

Inkluzyjna ‘świętość’: wybrane zagadnienia eklezjologii i soteriologii płockiego nurtu w mariawityzmie

Inclusive ‘Holiness’: Selected Issues of Ecclesiology and Soteriology in the Mariavite Old Catholic Church

Słowa kluczowe: Kościół Starokatolicki Mariawitów, eklezjologia, soteriologia, liturgia, kanonizacja, ekumenizm, reinkarnacja, preegzystencja, mesjanizm

Key words: Mariavite Church Old Catholic, ecclesiology, soteriology, liturgy, canonization, ecumenism, reincarnation, pre-existence, messianism

Streszczenie

Tekst dotyczy problematyki inkluzyjnego ujęcia zagadnienia ‘świętości’ w dwóch aspektach mariawickiej refleksji teologicznej: eklezjologii i soteriologii. Punktem wyjścia rozważań jest ukazanie świętości jako zagadnienia ekumenicznie ważnego, ale także i newralgicznego. Zaprezentowana jest także mariawicka optyka rozumienia pojęcia ‘świętość’ oraz propozycja modelu hagiopamięci, dotyczącego pogranicza doświadczenia jednostkowego oraz wspólnotowego świętości w Kościele Starokatolickim Mariawitów. Problematyka ta skłania do refleksji wokół pytań o powszechność zbawienia, kwestię potępienia, wiecznej szczęśliwości lub kary czy reinkarnacji.

Abstract

The text concerns the inclusive approach to the issue of holiness in two aspects of Mariavite theological reflection: ecclesiology and soteriology. The starting point for the considerations is to show holiness as an ecumenically

¹ Dr Tomasz Dariusz Mames, Prowincja i Diecezja Francji Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.

important but also sensitive issue. The Mariavite understanding of the concept of holiness is also presented, as well as the proposed model of hagiomemory, touching the borderline between individual and community experience of holiness in the Mariavite Old Catholic Church. These issues prompt reflection on questions about the universality of salvation, the question of damnation, eternal reward in heaven or eternal suffering, and reincarnation.

1. Wstęp

Podczas sympozjów i konferencji dotyczących problematyki ekumenicznej poświęca się wiele miejsca wspólnym celom i dążeniom uczennic i uczniów Chrystusa. Zwraca się uwagę na fakt, iż różnice nie mogą stanowić przeszkody dla wspólnej refleksji wokół teologii i wyzwań pastoralnych, które niesie rzeczywistość mozaiki chrześcijańskich konfesji. Nawet kwestie trudne, czy wręcz drażliwe, mogą stanowić twórczą inspirację dla refleksji nad dialogiem ekumenicznym. Truizmem jest stwierdzenie, że zarówno refleksja teologiczna, jak i przedsięwzięcia pastoralne ogniskują się wokół przedmiotu wiary. Każda z form aktywności ekumenicznej w istocie rzeczy odnosi się do Boga. Podobnie oczywiste jest stwierdzenie, że każdy z Kościołów chrześcijańskich ma w swoim DNA wpisane dążenie ku Bogu jako źródłu świętości i uświęcenia (zob. np. Kijas 1998; Charkiewicz 2015, 25-50).

Powyższe stwierdzenia wydają się oczywistą i jak najbardziej naturalną konsekwencją przyjęcia biblijnego wezwania: „świętymi bądźcie!” (Kpł 11,44). Teolodzy różnych Kościołów chrześcijańskich zgadzają się co do zasady, iż każdy ochrzczony jest wezwany przez Boga do świętości. Niemniej chrześcijan różni podejście do rozpoznania świętości w życiu ludzi, których określa się jako świętych lub błogosławionych. Owa polaryzacja jest już dostrzegalna wyraźnie przy pobieżnym zestawieniu katalogu świętych męczenników. Na przykład męczennicy chełmscy i podlascy ponieśli śmierć, gdyż nie chcieli się wyrzec prawosławia. Grekokatoliccy męczennicy z Pratulina zostali zamordowani za opowiedzenie się po stronie unii z Kościołem rzymskim. Jan Sarkander,

czczony przez Kościół rzymskokatolicki jako święty, przez ewangelików postrzegany jest jako prześladowca wiary. Kościół husycki oraz mariawici uznają Jana Husa za świętego męczennika, gdy tymczasem został on spalony na stosie jako heretyk (co orzekli ojcowie Soboru w Konstancji). Innym przykładem są święci wyznawcy, tacy jak np. założycielka mariawitów, m. Feliksa Maria Franciszka Kozłowska czy Marcin Luter. Obydwoje reformatorów zostało ekskomunikowanych przez biskupów rzymskich, zaś przez współwyznawców jest uznanych za świetlane postaci. Również pomiędzy samymi mariawitami – płockimi i felicjanowskimi – istnieją sprzeczne poglądy dotyczące kultu osób ważnych dla całego ruchu. Są nimi niewątpliwie abp Jan M. Michał Kowalski, męczennik z Dachau, oraz arcykapłanka Antonina M. Izabela Wiłucka-Kowalska, pierwsza Polka, która otrzymała święcenia biskupie. Dla wiernych Kościoła Katolickiego Mariawitów są to dwa niezaprzeczalne przykłady świętości, natomiast z perspektywy nurtu płockiego – co najmniej kontrowersyjne. Gwoli ścisłości należy dodać, że również wewnątrz Kościoła rzymskokatolickiego pojawiały się różnego rodzaju kontrowersje, dotyczące osób, których świętość była uznana: począwszy od sporów wokół historyczności poszczególnych świętych, poprzez ideę ‘dekanonizacji’, a skończywszy na drażliwych kwestiach biograficznych, o czym nie tak dawno przypomniał z dziennikarską precyzją Jérôme Anciberro (Anciberro 2020). Zamykając katalog przykładów nie można nie wspomnieć o kanonizacji kard. Henry’ego Newmana. Ten dziewiętnastowieczny teolog, wyświęcony na kapłana w Kościele Anglii, konwertował na rzymski katolicyzm, stając się jednym z najważniejszych wyznawców katolicyzmu angielskiego epoki. Paradoksalnie – przez ówczesnych mu anglikanów uważany był za ‘odstępce’, przez rzymskich katolików – za co najmniej ‘teologicznie podejrzanego’. Ponad sto lat od jego śmierci także i anglikanie upatrują w nim przykład świętości, był bowiem on już wspomniany w kalendarzu Kościoła Anglii przed kanonizacją przez Rzym. Znamienne, że podczas rzymskokatolickiego nabożeństwa dziękczynnego za kanonizację kard. H. Newmana homilię

wygłosił anglikański arcybiskup Canterbury i prymas całej Anglii, Justin Welby (Bruncz 2019).

Zestawienie powyższych postaci ukazuje napięcie teologiczne na osi ‘odstępcy’ – ‘teologicznie podejrzani’. Jednocześnie może ujawniać zarówno chęć apologii, jak i pokusę ukazania przykładu antyświętości (np. Czackowska 2019, 271-378). Zagadnienie to wpisuje się także w szerszy kontekst teologiczny, a mianowicie eklezjologii i soteriologii. Szczególnie wyrazistą egzemplifikację owego napięcia znajdujemy w refleksji i praktyce wspólnot powstałych na gruncie kontestacji rzymskiego katolicyzmu. Wynikała ona m.in. z podważenia autorytetu biskupa rzymskiego i zakwestionowania nieomyślności jego orzeczeń, jak i pewnych tez *Magisterium Ecclesiae*, a w konsekwencji także tych dotyczących problematyki zbawienia, świętości (w tym beatyfikacji i kanonizacji) oraz potępienia (por. Rudnicki, Siepietowski 1998, 88-89). Inspirującym ekumenicznie przykładem może być refleksja teologiczna Kościołów odwołujących się do starokatolickiego dziedzictwa, w tym wpisujący się w ten nurt – Kościół Starokatolicki Mariawitów.

