków trąbiący śmierć wam (z dodatkiem: jeżeli się nie poprawicie)...Wszak gdybyś ty słudze twemu ciągle mówiła przez lat dzieścięć, że kradnie, to na końcu by kradł; że chory, to nareszcie by zachorował. Przekonaj więc wszystkich około siebie, że są aniołami, ale wprzód uwierz w to, bo fałszywie mówiona rzecz byłaby pochlebstwem...

(K II 104)

Wiadomo, iż Loyola nie uznawał jałowej walki ze złem przez samo odpychanie zła czy grzechu. Zło – jego zdaniem – trzeba wyrugować przez dobro, złe uczucia przez dobre, grzechy przez cnoty. Dzięki tej zasadzie asceza nie ma negatywnego tylko charakteru, ale to, co pozytywne, jest w niej celem i środkiem do celu⁴³. „Praca nad sobą staje się miłsza i łatwiejsza, sensowniejsza dzięki dobru, które ma się przed oczyma i które się już praktykuje. Jest to zdrowa zasada psychologii, wychowania i samowychowania”⁴⁴.

Warto podkreślić, iż starożytne ćwiczenia duchowe filozofów były ćwiczeniami w samodoskonaleniu się, a nacisk kładziony był przede wszystkim na własny wysiłek, dyscyplinę i zaangażowanie, chrześcijaństwo natomiast akcentuje, iż w życiu duchowym wszelkie postępy są przede wszystkim duchową łaską. Loyola, ażeby zobrazować ostateczną niemożność człowieka w samodzielnym dojściu do doskonałości i heroiczności cnót, przywoływał kontekst tak zwanych duchowych strapień. Ich naturę i obecność w życiu wewnętrznym człowieka tłumaczył między innymi tym, że Bóg dopuszcza do nich, aby dać człowiekowi poznać, iż nie jest w ludzkiej mocy trwać w ciągłym pocieszeniu i podniesieniu ducha. Podobną intuicję miał i Słowacki, pisząc

42 S. Obirek, dz. cyt., s. 301.

43 Zob. *Objaśnienia i przypisy*, w: I. Loyola, dz. cyt., s. 206.

44 Tamże, s. 206–207.

do matki w październiku 1844 roku:

A wiesz ty, dlaczego tacy jesteśmy? Oto dlatego, że często pozwalaliśmy, że nas fala smutku gięła i kładła na ziemi; a często też, mając jaką robotę, czyniliśmy ją własnymi siłami, nie pijąc ciągle ustami z Boga siły i mocy twórczej – stąd to moc nasza wyczerpała się.

(KII56)

Także w liście do matki (z sierpnia 1844 roku) poeta w inny jeszcze sposób wypowiada prawdę o naprzemienności pocieszeń i strapiień duchowych:

Pieść więc, droga moja, i utrzymuj ten stan wysoki duszy twojej – nie mówię, aby on trwał miał bezprzestannie, bo smętne i rozpaczne chwile muszą czasami powrócić i ducha rozhartować; ale radość i pokój boży z większą siłą wrócić powinien i być niby dnem, na którym się inne uczucia malują.

(K II 50)

Oczywiście trzeba mieć na względzie jeszcze i inny aspekt wewnętrznego postępu duchowego, na który zwracał uwagę Merton tym wszystkim, którzy wkraczają na drogę medytacji i ćwiczeń duchowych, a mianowicie, że „najwyższe duchowe dobro jest działaniem absolutnie wolnym od wszelkiej pracy”⁴⁵. Nikt nie twierdzi – jak rozwijał swą myśl ten mistrz duchowy – że ćwiczenia duchowe, medytacje można praktykować bez wysiłku, przynajmniej na początku takiej drogi. Jednak przy całym zaangażowaniu, jakie człowiek w nie wkłada – co jest pracą duchową i to pracą niejednokrotnie trudną – „każdy, kto wyobraża sobie, że może po prostu zacząć medytować bez modlitwy o pragnienie i łaskę, by tak czynić, wkrótce się podda”⁴⁶. Wysiłek medytowania tradycja chrześcijańska wyrażała pojęciem ascezy – ćwiczeń – swoistego rodzaju treningu duchowo-moralnego, natomiast oddziaływanie Ducha Bożego i recepcja doznań tego oddziaływania została wyrażona pojęciem mistyki chrześcijańskiej. Medytacja chrześcijańska, co istotne, winna odwoływać się zarówno do wymiaru ascetycznego, jak mistycznego⁴⁷.