2. Mariawitów teologiczna refleksja nad ‘świętością’

Założycielka mariawitów, m. M. Franciszka Kozłowska, dość zwięźle zdefiniowała istotę świętości człowieka, wyprowadzając ją z Bożej miłości. Jej zdaniem „polega [ona – przyp. T.D.M.] na poznaniu Boga, zjednoczeniu się z Nim przez miłość i odbiciu na człowieku doskonałości Boskich” (Kozłowska, Próchniewski 2002, 405). Do istoty świętości nie można więc zaliczyć ani czynienia cudów, ani też nadzwyczajnych praktyk religijnych. Nie oznacza to jednak, że modlitwy i umartwienia nie pomagają w rozwoju duchowym. Owszem, są jego częścią, jednakże nie są jego wyznacznikiem. Pierwszym elementem, na który zwraca uwagę założycielka, jest poznanie Pana Boga. Może ono dokonać się dwojako: „przez wiarę w prawdy objawione i przez wewnętrzne oświecenie”, czyli przez bezpośrednie działanie Boga w duszy (Kozłowska, Próchniewski 2002, 405-406). Jednym z najbardziej wymownych przykładów poznania

Boga przez oświecenie jest nawrócenie św. Pawła (Dz 9,1-17). Odnajdujemy go także w żywotach wielu świętych i czcigodnych chrześcijan, np. klaryski, s. Any Ponce de Leon, hrabiny de Feria, wspomianej w jednym z mariawickich tekstów adoracyjnych (*Brewiarzyk...* 2005, 143-144). Ten rodzaj działania Bożego dotyczy jednak wybranych przez Niego osób, w przeciwieństwie do poznania przez wiarę, które ma charakter powszechny, ponieważ „wyższy stopień doskonałości, czyli świętości, obowiązuje tylko tych, którym w dążeniu do Boga nie wystarcza pełnienie przykazań, którzy sami pragną ściślejszego zjednoczenia z Bogiem” (Kozłowska, Próchniewski 2002, 407). Matka założycielka wskazywała, że do istoty świętości przynależy miłość względem Boga i bliźniego. Nie osadza się ona na emocjach i uczuciach, lecz jest aktem woli wpływającym z chęci pełnienia woli Stwórcy, według słów Zbawiciela: „jeśli kto Mnie miłuje, będzie chował mowę Moją” (J 14,23).

Realizacja woli Bożej polega przede wszystkim na wypełnianiu przykazań otrzymanych od Stworzyciela (J 14,15) oraz na właściwym jej rozeznaniu w życiu codziennym. Wskazują na to jedne z objawień założycielki, w których znajdujemy następujące polecenie: „modlić się mamy, żeby się wypełniła Wola Boża w nas, nad nami i przez nas” (Kozłowska 2002c, 80). Na podstawie pism św. M. Franciszki można wywnioskować, że pojęcie ‘stopień doskonałości’ lub ‘stopień świętości’ nie jest wartościujące i nie oznacza, iż ktoś w życiu przyszłym będzie bardziej lub mniej święty. Wydaje się, że należy pojęcia te rozumieć w kontekście stanowym, czy stosując inne określenie, w odniesieniu do realizacji własnego powołania – czy to zakonnego, czy kapłańskiego, rodzinnego, zawodowego, itp. Niemniej bywa tak, że Bóg powołuje poszczególnych ludzi do wypełnienia szczególnych celów, wiadomym boskiej mądrości. Stąd niezbędne jest rozeznanie woli Bożej. Ten stan doskonałości chrześcijańskiej dostępny jest dla każdego, kogo Bóg do niego powołał, czyli nie tylko dla osób zakonnych. Nie można jednak wnioskować, iż ci, co rozeznali swoje powołanie do wyższej doskonałości, w życiu doczesnym otrzymają specjalne prerogatywy, bądź to materialne (np.

dobrobyt), bądź duchowe (np. moc uzdrawiania). Z powyższego nie można także wysuwać i tego wniosku, iż wyższa doskonałość przejawiać się będzie w życiu przyszłym większą radością przebywania w obecności Boga. Zbawienie, a zatem świętość, nie jest czymś, co się należy człowiekowi, lecz zawsze jest łaską daną od Boga. W tym sensie jest to wyższa doskonałość, gdyż związana jest z większymi obowiązkami wobec Stwórcy i bliźnich oraz większymi wyrzeczeniami i ofiarowaniu Chrystusowi własnego cierpienia: „cichość i dobrowolne wyrzeczenie się siebie – to jest droga, którą przychodzi na ziemię Królestwo Boże, królestwo prawdy i cnoty” („Niepokalana...” 1910, 140). Przykład dała sama założycielka, o której pisali pierwsi kapłani mariawici: „życie całe Maryi Franciszki w zupełności daje się streścić w tem jednym zdaniu, które jest umiłowaniem przez nią hasłem: «Ani cierpieć ani umrzeć, – tylko spełnić Wolę Bożą»” („Dzieło Miłosierdzia” 1907, 284).

Owoce świętobliwego życia jest odbicie na człowieku doskonałości Bożej w życiu wewnętrznym i zewnętrznym, czyli w wypełnianiu woli Boga oraz w miłości do bliźnich. Wskazuje matka założycielka, że „miłość bliźniego powinna płynąć z miłości człowieka do Boga; powinna być bezwzględna, czyli obejmować wszystkich ludzi, i powinna być stwierdzona czynami” (Kozłowska, Próchniewski 2002, 408). Miłość bezwzględna jest miłością bezwarunkową: „w miłości braterskiej nie ma dla nas różnicy wyznań, nie ma heretyków ani niewierzących. Nie do nas należy sąd o tym, kto będzie zbawiony lub potępiony. Wiemy tylko, że «ktoby nie wierzył w Jezusa Chrystusa i wzgardził Nim, ten sam siebie osądzi»” (Kozłowska, Próchniewski 2002, 394). W ten sposób mariawici odczytują swe powołanie do głoszenia Dobrej Nowiny każdemu, bez względu na religię, wyznanie, rasę czy poglądy polityczne. Oznacza to także potwierdzenie przyjętej postawy poprzez czyny, myśli i słowa.

Bez trudu można dostrzec, że jednym z fundamentalnych pojęć w teologii i duchowości mariawickiej jest wola Boża. Wypełnienie jej jest rozumiane jako współdziałanie człowieka z Bogiem. Synergia ta jest możliwa dzięki łasce, którą Stwórca obdarza człowieka. Katechizm