DUCHOWA OBOJĘTNOŚĆ

Od czasów starożytnych ćwiczone się także w obojętności mającej doprowadzić do równowagi wewnętrznej (*autarkeia*)⁴⁸. Uznawano ją za tarczę chro-

45 T. Merton, *Kierownictwo duchowe i medytacja*, tłum. W. Grzybowski, Kraków 2010, s. 81.

46 Tamże, s. 101.

47 Zob. W. Słomka, *Medytuję, więc jestem*, Łódź 1992, s. 111.

48 O ćwiczeniach duchowych i medytacjach Marka Aureliusza mówi się, że „najogólniej rzecz biorąc, sens tych medytacji sprowadza się do stoickiego postulat, ażeby zyskać obojętność na rzeczy obojętne. [...] Po zaprawianiu się w obojętności, ćwiczy się w zapale dla spraw nieobojętnych” (K. Łapiński, dz. cyt. s. 19).

niącą przed nieładem i złym wpływem uczuć nieuporządkowanych⁴⁹. „Obojętność” jest również jednym z kluczowych pojęć duchowości ignacjańskiej. Nie oznacza ona jednak bierności, bezczynności, niepodejmowania inicjatywy czy też pasywnego oczekiwania na działanie Boga⁵⁰. Święty Ignacy stale bowiem podkreśla, by pragnąć „więcej” (*magis*) w służbie Bożej. Skoro ćwiczenia duchowe mają na celu „odniesienie zwycięstwa nad samym sobą i uporządkowanie swego życia tak, by nie ulegać jakiemukolwiek nieuporządkowanemu przywiązaniu” (ĆD 21, 37), nie dziwi, że Loyola formułuje postulat: „[...] Musimy się stawać obojętni wobec wszystkich rzeczy stworzonych, jeżeli to zostało pozostawione całkowicie swobodnej decyzji naszej wolnej woli, a nie zostało zakazane” (ĆD 23, 39). Wedle św. Ignacego świat rzeczy, w których człowiek jest od urodzenia zanurzony, został stworzony dla człowieka po to, „by mu służyć pomocą w zmierzaniu do celu, dla którego został stworzony” (por. ĆD 23, 39). Stąd też kolejna zasada Loyoli – *tantum quantum* („o tyle, o ile”), mówiąca, że człowiek powinien tych rzeczy w takim stopniu używać, w jakim go wspomagają w zmierzaniu do jego celu, a w takim stopniu się ich pozbywać, w jakim mu w dążeniu do celu przeszkadzają (por. ĆD 23, 39). Jak komentował ignacjańską zasadę obojętności Krzysztof Mrowcewicz:

Oznaczało to w praktyce, że wszystko, co otacza człowieka (ba, także on sam, jego ciało i zmysły), nie jest samo w sobie ani dobre, ani złe. Moralna ocena rzeczywistości zależy właściwie li tylko od ludzkiego postępowania. Jeśli wszystkie rzeczy są etycznie obojętne, można je swobodnie stosować, dążąc do jedynego celu człowieka – Boga.⁵¹

Loyola jako egzemplaryczne podawał cztery główne dziedziny, w których może się ćwiczyć i sprawdzać ludzka obojętność: zdrowie – choroba, bogactwo – ubóstwo, szacunek – pogarda oraz życie długie – życie krótkie.

49 Zob. *Objaśnienia i przypisy*, s. 186.

50 Oto jak Merton tłumaczy swoje zagubienie, gdy dopiero wstępował na ścieżkę medytacji ignacjańskiej, a także swoją nieumiejętność zrozumienia ignacjańskich założeń obojętności: „Te wielkie, proste i radykalne prawdy «Fundamentu» były, jak sądzę, za wielkie i za radykalne dla mnie. Pozostawiony sam sobie, nie przedarłem się nawet przez ich powierzchnię. Przypominam sobie, że zatrzymałem myśl nad tym pojęciem obojętności wobec wszystkich rzeczy samych w sobie, wobec zdrowia i choroby, i byłem tym nieco przerażony. Bo kim byłem, by móc to zrozumieć? Jeśli nabawiłem się kataru, zapychałem się formalnie aspiryną i gorącą lemoniadą i chowałem się do łóżka z nieukrywany niepokojem. A tu miałem książkę, która, jak się zdaje, mówiła mi, że powinienem pozostać chłodny niczym lodówka nawet w obliczu gwałtownej śmierci. Jak mogłem pojąć, co znaczy słowo «obojętny», jeśli nawet nie miałem nikogo, kto by mi to wytłumaczył” (T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, s. 303).