mariawicki podaje jako jedną z prawd wiary, że łaska Bożą jest człowiekowi niezbędna do zbawienia, a zatem do osiągnięcia świętości (*Krótki Katechizm...* 2011, 7; Kowalski, Kozłowska 2002, 430). Szczególny jej rodzaj objawia się w sakramentalnych znakach, ustanowionych przez Chrystusa i danych Jego Kościołowi. Spośród siedmiu sakramentów Kościół Starokatolicki Mariawitów za najwyższy i czcigodny uznaje Eucharystię, czyli Ciało i Krew Pańską (*Brewiarzyk...* 2005, 114). Warto zauważyć, że choć chrześcijanie mają różne spojrzenie na istotę sakramentów, są zgodni, co do tego, iż Eucharystia, zwana w tradycji protestanckiej także Wieczerzą Pańską, czy prawosławnej – Boską Liturgią, jest fundamentalna dla życia duchowego. Mariawici zwracają uwagę, że bez względu na rozumienie tego sakramentu, bez roztrząsania sporów wokół transsubstancjacji, czy ubikwizmu, konieczne jest przystępowanie do Stołu Pańskiego („Stosunek...” 1935, 69-70). I choć teologicznie zdają się dzielić doktrynę transsubstancjacji, z racji uznawania jedynie orzeczeń dogmatycznych siedmiu soborów powszechnych, nie określają jej mianem dogmatu, lecz pewnikiem wiary (Mames 2022, 365)². Owa pewność pozwala im twierdzić, że Chrystus, obiecawszy pozostać ze swymi uczniami aż do skończenia świata, uczynił to przede wszystkim poprzez swoją obecność eucharystyczną. Z tej racji Jego bytowanie, czy też przebywanie w eucharystycznych postaciach (lub pod, czy też wraz z tymi postaciami) ogniskuje życie ochrzczonych (czyli Kościoła) i z niego Kościół czerpie swoje siły duchowe (Kozłowska, Próchniewski 2002, 398, 456-457). W tym też sensie Eucharystia ma charakter eklezjotwórczy, gdyż wierzący, dzięki spożywaniu Ciała

² Na marginesie należy dodać, iż w piśmiennictwie mariawickim pojęcie dogmat nie jest dedefiniowane. Zasadniczo można go rozumieć jako orzeczenie soboru powszechnego (czyli całego chrześcijaństwa), dotyczące wyznawanej wiary. Traktowane są ono jako 'drogowskazy dla członków Kościoła', nie zaś ograniczenia. Tym samym brak wiary w dany dogmat nie wyklucza ze społeczności wiernych. Zastrzeżenie to dotyczy laikatu, ponieważ duchowni są zobowiązani do uznawania doktryny Kościoła („Kościół...” 2000, 188).

i Krwi Chrystusa, jednoczą się ze Zbawicielem, mogąc zakosztować zadatku przyszłej chwały (por. J 6,57) („Przenajświętsza Eucharystya” 1910, 250). Innymi słowy, będąc wszczepieni w żywą tkankę mistycznego Ciała Zbawiciela (Ef 1,22-23), poprzez udział w Eucharystii, która przekracza czas i przestrzeń, Kościół pielgrzymujący włącza się w życie Kościoła triumfującego, ale także i oczyszczającego się. W ten sposób następuje święta komunikacja i wymiana darów pomiędzy zbawionymi, oczyszczającymi się w czyśćcu oraz pozostającymi nadal na ziemi (Mames 2022, 99-100).

3. Zbawienie w aspekcie eklezjologii mariawickiej

Powstaje jednak pytanie, czy owa wymiana, bądź też mistyczna partycypacja, ogarnia całą ludzkość, czy wręcz przeciwnie, zarezerwowana jest jedynie dla określonej grupy wybranych? Przyglądając się modlitwom przy ofiarowaniu hostii z polskiego mszału mariawickiego, dostrzeżemy, że w pierwszej kolejności zanoszone są one w intencji „wiernych chrześcijan żywych i umarłych” (*Mszał...* 1929, 7). Niemniej mszał zaraz dodaje: „oraz za cały rodzaj ludzki; aby ta Ofiara mnie [tzn. kapłanowi – przyp. T.D.M.] i im posłużyła do zbawienia, na żywot wieczny” (*Mszał...* 1929, 7). Podobną treść znajdujemy w oracji przepisanej na ofiarowanie kielicha z winem, który ma stać się ‘Kielichem Zbawienia’ dla całego świata. Również w pierwszej części kanonu mszalnego, po modlitwach w intencji Kościoła, w jedności ze swoimi przełożonymi celebrans modli się także za wszystkich czcicieli Przenajświętszego Sakramentu oraz za cały rodzaj ludzki (*Mszał...* 1929, 47). Warto zauważyć także, że słowa ustanowienia, wypowiedziane przy przeistoczeniu wina, posiadają następującą treść: „Bierzcie i pijcie z niego wszyscy. Ten jest bowiem Kielich Krwi mojej, Nowego i Wiecznego Testamentu, która za was i za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (*Mszał...* 1929, 50). Nie może ująć uwadze, że Krew Chrystusa jest wylana za wielu, nie zaś za wszystkich. Kluczem do zrozumienia tego passusu mogą być oracje z liturgii Wielkiego Piątku. Czwarta i ostatnia, dotyczą zjednoczenia

wszystkich Kościołów oraz wyblągania błogosławieństwa Bożego dla całej ludzkości. Warto je przytoczyć w całości:

Wszchemogący i wieczny Boże, któryś Syna Twego Jednorodzonego Królem, Nauczycielem i Najwyższym Kapłanem Kościoła Twojego ustanowił; spraw prosimy Cię, aby wszystkie ludy chrześcijańskie w Nim Najwyższego Pasterza Swego i Głowę Kościoła Świętego poznawszy, zjednoczyły się w wierze i Jego miłości [...]. Boże, który chcesz zbawienia wszystkich, a nie chcesz, aby ktokolwiek zginął; wejrzyj miłościwie na cały rodzaj ludzki odkupiony Krwią Najmilszego Syna Twojego, Pana naszego Jezusa Chrystusa; i spraw dla Jego Zasług, aby wszyscy Miłosierdzia Twojego dostąpić mogli (*Mszał...* 1929, 675-676).

Owa kategoria 'wielu' może być odnośzona do Kościoła, gdyż Chrystus zwraca się do uczestników Ostatniej Wieczerzy: „za was i za wielu”. Zbawienie Chrystus przynosi 'wszystkim' przez owych 'wielu', czyli przez Kościół celebrujący Eucharystię na Jego pamiątkę. A ponieważ Kościół jest Jego mistycznym Ciałem, dzięki Eucharystii, w mistyczny sposób, uobecnia się męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, wszczepiając w boskie życie coraz to nowe pokolenia ludzkości. Tak długo jak jest ona sprawowana, tak długo będzie trwała męka eucharystyczna Zbawiciela, w mistyczny sposób wylewająca Jego Krew na odpuszczenie grzechów za wszystkich, za których Kościół składa niekrwawą i przynoszącą zbawienie Ofiarę („Przenajświętsza Eucharystya” 1907, 442; por. Mł 1,11).

W swojej refleksji eklezjologicznej płoccy mariawici odrzucają pojęcie jedynozbawczości Kościoła partykularnego. Niemniej teza, iż poza Kościołem (dodajmy: powszechnym) nie ma zbawienia, jest jak najbardziej prawdziwa. Poczynić należy jednak dopowiedzenie, iż bardziej adekwatna byłaby afirmatywna jej redefinicja, chociażby według klucza Lubacowskiego. Kardynał Henri de Lubac oraz jego kontynuatorzy wskazują na współodpowiedzialność za zbawienie tych, co są 'poza Kościołem'. W miejsce formuły *extra Ecclesia nulla salus* proponują optykę 'zbawienia przez Kościół' (Sesboüé 2004, 283-284, 314-315). Bliska jest ona mariawickiej eklezjologii eucharystycznej, szczególnie