51 K. Mrowcewicz, dz. cyt., s. 334.

[...] doszedłem do takiego usposobienia – pisał Loyola – iż się nie czuję przywiązany bardziej do bogactwa niż ubóstwa, do szukania bardziej chwały niż wzgardy, do pragnienia bardziej życia długiego niż krótkiego, byleby to w jednakowy sposób służyło Bogu, naszemu Panu, i zbawieniu mojej duszy. (ĆD 166, 83)

W rzeczywistości – jak święty sam dodawał: „i podobnie we wszystkich innych rzeczach” – obojętność odnosi się do wszystkich wartości, które człowiek może wybrać w sposób wolny. Przyjrzyjmy się zatem, jak u Słowackiego wyglądało ćwiczenie się w obojętności we wskazanych przez Loyolę dziedzinach.

W korespondencji poety śledzimy zapis wzrastającej wolności i dystansu wobec rzeczy i sytuacji, które wcześniej wcale nie były mu obojętne: jak sława ludzka (to o nią się przecież w młodości modlił do Boga), powodzenie, opinia, wygląd, światowe życie, zdrowie. Swoją duchową transformację opisywał matce w grudniu 1846 roku słowami: „Ty wiesz, ja, ogień chodzący, ja, niegdyś dziecko niepohamowane, teraz żyję, jak gdyby we mnie nic ludzkiego nie było – ani krwi, ani żądz, ani chęci, ani zawrzenia, ani wybuchu [...]” (K II 144). Duchową obojętność poety obrazują chociażby słowa pisane rok później: „byłbym nie był głodem zmuszony pójść w służbę ludzką, nie dbam o resztę” (K II 154). Z kolei w styczniu 1848 roku daje wyraz ascetycznemu stylowi życia, pisząc: „Jadło mi jest obojętne”; i w dalszej części listu: „W rozrywki jestem ubogi, bo sam rozrywania się straciłem uczucie” (K II 162). Już jednak w marcu 1845 roku poeta poświadczał, że świat i jego błyskotki nie mają nad nim władzy:

[...] ciągle mi świat sprzyjającą twarz pokazuje, ze smutku odludnego chce uleczyć, zabawami różnymi znęca do wyjścia z siebie i do rozpierzchnienia się na wszystkie błyskotne tęczę teraźniejszych światowych istotek... Wiem, że i ty, droga moja, połączysz twój głos z ludźmi i nie będziesz ucieszoną z tego, co piszę... Ale cóż robić? Żyję, jak umiem – a gdyby ludzie czuli, jak żyję, to pewnie inaczej być żyć nie chcieli...

(K II 82–83)

O wewnętrznym spokoju i duchowej obojętności donosił także w grudniu 1848 roku w liście do Teofila i Hersylii Januszewskich, opisując postawę nie-mało zaskoczonych jego przemianą matki, która „spodziewała się widzieć Julka, a znalazła spokojnego człowieka, w którym bicie serca zostało odmienione, umysł spokojny, cierpliwość i zarazem wielka obojętność na dniowe zmiany i smutki ludzkie” (K II 234). Matka – zaniepokojona i nierozumiejąca momentami duchowej przemiany syna – nastroczała Słowackiemu nie lada strapiień, gdy zwracała się doń jak do dawnego, „starego człowieka”, narażając się tym samym na gorzkie wyrzuty z jego strony: „z r o b i ć k a r i e r ę – pisał do niej Słowacki w styczniu 1845 roku, podkreślając jakże przykre dla niego sło-

wa – ten wąż straszliwy! Zdruzgotałbym go jak węża, gdyby on jeszcze gdzie ukryty leżał w twoich miłosnych dla mnie zachęceniach” (K II 74).

Poeta dawno też zerwał z egzaltacją i emocjonalnymi zachowaniami, okazywanymi chociażby w sytuacji z listopada 1835 roku, gdy dostał jakiś zasiłek pieniężny od matki (nazywa go „listem z zasiłkiem”) i wiedząc, że oszczędza ona na takie „zasiłki”, gotów był „w ziemię żywy się zakopać – i jeść ziemię” (K I 319). Być może doszedł do mądrości zawartej w słowach *in medio stat virtus* – mądrości tak bliskiej Loyoli, który uważał, iż przesada nigdy nie pochodzi od dobrego ducha⁵². Świętemu poza tym zawsze bardziej zależało na tym, żeby przeżywać nie tyle dużo, co głęboko.