podkreślającej istotową różnicę pomiędzy Chrystusem a Jego mistycznym Ciałem, jakim jest Kościół. Choć Chrystus jest bezgrzeszny, członkowie Kościoła nie są wolni od zmały grzechowej. Wprawdzie Zbawiciel przyobiegał Kościołowi przymiot trwania w prawdziwej nauce, jednakże nie w bezgrzeszności. Mariawici płoccy mogą zgodzić się z kard. Henri de Lubac'iem, jak i kard. Yves Congarem, że jak poza Chrystusem (lub bez Chrystusa) nie ma zbawienia, tak też bez Kościoła (lub poza nim) zbawić się nie można (Sesboüé 2004, 317-319; Longchaps de Bérier 2005, 72-73). Mariawickie pogranicze eklezjologii i soteriologii idzie jednak o krok dalej. Wskazuje bowiem na dychotomiczną istotę Kościoła – jest on zewnętrzny, jak i wewnętrzny. Pierwszy, hierarchiczny, posiadający strukturę z całym wysublimowaniem doktrynalnym i finezją kanonico-jurydyczną. Jego członkowie mogą popaść w błędy, a nawet odstąpić od nauki Chrystusowej. Drugi Kościół, wewnętrzny, jest wspólnotą duchową, zjednoczoną ściśle z Głową Kościoła, czyli Chrystusem Panem (Kozłowska, Próchniewski 2002, 402-403). Takie ujęcie prowokuje pytanie, czy owa dychotomia Kościoła jest w jakimś sensie komplementarna do dwoistości natury samego Chrystusa? Skoro wcielone Słowo, Syn Boży i Bóg z Boga, przyjął naturę ludzką, to czy podobnie Kościół, będący mistycznym Jego Ciałem, obrazuje ową dwoistość: wewnętrzny, odpowiadający ludzkiej naturze oraz ów duchowy – boskiej. Podobnie, jak w Chrystusie Jezusie nie ma dwóch osób, lecz jedna Osoba Boska, mająca dwie natury, tak też i Kościół, będący jeden, miałby udział w bóstwie i człowieczeństwie swojego źródła – Boga-Człowieka. Posiłkując się tezami wyznania wiary św. Atanazego, należałoby uzupełnić, że wewnętrzny i zewnętrzny Kościół jest zjednoczony hipostatycznie. A jakkolwiek wcielenie Logosu uprzedziło istnienie Kościoła (ponieważ Syn Boży jest przedwieczny), tak też dzięki inkarnacji Syna Bożego, natura ludzka dostępuje ubóstwienia, czyli partycypuje w boskiej (przed-)wieczności, dzięki włączeniu w Kościół (por. W.P. 1936a, 73). Z drugiej strony należałoby zastrzec, iż „Kościół nie ma boskiej hipostazy i nie może być traktowany jako wcielenie jakiejś Osoby Trójcy Świętej”

(Nawracała 2017, 196). Nie jest też Chrystusem, a jedynie Jego Ciałem, i to mistycznym. Stąd dostrzegając pewne paralele, pozwalające mówić o Kościele-hipostazie, nie można tracić z oczu także i istotowych różnic.

Kolejne rozróżnienie należy poczynić pomiędzy Kościołem partykularnym (zwanym lokalnym) i powszechnym. Idąc za *Credo* nicejsko-konstantynopolikańskim należy zauważyć, że w Kościele partykularnym manifestują się przymioty Kościoła powszechnego – jedność, świętość, katolickość (powszechność) i apostołskość. W tym sensie każdy z Kościołów partykularnych (w tym Kościół Starokatolicki Mariawitów) jest częścią Kościoła powszechnego, a w związku z tym mistycznego Ciała Chrystusa. A skoro poza Jezusem Chrystusem nie ma zbawienia, nie można też mówić, iż bez Chrystusa i Kościoła partykularnego można osiągnąć świętość. W tym sensie należałoby zanegować ideę samozbawienia, podkreślając, iż świętość jest zawsze darem danym darmo przez Boga. Warto wsłuchać się bliżej w tę dość zniuansowaną wykładnię płockich mariawitów. W orzeczeniu synodalnym z 1935 r., czytamy, iż

różnorodność przekonań religijnych w oczach Chrystusa Pana nie jest czymś ujemnym, ale raczej pożądanym, gdyż daje możliwość wszystkim duchom, stosownie do ich rozwoju i zdolności pojmowania Boga, znaleźć dla siebie odpowiedni wykładnik w religii. Prawdziwa jedność, o którą modlił się Chrystus Pan, niekoniecznie musi być jednostajnością, jak mniemają przedstawiciele niektórych Kościołów, ale właśnie zjednoczeniem różnic (zob. J 17, 21) („Stosunek...” 1935, 69).

Wielość Kościołów partykularnych zatem nie przeczy ani przymiotowi jedności Kościoła powszechnego, ani też przymiotowi świętości Kościołów partykularnych (czy ich apostołskości)³. Oznacza to także afirmację różnorodnych dróg wiodących do świętości. Ponadto cyto-

³ Należy zaznaczyć, iż pojęcie Kościoła mariawici rezerwują zgromadzeniu wiernych, 'wyznających Naukę Jezusa Chrystusa'. Wskazują jednakże, że w różnych Kościołach partykularnych pojawiły się błędne czy wręcz heterodoksyjne jej interpretacje (*Krótki Katechizm...* 2011, 18; Mames 2022, 342-343).

wany dokument zwraca uwagę na jeszcze inną, jakże ważną kwestię. Otóż mariawici płocky stoją na stanowisku, iż

istotą religii nie jest tylko wyznawanie pewnych zasad wiary, ale, jak sama nazwa wskazuje, religja jest żywym związkiem człowieka z Bogiem, ustosunkowaniem się życiowym do ideałów, wskazywanych przez religję. Musi ona wszystkich ludzi łączyć z Bogiem, a tem samym między sobą. Jeśli więc rozdziela, to sama sobie przeczy i przestaje być spójnią, czyli religją w ścisłym tego słowa znaczeniu, nie spełnia swego zadania, traci rację bytu („Stosunek...” 1935, 69-70).

Powyższa teza wiedzie do kolejnego wniosku: w każdej religii jest cząstka Bożej prawdy. Optując za modelem ewolucyjnym rozwoju religii, mariawici wskazują, iż najwyższy jej stopień objawia się w chrześcijaństwie (por. „Bóg w Trójcy” 1910, 658). Nie jest ono efektem ludzkich spekulacji, jak inne religie (co mariawici twierdzą *implicitie*), lecz zostało założone na wierze apostołów, którzy otrzymali Dobrą Nowinę od samego Chrystusa. Wychodząc z tez zawartych w objawieniach założycielki, należałoby wskazać, że kwestia jedności podzielonych uczniów Zbawiciela będzie także Jego dziełem, nie zaś spekulacji czy wysiłków czysto ludzkich (Kozłowska 2002c, 78; W.P. 1937, 145).

Wobec tego, co zostało dotychczas powiedziane, nie można uciec od pytania, czy rozpoznanie (lub rozpoznawanie) świętości, parafrazując Ewangelię, nie zatracą smaku (por. Mt 5,13)? Innymi słowy, czy ów ekumeniczny, a nawet interreligijny pryzmat, nie wiedzie plockich mariawitów ku relatywizacji soteriologicznej, eklezjologicznej, czy też do pewnego rodzaju dewaluacji samej idei świętości? Przedstawiona wizja Kościoła partykularnego oraz spojrzenie na inne religie, choć wyraźnie faworyzuje chrześcijaństwo, zdaje się nie kwestionować możliwości rozpoznania świętości lub też świetlanego przykładu życia poszczególnych osób nie należących do grona wyznawców Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. Rozważając kwestię istoty religii jako takiej, mariawici idą za Augustem Cieszkowskim i jego „Ojciec nasz”, wskazując wprost, iż

w religii chodzi nie tyle o przynależność do Kościoła jako zewnętrznej organizacji, – ile o przynależność do Boga, do Chrystusa, chodzi o poddanie się pod bezpośredni kierunek Ducha Bożego, który kształci i wychowuje dusze na podobieństwo wzoru, jaki nam zostawił Chrystus. Chodzi o szczery związek wewnętrznego człowieka z Bogiem, o życie Boga w człowieku i życie człowieka w Bogu (J. 1937, 378).