Wewnętrzna przemiana Słowackiego potwierdzały słowa, którymi w styczniu 1848 roku namawiał matkę, by dojrzała w nim w końcu zgoła odmiennego człowieka:

I ty, droga moja, gotujesz sobie wielką boleść, bo sądzisz mnie człowiekiem pełnym słabości ludzkich, żądz niezaspokojonych, nadziei na przyszłość, celów różnych chciwym – który wszędzie czymś się zając się szuka, czas zwykły był przepędzać mile, od nudy ucieka, rzeczami się bawi, ludzi naśladuje – wszystko to jest snem twoim o mnie, który ty strac z oczu.

(K II 161)

Obojętność i dorastanie do niej oznaczają zatem duchową walkę i wysiłek, aby dojść do stanu równowagi wewnętrznej i osobistej wolności – do całkowitej dyspozycyjności wobec Boga. Owocem takiego procesu jest głęboka postawa obojętności wobec wszystkiego, to znaczy dostrzeganie całej rzeczywistości w świetle Boga. O osiągnięciu stanu wewnętrznej wolności i obojętności świadczą jakże znamienne słowa poety, pisane już w przedostatnim roku jego życia: „Droga Matko moja, zmieniła się moja natura – jako ciało ani z rozkoszy żadnej ucieszyć się nie mogę, ani mię boleść cielesna może udręczyć” (K II 161). O swej duchowej równowadze pisał także do matki w liście z października 1843 roku: „Ty chcesz ode mnie opisu stanu mego... może nawet widzisz mnie z daleka w jakiejś nadzwyczajnej egzaltacji podobnym do ludzi, których zwykle mistykami zowią... Otóż raz na zawsze proszę cię, nie zwątp o mojej wewnętrznej ducha spokojności” (K II 98). W innym z kolei liście, z listopada 1845 roku, zaświadczał: „O spokojność tę najbardziej mi chodzi, o więcej nie dbam” (K II 102). W liście do Krasieńskiego ze stycznia 1846 roku stwierdził po raz kolejny: „Spokojność moja prawdziwa jest – nie jest wszakże bez cierpienia” (K II 114). Także i przed matką, w kwietniu 1844 roku, nie ukrywał, że największą radość uczułby, gdyby w jej listach zobaczył „spokoj-

52 Zob. *Objaśnienia i przypisy*, s. 210.

ność... i moc Chrystusowej natury” (K II 35). Poeta chciał, aby pożytki płynące z postawy obojętności stały się także udziałem matki, zatem w innej części listu zalecał jej jednorakie męstwo zarówno wobec sytuacji radosnych, jak i smutnych: „Zachwycenia więc, i smutne, i wesołe, pochłaniaj w pierś matki, jak gdyby pierś była piersią mężczyzny” (K II 35). Bywało – o czym pisał w listopadzie 1845 roku – że stan wyciszenia, wewnętrznej równowagi, towarzyszył mu już od samego poranka: „Teraz ja budzę się rano i wraz rozweselony jestem wewnątrznie, i już na cały dzień taki zostaję, gotów każdego, co się przybliży, oblać jasnością ducha i rozradować go, aż się do harmonii ze mną ułoży... Zdobywcą jestem duchowym...” (K II 102).

Duchową przemianę Słowackiego i obojętność wobec rzeczy świata tego podsumowują znakomicie słowa pisane w sierpniu 1844 roku, w których poeta po trosze łajał, po trosze cierpliwie przedkładał po raz kolejny matce:

Dlaczego ty, droga, chcesz ode mnie szczegółów życia mego i materialnych okoliczności? Na wszystkie pytania, które by mi zadał człowiek pospolity, chcąc osądzić, czy jestem szczęśliwy, odpowiedziałbym w takim sposobie, że człowiek ten osądziłby, iż mi wszystkiego, co do szczęścia należy, nie dostaje. Albowiem jeśli szczęściem jest zabawa, tej nie znam – jeśli pieniądze, tych mam tyle, ile mi potrzeba, ale mniej, niżby się owemu człowiekowi dla szczęścia żądać przyszło – jeśli szczęście jest w pochwałach od ludzi odbieranych i w oczy mówionych, to takich janie słyszę, a ile razy słyszę, to wzdrygam się, czując niby wstyd jakiś i uczucie upokorzenia. [...] A jednak jeżeli ty prawdziwie szczęścia mego żadasz, to powinnaś mi wierzyć teraz, kiedy mówię, że jestem pełen jakiejś wewnętrznej radości, która się czasem aż w głosie moim tonem śpiewu przebija [...].