4. Święci i świętość – mariawici o świadectwie Kościoła i w Kościele

Pomimo owej ekumenicznej i interreligijnej inkluzywności w liturgicznym uznaniu świętości poszczególnych osób mariawici zdają się okazywać powściągliwość. Zanim to wykażemy, należy zauważyć, iż w zasadzie dzieląc prawosławne i rzymskokatolickie rozumienie świętych obcowania, mariawici zauważają, że obecność Chrystusa przekracza czas i przestrzeń. To On jest Panem czasu i wieczności, początkiem i końcem wszechrzeczy, jak mówi francuska liturgia Wigilii Paschalnej (*Missel...* 2005, 232). Dzięki rzeczywistości liturgicznej, już na ziemi możliwe jest uczestnictwo w 'przedsmaku' chwały nieba, przebywając wobec Świętego Świętych, czy to podczas Mszy Świętej, czy Adoracji Przenajświętszego Sakramentu. Podobnie odmawiając mszalne *Confiteor* uznaje się własną grzeszność wobec Najświętszej Maryi Dziewicy, świętych Marii Franciszki, Piotra i Pawła, Jana Chrzciciela, Michała Archanioła, aniołów i wszystkich świętych. Ponieważ liturgia mszalna jest ofiarą, którą celebryje cały Kościół (t.j. pielgrzymujący, oczyszczający się i triumfujący), wierni oddają tym samym chwałę Bogu w obecności wszystkich świętych oraz dusz czyścicowych (*Missel...* 2005, 410). W sukurs temu stwierdzeniu idą słowa założycielki, która w jednym z fragmentów objawień zapisała taką oto wizję: „ukazał mi Pan chwałę, jaką Mu oddają święci w niebie i powiedział: «Chcę, aby ludzie na ziemi oddawali mi taką chwałę w Przenajświętszym Sakramencie łącząc się ze świętymi, żeby ziemia stała się odbiciem nieba»” (Kozłowska

2002c, 50). Stąd też w owej mistycznej komunikacji uczestniczy każda dusza czyścowa, która nie jest jeszcze gotowa na bezpośrednie spotkanie ze Stwórcą, potrzebując wstawiennictwa Kościoła, czyli modlitwy wierzących (*Krótki Katechizm* 1936, 22).

W owej świętej komunikacji pierwsze miejsce zajmuje Niepokalana Bogurodzica; ta, która nie umarła (rzecz dyskusyjna, czy zasnęła), lecz została wzięta do nieba. Kult Maryi Panny w Kościele mariawickim jest zorientowany eucharystocentrycznie. Matka Chrystusa jest dla mariawitów tą, która wskazuje swojego Syna – Drogę (por. J 14,6). Stąd wizerunkiem szczególnie czczonym w kościołach jest hodegetria Nieustającej Pomocy, której oryginał znajduje się w rzymskim kościele św. Alfonsa, patrona kapłanów mariawitów. Obraz ten przedstawia nieustającą opiekę Maryi, którą rozłącza Ona nad kapłanami, ponieważ „jako są nieustanne wysiłki przeciwko Bogu i Kościołowi, tak jest potrzebna nieustająca pomoc Maryi” (Kozłowska 2002a, 5). W kościołach wizerunek ten najczęściej umieszczany jest w prezbiterium, tuż za Syonem (symbol obecności Boga, w kręgu francuskiej kultury religijnej zwany Tabor), czyli tronem dla monstrancji, znajdującym się na tabernakulum. W czasie wystawienia Przenajświętszego Sakramentu monstrancja umieszczana jest na Syonie, przysłaniając tym samym wizerunek maryjny. W ten sposób kult Matki Najświętszej ukazuje swój cel – kult jej Przenajświętszego Syna (Mames 2009, 127-128). Innymi słowy, mariawici oddając cześć Maryi Pannie, a także innym świętym oraz ich wizerunkom, podążają za ustaleniami powszechnego Soboru II Nicejskiego, który orzekł, iż adoracja „należy się wyłącznie Naturze Boskiej. Oddaje im się hołd przez ofiarowanie kadzidła i zapalenie świec (...). Cześć oddawana wizerunkowi przechodzi na prototyp; a kto składa hołd obrazowi, ten go składa Istocie, którą obraz przedstawia” („Sobór Nicejski...” 2003, 339). Stąd też okadza się obrazy, zapala się przed nimi świece (co jest obecne szczególnie we Francji) lub światło elektryczne, przystraja kwiatami. Klęka się jednak, czy czyni głębokie pokłony (adoracja) jedynie przed Przenajświętszym Sakramentem. Tym samym

liturgia czy inne przejawy kultury religijnej mariawitów (zawierające *habitus* reguł zachowania się w kościele) nie przesłaniają kultu eucharystycznego, ale są jemu podporządkowane i mają w nim swą kulminację. Teza ta, zaczerpnięta z encykliki *Mirae Caritatis* Leona XIII (Leon XIII 1903, 36-38), rozpowszechnianej przez mariawitów z nakazu objawień, nie straciła na swej aktualności⁴.

Święci, nazywani także błogosławionymi (dla mariawitów to terminy wymienne), są świadkami i pomocnikami w drodze ku Chrystusowi i ku bliźnim. W dobitny sposób ujmuje to prefacja wspólna o świętych ze mszału francuskiego: Wszechmogący i Wieczny Boże „dzięki Ci składamy, ponieważ ich przykład nas pobudza, a ich bratnia modlitwa nam dopomaga pracować w taki sposób, aby Królestwo Twoje nadeszło” (*Missel...* 2005, 511, przekł. T.D.M.). Modlitwy za przyczyną świętych, zarówno te liturgiczne, jak i publikowane w książeczkach do nabożeństwa, są ukierunkowane na Boga jako źródło świętości.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na dość interesujący fenomen, który można nazwać hagiopamięcią. Pojęcie to jest rozumiane przeze mnie zarówno jako nośnik związku jednostki i społeczności z pożądanym wzorcem świętości, reprezentowanym przez określoną ideę czy konkretną postać, jak i rezerwuar teologiczno-kulturowy, do którego odwołuje się społeczność wierzących oraz poszczególni członkowie wspólnoty wyznaniowej. Wydaje się, że termin ten dość dobrze koresponduje z tekstami źródłowymi oraz praktyką płockich mariawitów. Teksty te powstały przede wszystkim przed 1939 r., a należą do nich głównie pisma założycielki i księgi liturgiczne. Problematyka teologii świętości, czy metarefleksji hagiograficznej i hagiologicznej, jest we współczesnym piśmiennictwie mariawickim zaledwie zasygnalizowana.

⁴ W rozkładzie tygodniowym celebracji wielu parafii nie zamieszcza się codziennej Mszy św., w przeciwieństwie do codziennych nabożeństw okresowych (np. majowego, różańcowego). Choć podczas nabożeństw paraliturgicznych udzielana jest Komunia św., można odnieść wrażenie, iż współcześnie odchodzi się od zadość uczynienia tejom *Mirae Caritatis*.