(K II 52)

Nie dziwi także, że *Testament mój*, w którym padają słowa: „Kto drugi tak bez świata okłasków się zgodzi / Iść... taką obojętność, jak ja mieć dla świata?” jest określany jako wiersz podsumowujący dojrzałą twórczość Słowackiego, a jednocześnie uznawany za utwór „przedmistyczny”⁵³.

Większość jednak ćwiczeń duchowych jest tylko przymiarką do najistotniejszego ćwiczenia, jakim już od czasów starożytnych była *meditatio mortis*. „Dusza – pisał Łapiński – powinna bowiem zyskać stan gotowości na wydarzenia, które mogą nadejść. Ostatnim i najtrudniejszym jest śmierć, do której należy się przygotować i tak jej sprostać, jakby była jedną ze zwykłych czynności życia”⁵⁴. Słowacki wielokrotnie odnosił się do kontekstu filozofii starożytnej, być może najwyrazistszym nawiązaniem poety do starożyt-

53 B. Chrzęstowska, „*Testament mój*”, w: *Juliusza Słowackiego rym błyskawicowy. Analizy i interpretacje*, pod red. S. Makowskiego, Warszawa 1980, s. 50.

54 K. Łapiński, dz. cyt., s. 15.

nych duchowych ćwiczeń jest stwierdzenie o potrzebie medytowania o śmierci, jak wiadomo, najistotniejszym duchowym ćwiczeniu wedle starożytnych filozofów⁵⁵. Zauważyła to Ewa Szczegłaćka-Pawłowska: „medytacje liryczne Słowackiego wywiedzione są z przecucia i głęboko duchowego przeżywania śmierci, mają charakter *meditatio mortis*, by zacytować Słowackiego: «Z miłością śmierci rozpocząć pracę, od myśli na której filozofowie skończyli»⁵⁶. Krzysztof Pawłowski w pracy *Filozofowanie jako ćwiczenie się w umieraniu* poczynił istotną uwagę, że ćwiczenie się w śmierci jest to także „wysiłek konsekwentnego, długotrwałego *nakładania na siebie jarzma*”, a owo nakładanie „rozpoczyna się od nielgnięcia do wszelkiego przedmiotu zmysłowego, nieutożsamiania się z tym wszystkim, czym karmią się zmysły i poznanie naturalne. Ma to prowadzić do uzyskania niezależności od wrażeń zmysłowych”⁵⁷. Wedle Pawłowskiego już podjęcie takiej próby zmieniania wrodzonych nawyków można postrzegać jako aspekt ćwiczenia się w umieraniu. „Dlatego – pisze dalej – tak inspirujące są dla nas świadectwa mistyków chrześcijańskich, gdyż przechowały, a nawet doprowadziły do ostatecznych konsekwencji te ćwiczenia duchowe, które były uprawiane w filozoficznych szkołach starożytności”⁵⁸.

Święty Bernard, jeden z twórców średniowiecznego mistycyzmu, wyznawał pogląd, iż naczelnym zadaniem klasztorów jest szereganie zacnego życia, a nie wiedzy; jeśli zaś miałyby one uprawiać filozofię, to tylko jako „rozważanie śmierci”⁵⁹. Waga rozmyślań o śmierci widoczna jest także w *Ćwiczeniach duchowych* Loyoli. W jednym ze swoich ćwiczeń proponuje wyobrażenie siebie w chwili własnej śmierci (ĆD 186, 90). O tym, że Słowacki ćwiczył się w umieraniu, dowodnie świadczą jego słowa z sierpnia 1844 roku: „Teraz życie – i śmierć jednakowo mi są pojętne i niczem nie różniące od siebie...” (K II 51). Oswojenie ze śmiercią na skutek wielu medytacji o niej ukazują także słowa poety pisane w kwietniu 1844 roku: „bo już dla mnie zasłona grobu uchylona jest zupełnie...” (K II 35).

55 Już Platon nazywa filozofię zaprawianiem się w umieraniu, to znaczy ćwiczeniem się w takim patrzeniu na świat, jakby się żyło bez uwarunkowań tego, co fizyczne. Zob. K. Łapiński, dz. cyt., s. 15.