Nieliczne artykuły poświęcone świętym ograniczają się zasadniczo do podania informacji faktograficznych i związku z rokiem liturgicznym (np. cykl kwartalny, poświęcony świętom kościelnym) bądź też mają charakter homiletyczny (często związanymi z uroczystościami parafialnymi) lub cytują teksty autorstwa danego świętego (np. św. Franciszka, św. Mechtyldy, św. Ludwika Grignon de Montfort). Na przykład na przestrzeni dekady (2000-2010) na łamach „Mariawity”, organu prasowego płockich mariawitów, tego typu artykułów (o różnej objętości) zamieszczono niespełna dwadzieścia. Oprócz nich warto wspomnieć cykl „Chrystus i kobiety”, jednakże będący w dużej mierze przedrukiem książki Giena Karssena „A imię jej kobieta” (Karssen 1986). Pewnego rodzaju wyjątek stanowi problematyka naśladowania życia Maryi Panny, a także znaczenie postaci założycielki dla wiernych Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. Niemniej i w tym przypadku nie mamy do czynienia z narracją konstruującą, lecz raczej ewokującą treści, uchylające się od zderzenia z szerszym kontekstem teologiczno-kulturowym. Ponieważ teksty dotyczące świętych dotyczą w dużej mierze tradycji (tej teologicznej, jak i kulturowej), wyszczególnione przeze mnie poziomy hagiopamięci inspirowane były spostrzeżeniami Pawła Grada (Grad 2017, 173-182), jakie poczynił w szczególności w odniesieniu do fenomenologii przedmiotu tradycji.

Hagiopamięć w odniesieniu do płockich mariawitów byłaby zatem także tym rodzajem pamięci, która jest obecna w doświadczeniu liturgicznym. Można by ją nazwać hagiopamięcią anamnezy. Mariawicki mszał polski posiada nieliczne odrębne formularze na uroczystości maryjne: Matki Boskiej Nieustającej Pomocy (niedziela po 24 czerwca), Nawiedzenia NMP (2 lipca), NMP Anielskiej (2 sierpnia), Wniebowzięcia NMP (15 sierpnia), NMP Różańcowej (pierwsza niedziela października), Ofiarowania NMP (21 listopada), Niepokalanego Poczęcia NMP (8 grudnia), Oczyszczenia NMP (2 lutego), Zwiastowania NMP (25 marca), Zaślubin NMP ze św. Józefem (23 stycznia), Oczyszczenia NMP (2 lutego), Siedmiu Boleści NMP (piątek po Piątej Niedzieli

Wielkiego Postu) oraz sobotnią mszę wotywną. Ponadto w okresie adwentu odprawiana jest maryjna msza roratnia, którą można celebrować także w niedziele. W części temporału mszał mariawicki posiada ponadto formularz na święto św. Marka Ewangelisty (25 kwietnia). Oprócz wspomnianych świąt sanktorał plockich mariawitów wyszczególnia uroczystości świętych. Obejmują one formularze na święta św. Józefa Oblubieńca NMP (19 marca), św. Stanisława biskupa i wszystkich patronów Polski (8 maja), św. Jana Chrzciciela i wszystkich patriarchów i proroków Starego Zakonu (24 czerwca), św. Piotra i Pawła i wszystkich apostołów i ewangelistów (29 czerwca), św. Matki Klary i wszystkich dziewic zakonnych (12 sierpnia), św. Michała Archanioła (29 września), św. Franciszka (4 października) oraz Wszystkich Świętych (1 listopada). Na kartach tej księgi liturgicznej znajdujemy także modlitwy wspólne o świętych – apostołach, męczennikach, wyznawcach biskupach, wyznawcach nie będących biskupami, dziewicach męczennicach, dziewicach nie będących męczennicami, męczennicach nie będących dziewicami oraz o świętych niewiastach, które nie były ani dziewicami, ani męczennicami. Powinny one być dodawane jako druga oracja we mszach odprawianych w dni powszednie i święta nieposiadające własnego formularza (*Mszał...* 1929, 105).

W odniesieniu do m. M. Franciszki Kozłowskiej, po jej śmierci w 1921 r., jej świętość została uznana zgodnie z praktyką niepodzielonego chrześcijaństwa – to znaczy *vox populi* (por. Charkiewicz 2015, 119-126, 139-140). Określana jest przez Kościół mariawitów jako święta, błogosławiona lub po prostu Mateczka. Ten ostatni tytuł wiąże się ze zwyczajem zakonnym, według którego przełożone klasztorów – ‘matki’ – były określane przez podległe im siostry słowem nacechowanym emocjonalnie ‘mateczka’. Jego odpowiednik znajdziemy także we francuskiej tradycji zakonów żeńskich jako *Petite Mère*. Słowo to wyraża najlepiej to, kim założycielka była dla kongregacji mariawickiej, a także wspólnoty wiernych Kościoła, tzn. przede wszystkim matką (Jaworska 2001, 5-7; Gołębiowski 2002, 108-111). W polskim kalendarzu liturgicznym Kościoła

Starokatolickiego Mariawitów wspomina się ją dwukrotnie (27 maja i 23 sierpnia), zaś we francuskim jedynie 23 sierpnia. Dodać należy, iż polski formularz przeznaczony na 27 maja, czyli Święto Poświęcenia Kościoła, nie zawiera odniesień do osoby założycielki, w przeciwieństwie do formularza przewidzianego na Święto Krwi Przenajdroższej Zbawiciela (23 sierpnia). Ponadto mszał płocki zawiera dwa formularze mszy wotywnych o św. Marii Franciszce, przeznaczonych na wtorek, znajdujące się na dodanych kartach. W praktyce francuskiej, do mszy wotywnych o Mateczce lub w święto jej przejścia do nieba (23 sierpnia) adaptuje się formularz ze mszy wspólnych o założycielach Kościoła lokalnego lub o Doktorach Kościoła (*Missel...* 2005, 815-817, 822-824).

Z powyższego zestawienia wnioskować można, iż w praktyce liturgicznej płocki mariawici wspominają tych świętych, którzy byli czczeni w Kościele rzymskokatolickim za pontyfikatu papieża Leona XIII. Niemniej w odniesieniu do pewnej grupy świętych wówczas już beatyfikowanych czy kanonizowanych mariawici wyrażają dużą powściągliwość. Owa wątpliwość dotyczy zakwestionowania zasadności kultu z racji niejednoznaczności świadectwa życia. Męczeństwo bp. Jozafata Kuncewicza, związane z jego ambiwalentną postawą wobec przeciwników Unii Brzeskiej, czy przykład Piotra z Arbués, inkwizytora zaangażowanego w zwalczanie żydów, którzy mieliby przyjmować chrzest tylko dla pozoru, są trudne do zaakceptowania dla mariawickiej wrażliwości oraz wciąż żywej mariawickiej narracji martyrologicznej (np. Miller 2018, 137-143). W tę optykę zostali wpisani papieże epoki Świętej Inkwizycji, to znaczy Grzegorz X, Innocenty V, Benedykt XI, Urban V oraz Pius V, wyjąwszy Celestyna V, który swoją abdykacją wyraził pewnego rodzaju *non possumus* wobec tej instytucji (*Brewiarz...* 1923, 10-11). Co do Piusa V, należy odnotować, iż we wczesnym piśmiennictwie mariawickim uznawany był za świętego („Niepokalana...” 1907a, 102). Ostatnim papieżem rzymskim, którego mariawici wspominają w liturgii (poza wspomnianym bł. Celestynem V), jest bł. Eugeniusz III, beatyfikowany przez Piusa IX (zob. np. *Kalendarz Liturgiczny...* 2020). W brewiarzu

kapłańskim miano nie umieścić oficjów poświęconych Janowi Nepomucenowi oraz Ekspedytowi, albo z wątpliwych racji, dla których zostali kanonizowani, albo równie wątpliwych przekazów odnośnie do istnienia postaci, o której wspomina martyrologium rzymskie (*Brewiarz...* 1923, 12-13). Z drugiej strony w kalendarzu liturgicznym płockich mariawitów znajdujemy znamienne postacie ekskomunikowane przez Kościół rzymskokatolicki. Za błogosławionych mariawici uznają męczenników: Jana Husa – wspominany 6 lipca, Hieronima Savanarolę – 23 maja, Joannę d’Arc – 31 maja, i ostatniego Wielkiego Mistrza templariuszy, bł. Jakuba de Molay – 31 lipca (zob. *Kalendarz Marjawicki* 1947; *Kalendarz Liturgiczny...* 2021). Warto zauważyć, że sam fakt nałożenia klątwy na wspomniane osoby był niewystarczającym argumentem za uznaniem ich świętości. Wszyscy czworo zostali spaleni na stosach, a wcześniej poddani torturom oraz procesowi kanonicznemu, który trudno uznać za sprawiedliwy. W tym świetle jakiegokolwiek oskarżenia o herezję tracą sens, zaś sami oskarżeni traktowani są jako niewinne ofiary fanatycznych prześladowań (np. „Śmierć...” 1914, 91-94). Niemniej jedynie Joanna d’Arc, dzięki Kalikstowi III, doczekała się rewizji procesu i rehabilitacji, a papież Leon XIII przyznał jej tytuł „czcigodnej” (zob. Kuźba 2016, 169-187)⁵.

Istnieje jeszcze jedna grupa świętych, którzy jednak nie zostali wpisani do kalendarza liturgicznego. Tytuł błogosławionych przypisują mariawici Melanii Calvate – pasterce z La Salette, Tomaszowi à Kempis, Marii z Agredy, czy Orygenesowi (Kowalski 1929, 51; W.P. 1938, 53; Kozłowska 2002d, 260). Dlatego nie zaskakuje, że parafia mariawicka w Lye nosi dedykację św. Szarbela. Choć jego kult nie uzyskał dotychczas zatwierdzenia Kapituły Generalnej Kościoła, która jest kolegialnym organem czuwającym nad czystością nauki, przykład świętobliwego życia tego mnicha maronickiego jest wymownym świadectwem dla

⁵ Beatyfikowana została przez papieża Piusa X w 1909 r., zaś kanonizowana w 1920 r. przez Benedykta XV.

wiernych tworzących tamtejszą wspólnotę parafialną. Jego imię nie jest wymieniane w kalendarzu liturgicznym, a nawet liturgia prowincji francuskiej nie zna formularza mszy o św. Szarbelu, choć w samej parafii Lye jest takowy używany. Ta pozorna niekonsekwencja wynika z praktyki niepodzielonego chrześcijaństwa, w którym uznanie świętości danej osoby, dokonywało się przez wspólnotę lokalnego Kościoła, której przewodził biskup (Bar, Misztal 2015, 276-285). Czy św. Szarbel będzie świętym całego Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, trudno dziś określić. Niemiej wierni z Lye widzą w nim przykład miłości wobec Boga i bliźniego. Podobnie jak wierni w Polsce w tych świętych i błogosławionych, którzy także nie zostali wpisani do mariawickiego kalendarza liturgicznego (por. Rudnicki, Siepietowski 1998, 84-85).

Pomijając omówienie szczegółowe pozostałych ksiąg liturgicznych, w których wspominani są inni święci, jak chociażby święci Kacper, Melchior i Baltazar (*Rytuał...* 1926, 47), wpisujących się w anamnetyczny poziom hagiopamięci, nie można stracić z oczu pogranicza liturgii i kultury religijnej mariawitów. Nie chodzi w tym przypadku jednak o pamięć kulturową, lecz hagiopamięć w działaniu. Adaptując myśl P. Grada, można powiedzieć, że w omawianym poziomie hagiopamięci „zasadniczym elementem są reguły działań, nie zaś przedmioty czy miejsca pamięci oraz struktury narracyjne [...]. Obecność tradycji [w naszym przypadku – hagiopamięci, przyp. T.D.M.] w terażniejszości ma charakter trwania czytelnych praktyk, nie zaś wspomnieniowej narracji” (Grad 2007, 211). Za przyjętym podejściem przemawia retoryka *damnatio memoriae*, dość powszechna u historyografów mariawickich. Dotyczy ona zarówno postaci (np. dysydentów ruchu mariawickiego), miejsc (np. nieistniejących już placówek mariawickich), a także czasu (np. w odniesieniu do okresu międzywojnia), na co zwracają uwagę badacze nie związani konfesyjnie z mariawityzmem (zob. Warchoł 1997, 128-129; Tempczyk 2011, 14-17, 246).

Prakseologiczny poziom hagiopamięci (lub bardziej ‘hagiodziałania’) reprezentowany jest np. przez uroczyste celebrowanie święta

patronalnego. Jego źródła należałoby upatrywać w rzymskokatolickich odpustach, które w narracji mariawickiej noszą nazwę świąt parafialnych. Oczywiście we współczesnym piśmiennictwie spotykamy dość niefortunne skróty pojęciowe, wyrażone terminami takimi jak 'odpust parafialny' czy 'kościół pod wezwaniem' (np. B.J. 2000, 29). Polskie miejsca kultu mariawickiego nie posiadają dedykacji (ołtarze, kaplice, kościoły), gdyż zostały wzniesione w celu kultu eucharystycznego. Przeciwnie, poszczególne parafie posiadają określony tytuł, będący bądź to odniesieniem do patronimów boskich, bądź też poszczególnych świętych. Kulminacją święta parafialnego jest celebracja Mszy św. o patronie parafii, wzięta z formularza wspólnego o świętych, bądź też zapożyczonego z liturgii trydenckiej, a będącego w użytku w tej właśnie parafii. Również główne kazanie (nauka) poświęcone jest często przykładowi świętości życia patrona parafii. Po nabożeństwie zazwyczaj organizowana jest agapa, na którą, oprócz parafian, zaproszeni są duchowni, przyjezdni z innych placówek mariawickich oraz przedstawiciele lokalnej społeczności (Jemielita 2019, 70; Szymkiewicz 2019a, 69; Szymkiewicz 2019b, 71).

Warto na moment zatrzymać się przy dedykacjach parafii płockich mariawitów. Maryja Panna pod różnymi tytułami patronuje parafiom – Nieustającej Pomocy (Warszawa, Zgierz, Starcza, Lublin), Bogurodzicy (Paryż), Wniebowziętej (Żeliszew), Różańcowej (Leszno, Sosnowiec). Ponadto dwie parafie – Mińsk Mazowiecki i Wola Cyrusowa – noszą tytuł Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, w Peplowie – Nawiedzenia św. Elżbiety przez Najświętszą Maryję Pannę, zaś paryska kaplica pomocnicza – Świętej Maryi (niekiedy z dodatkiem – na Bagnach: Sainte-Marie-au-Marais). Wspominany powyżej św. Franciszek z Asyżu patronuje parafii w Łodzi, św. Paschalis Baylon (będący patronem kongregacji mariawitów) – parafii w Koziegłowach, św. Jan Chrzciciel – w Cegłowie, Dobrej i w Lesznie, św. Anna – w Raszewie, Strykowie i w Piaseczynie, św. Maria Magdalena – w Gniazdowie, św. Stanisław – w Łanach, św. Marcin – w Strykowie, św. Dorota – w Dobrej, święci Piotr i Paweł

– w Radzyminku i w Goździe, święci Mateusz i Roch – w Nowej Sobótce, św. Szarbel – w Lye (por. Janik-Borecka 2022, 39-60). Z przytoczonego zestawienia wynika, że jedynie w przypadku ośmiu patrymoniów, dotyczących dziewięciu parafii, nie znajdujemy odrębnych formularzy ze mszału mariawickiego przeznaczonych na uroczystości parafialne. Przypadek paryski wymaga dodatkowego komentarza. Wprawdzie zarówno kościół, jak i kaplica, noszą tytuł Maryi Panny (Bogurodzicy), co stanowi wyjątek w odniesieniu do polskiej praktyki, mszał, z którego korzystają tamtejsi mariawici, zawiera formularz na święto Świętej Maryi Matki Bożej (1 stycznia). Niemniej uroczystości parafialne (zwane peregrynacjami) nie są związane z tym świętem, a innymi: św. Benedykta z Nursji (sobota przed lub po 21 marca), św. Michała Archanioła (sobota przed lub po 29 września) i św. Rity (1 listopada). W przypadku dwóch pierwszych świętych korzysta się z formularza z przypadającego dnia, zaś odnośnie do świętej wdowy z Cascii – formularza z Uroczystości Wszystkich Świętych z dodaniem oracji ze mszy wspólnych o niewiastach (*Missel...* 2005, 842-844)⁶.