56 E. Szczegłaćka-Pawłowska, dz. cyt., s. 174.

57 K. Pawłowski, *Filozofowanie jako ćwiczenie się w umieraniu. Refleksje na marginesie „Wiedzy Krzyża” Edyty Stein* [online], Krakowska Prowincja Karmelitów Bosych, [dostęp: 2015-11-15]: <<http://www.karmel.pl/hagiografia/stein/symposium/baza.php?id=15>>.

58 K. Pawłowski, dz. cyt. „Spośród zaś wszystkich świadectw, które do nas dotarły, jednym z najbardziej wymownych jest *Droga na Górę Karmel* św. Jana od Krzyża” (tamże).

59 M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI wieku*, Kraków 1987, s. 11.

RACHUNEK SUMIENIA I ROZEZNAWANIE DUCHOWE

Nie sposób przywoływać kontekstu duchowości ignacjańskiej bez poruszenia problematyki rachunku sumienia. Także i to ćwiczenie duchowe ma sięgającą starożytności historię – by znów przywołać chociażby stoików⁶⁰. Słowa Seneki na temat badania sumienia trudno utożsamiać ze stoickim opanowaniem:

Czyż jest coś piękniejszego, niż ten zwyczaj poddania całego dnia badaniu! Jakież sen następuje po nim, jaki jest spokojny, głęboki, swobodny, gdy duch został pochwalony i zestrofowany; gdy stał się własnym szpiegiem i tajemniczym cenzorem własnych obyczajów.

Korzystam więc z tego środka i każdego dnia stawiam moje sprawy przed własnym mym sądem.

Gdy świece już pogasną, a moja żona, będąc już przyzwyczajoną do mego zachowania, milczy – wtedy badam mój cały dzień, sprawdzam i ważę słowa i czyny, nie zatajając i nie pomijając niczego.⁶¹

Z kwestią ignacjańskiego rachunku sumienia ściśle wiąże się tak zwane rozeznawanie duchów, które „jest rodzajem przesiewania wewnętrznych duchowych doświadczeń, aby odkryć ich ukierunkowanie i w ten sposób określić ich źródło – by, jeśli są od Boga, pochwyć je i uczynić naszymi własnymi, a jeśli są od ducha przewrotnego – odrzucić je. I tak, przeżywamy na nowo nasze rzeczywiste doświadczenie dnia”⁶². Piet van Breemen, pisząc o ignacjańskim rachunku sumienia, przywołuje zadziwiająco aktualną uwagę, którą Jan Philipp Rothan umieścił w swoim tłumaczeniu *Ćwiczeń duchownych* z 1835 roku przy tytule „Reguły o rozeznawaniu duchów”:

Jest godne uwagi, że reguły te nie służą jedynie poznaniu czy rozeznaniu poruszeń duchowych, lecz także do ich odczucia i spostrzeżenia. Jakże wielu jest takich, którzy nawet nie odczuwają własnej duszy, tzn. nie spostrzegają ich, nie zauważają! Reguły te przyczyniają się w znacznym stopniu do tego, abyśmy byli uważni na wszystko to, co dzieje się w naszym wnętrzu.⁶³

Zadziwia, jak doskonałą świadomość wewnętrznych poruszeń miał Słowacki, a także jego umiejętność rozeznawania strapiień i pocieszeń duchowych (by odwołać się do terminologii Loyoli). Przekonania poety, iż należy „wszelką ciemność rojącą się po myślach odpędzić...” (K II 102) przypominają zalece-

60 Pewne formy rachunku sumienia znajdziemy również w starożytnych Indiach i w islamie. Do chrześcijaństwa dotarł on jednak przede wszystkim od stoików, za pośrednictwem Ojców Pustyni. Zob. P. van Breemen SJ, dz. cyt., s. 8.

61 Cyt. za: tamże.

62 Tamże, s. 42.

63 Tamże, s. 5.

nia Loyoli, by dawać zdecydowany odpór złym myślom i złym poruszeniom. Poeta w liście z listopada 1845 roku radził zatem matce: „odpędzaj złe przecucia i sny, bo nic nie znaczą. Księża by to powinni dziś czynić, a umieć złe ostrzeżenia od dobrych rozróżnić” (K II 103). Odróżnianie złych poruszeń od dobrych, ich umiejętne rozeznawanie, jest niezwykle istotną kategorią w duchowości ignacjańskiej. Reguły, które zostawił w tym przedmiocie Loyola, są

czytelny zapisem doświadczeń samego Ignacego, który w samotności zamku Loyoli, czy później w Manresie, uczył się mozolnego odróżniania duchowych złudzeń od poruszeń prawdziwej łaski. Reguły pierwszego tygodnia pokazują, że święty Ignacy był znakomitym psychologiem – znawcą natury ludzkiej [...].⁶⁴

Wedle Loyoli, w miarę wzrostu duszy w życiu duchowym, dobre duchy mają w zwyczaju wspierać i zachęcać, natomiast złe duchy zniechęcać, trwożyć, przeszkadzać⁶⁵. Słowacki miał doskonałą świadomość takiej dynamiki życia duchowego, co obrazują jego słowa skierowane do matki z listu pisanego w listopadzie 1845 roku:

Broń się tym przecuciom, które w miarę podniesienia się naszych duchów ku Bogu przychodzą od zawistnych, a małych i nędznych ducha naszego nieprzyjaciół dla zatrwienia serc naszych – ja wiem, bo takie miałem i dręczyłem się nimi, a wszystkie się jak mgły nadranne rozsypały, a nie tylko we śnie, ale przy zbudzonych oczach i zmysłach miałem wyobrażenie o tych mściwościach małych szatanków.

(K II 102)

Z kolei odmienną zasadą w życiu duchowym – wedle Loyoli – jest to, że gdy dusza wstępuje na zgubną ścieżkę, złe duchy nie niepokoją człowieka, natomiast czynią to duchy dobre. Słowacki także miał świadomość tego, że póty się o życie duchowe nie walczy, a przed oczyma ma tylko ziemskie cele, nie jest się niepokojonym ni przez sytuacje, ni przez osoby. Jak czytamy w dalszej części listopadowego listu: „Ludzie, którzy nic nie robią i nie czują, i nie przedsiębiorą, spokojni są i nie napastowani przez nikogo; ja sam taki byłem, póki tylko cel ziemskiej sławy – a małe miałem uczucie nieśmiertelności ducha mojego. Teraz i sny są nieprzyjaciółmi moimi...” (K II 102).

64 S. Obirek, dz. cyt., s. 301.

65 „Reguła 7. W tych, którzy postępują od dobrego ku lepszemu, dobry anioł działa słodko, lekko i łagodnie jak kropla wody, która spływa na gąbkę, zły – gwałtownie, z hałasem niepokojem, jak kropla wody padająca na kamień. Na tych natomiast, którzy przechodzą ze złego w gorsze, wspomniane duchy działają w sposób odwrotny. Przyczyną tego jest usposobienie duszy przeciwne lub podobne aniołom, o których wyżej była mowa. Kiedy bowiem jest im przeciwne, wchodzą one z hałasem, wyraźnie i dostrzegalnie, kiedy natomiast usposobienie duszy jest podobne, wchodzą w milczeniu jak do własnego domu z otwartymi drzwiami” (ĆD 335, 148).

Słowacki zatem w swoich wysiłkach podobny jest tym, którzy decydują się wejść na drogę duchowości ignacjańskiej, i ład życia – zgodność woli ludzkiej z wolą Bożą – osiągają za cenę przezwyciężenia niemałego nieładu miłości własnej, za cenę zwycięstwa nad „starym człowiekiem” w sobie. O tym, jak mierne i płaskie zdawało się owo „stare” życie Słowackiemu z perspektywy przemiany duchowej, świadczą jego słynne słowa skierowane do matki latem 1842 roku: „[...] świat glansowanych rękawiczek i woskowanych podłóg zupełnie zniknął z oczu moich – bo cóż z niego można wydobyć... Jest to próżny teatr dla igrających myśli, dla słów ulotnych – a mnie trzeba dziś być wewnątrz człowiekiem, ile można doskonałym i dobrym” (K II 492). Ryszard Przybylski konstatował, że w ten oto sposób były dandys przemienił się całkowicie w „wewnętrznego człowieka” z Nowego Testamentu⁶⁶.

Jak wiadomo, „asceza ignacjańska oparta jest nie tylko na ufności Bogu, na miłości i pragnieniu służby, ale także na świadomym wysiłku walki z samym sobą, ze złem w sobie, aby utorować Bogu drogę do serca”⁶⁷. Jakże znamienne w tym kontekście brzmią słowa poety z dalszej części cytowanego listu: „Iluż to samotnych godzin trzeba było na przełamanie mojej natury! Ile pracy, której nigdy bym nad sobą nie użył, gdyby mi życie było zwyczajnym trybem płynęło. [...] Błogosławiony niech więc będzie Bóg za to wszystko, co zesłał dotychczas!” (K II 493).

Słowacki w tym duchowym zmaganiu przypominał poniekąd żołnierską czy też należałoby raczej powiedzieć: rycerską postawę Loyoli. Do metaforyki militarnej odwołuje się właśnie w jednym ze swoich listów ze stycznia 1846 roku do Krasińskiego: „Wskaż mi cele boże – i nie idącego ku tym celom łaj – albo iść ku nim rozkazuj – a ja pójdę – albo na sądzie duchów stanę jako dezertier” (K II 117).

Autentyczne znaczenie wyboru będącego owocem dynamiki ćwiczeń ignacjańskich polega na uświadomieniu sobie, poznaniu – w coraz większej wolności wewnętrznej – planu, zamysłu Bożego wobec osoby, tak by móc go dogłębnie zaakceptować i żyć nim w wielkoduszności i w wierności⁶⁸. W planie Boga – jak podkreśla Herbert Alphonso – jest „jedyność” człowieka, którą Bóg go obdarzył, jego najgłębsze i najprawdziwsze „ja”, jego osobiste powołanie. Jest to coś głębszego niż aktualny „stan życia” człowieka⁶⁹. Ćwicze-

66 R. Przybylski, *Gentelman i dandys*, w: *Style zachowań romantycznych. Propozycje i dyskusje symposium Warszawa 6–7 grudnia 1982 r.*, pod red. M. Janion i M. Zielińskiej, Warszawa 1986, s. 339.

67 *Objaśnienia i przypisy*, s. 186.

68 H. Alphonso SJ, *Powołanie osobiste*, Gdynia 1993, s. 4.

69 Tamże.

nia duchowe Słowackiego, jakkolwiek niezwiązane bezpośrednio z ćwiczeniami ignacjańskimi, powiodły go w takim właśnie kierunku, do integracji wewnętrznej i związanej z nią radości. Można też stwierdzić, że uczyniły go poetą w głębszym jeszcze wymiarze. Ogrom wewnętrznej pracy i duchową przemianę Słowackiego znakomicie podsumowują słowa Felińskiego:

W epoce, w której go poznałem, to jest na parę lat przed śmiercią, nie widziałem go ani razu w usposobieniu nie mówię już trywialnym, ale pospolitym nawet. Czuć w nim było zawsze mędrca i poetę, zajętego wyłącznie kwestiami ducha i wieczności albo opatrnościowego posłannictwa narodów. Nawet nierozdzielne z ludzką naturą uczucia serca umiał on podnieść do tych wyżyn nadziemskich, gdzie panuje niezmacony pokój z zamięłowania woli Bożej płynący. Żadnej burzy, żadnego narzekania, żadnej nawet niecierpliwiej żądzы dusza jego nie znała, pomimo iż po ciernistej postępował drodze, tęskniąc ustawicznie do lepszego niż obecny świata.⁷⁰

Pierwsza i podstawowa zasada, a jednocześnie pierwsze zdanie *Fundamentu „Ćwiczeń duchowych”* Loyoli brzmi: „Człowiek po to jest stworzony, aby Boga, Pana naszego, chwalił, czcił i Jemu służył, a przez to zbawił duszę swoją” (ĆD 23, 39). Jakże znamienne współbrzmienie z tą podstawową dewizą Loyoli są słowa Słowackiego: „nie na to jesteśmy na ziemi, abyśmy szukali próżnej uciechy [...], ale dla chwały bożej jesteśmy” (K I 498).



ABSTRACT

JULIUSZ SŁOWACKI'S SPIRITUAL EXERCISES
IN THE LIGHT OF IGNATIUS LOYOLA'S *SPIRITUAL EXERCISES*

The purpose of this article was to compare Juliusz Słowacki's spiritual work in the later stages of his life with the results achieved by those who walk the path indicated in Ignatius Loyola's *Spiritual Exercises*. Although it is difficult to find a direct influence of the Spanish mystic on Słowacki's spiritual development, it is possible to identify an inner community of experiences in both men. It suggests that a lot of rules and developments of the spiritual life are timeless and unchanging despite passing eras.

KEYWORDS

Juliusz Słowacki, Ignacy Loyola,
spiritual exercises, Towianism

70 Z. Sz. Feliński, dz. cyt., s. 259.