Trzeci poziom hagiopamięci odnieść można także do dziedzictwa kultury religijnej mariawitów. Dość dobitnym jego przejawem jest obchodzenie imienin biskupów, kapłanów oraz siostr zakonnych. Zaniedbanie przez duchownych używania imienia chrzcielnego na rzecz zakonnego należy wiązać z objawieniami założycielki, opisującymi początek fundacji Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów. Pierwsi kapłani – członkowie nowej rodziny zakonnej I Reguły św. Franciszka, mieli otrzymywać imiona apostołskie z dodaniem, jako pierwszego (na cześć Maryi Panny) – Maria. Wyjątek stanowił pierwszy kapłan mariawita, ks. Felicjan Strumiłło, który przyjął imię Maria Franciszek. Kolejny już kapłan, nazywany ‘Pierwszym Mariawitą’, ks. Kazimierz

⁶ Przed epidemią Covid-19 były plany wprowadzenia peregrynacji w uroczystość Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, przypadającą we Francji w drugą niedzielę po Trójcy Świętej (Mames 2022, 261-262).

Przyjemski, otrzymał imię apostołskie – M. Jan⁷. Dodawanie imienia Maryi Panny, oprócz wskazania na naśladowanie życia Bogurodzicy, wpisywało się w wypełnienie wizji bł. Ludwika Grignon de Montfort, dotyczącej powołania apostołów czasów ostatecznych (Kozłowska 2022a, 14). Dążono do tego, aby Kolegium Apostołów Barankowych było pełne, nawet wówczas, gdy któryś z kapłanów opuszczał szeregi kongregacji. Zdarzało się tak w początkach ruchu, będącego jeszcze w łonie Kościoła rzymskokatolickiego. Wówczas imię apostołskie dawano nowemu adeptowi zgromadzenia. W ten sposób, np. imiona M. Bartłomiej przypadły najpierw ks. Wincentemu Petrykowskiemu, następnie ks. Franciszkowi Karewiczowi. Po odstąpieniu tego ostatniego, apostołskie powołanie zostało wypełnione przez przyjętego po 1906 r., Wacława Przysieckiego, późniejszego zwierzchnika Kościoła. Po śmierci kapłanów – Apostołów Barankowych, imion apostołskich raczej nie nadawano, choć zdarzały się wyjątki (zob. „Historia...” 1907, 222-224; Kozłowska 2002a, 8; Kozłowska 2002b, 63-64; Kozłowska 2002c, 53; „Mariae-Vita. Z pamiętników...” 2007, 282, 291, 293-294)⁸.

W czasie ceremonii obłóczyn, czyli przyjęcia habitu mariawickiego, zarówno przyszli kapłani, jak i siostry otrzymują nowe imiona, które w obiegu kościelnym zastępują dotychczasowe. Ich dobór uzależniony jest od przełożonych (zazwyczaj biskupa), zaś aspiranci nie mają wpływu na ten wybór⁹. Drugie imię zakonne jest otrzymywane ze względu na

⁷ Przydomek ‘Pierwszy Mariawita’ nadany został ks. Przyjemskiemu przez założycielkę z tej racji, iż stał się głównym propagatorem i pierwszym nieformalnym przełożonym zgromadzenia kapłańskiego.

⁸ Np. kapłan Władysław M. Mateusz Boratyński. Biskup diecezji śląsko-lódzkiej, Stanisław M. Andrzej Jałosiński, przy obłóczynach otrzymał imię M. Alfons. Przyjmując sakrę biskupią, zmienił je, odwołując się tym samym do założyciela i wieloletniego proboszcza parafii łódzkiej św. Franciszka, bp. Leona M. Andrzeja Gołębiowskiego. Z drugiej strony kapłani Konrad M. Paweł Rudnicki oraz Claude M. Paul Nicolas otrzymali przy obłóczynach imię od Nawrócenia św. Pawła. Kapłan Jarosław M. Jan Opala, otrzymał imię od św. Jana Chrzyciela i jednocześnie na pamiątkę założyciela rodzinnej parafii w Raszewie, o. M. Jana Przyjemskiego.

⁹ Początkowo w Prowincji Francuskiej wyłamywano się z tej tradycji, pozwalając

ważnego świętego dla tradycji franciszkańskiej, mariawickiej, czy też świadectwo nieżyjącego już kapłana, który wyróżniał się określonymi, godnymi naśladowania cechami charakteru. W ten sposób wyjaśniali pierwsi mariawici mistyczny charakter imienia:

wszelkie imiona ludzkie nie mają własnego znaczenia. Są to raczej nazwy zewnętrzne, z których niepodobna rozpoznać wewnętrznej wartości tych, którzy je noszą. Inaczej zupełnie w niebie. Tam każdy wybrany ma swoje imię prawdziwe, imię tak jemu własne i nie mogące przysługiwać nikomu innemu, jak sama osoba świętego. Tam imię ma wewnętrzny i nierozdzielny związek z naturą, charakterem, pięknnością, przymiotami i cnotami każdego świętego, – jak szczere i dokładne słowo z myślą, którą wyraża, – jak pogodne oblicze z duszą, której jest odbiciem. Imię świętego w niebie jest własnym jego odblaskiem, kształtem i wyobrażeniem. Kto widzi świętego, ten zna jego imię [...]. A więc imię świętego wyraża jego istotę, jak ją stworzyła łaska – oraz cały stosunek świętego do Boga i do bliźnich („Niepokalana...” 1907b, 762).

W okresie, gdy zgromadzenie siostr było liczne niekiedy nadawano zakonnicom formy żeńskie od imion męskich – np. s. M. Ruperta, czy też pochodzące od cnót – s. M. Miłość, tytułów Chrystusa – s. M. Sotera, Maryi Panny¹⁰, czy przydomków świętych – s. M. Baptysta (zob. np. *Wspomnienia...* 1954, 119; „*Mariae Vita (Życie Maryi)...*” 2007, 140). Nadawano także, zarówno kapłanom, jak i siostr, imiona pochodzenia słowiańskiego. Z tej racji w kalendarzu liturgicznym widnieją zapisane kursywą imiona Mirosław – 26 lutego, Zbigniew i Dobrosława – 17 lutego, Lubosława – 11 kwietnia, czy Sławomir – 17 maja (zob. np. *Kalendarz Liturgiczny...* 2022). Ponieważ niekiedy były nadawane różne wariacje tego samego imienia, np. w święto św. Michała Archanioła, we wspomnieniu za zmarłych płoccy mariawici modlą się o spokój dusz

aspirantom(tkom) na pozostawienie imienia chrzcielnego lub samodzielny wybór zakonnego. Obecnie aspirant przedstawia biskupowi trzy propozycje imion, z których jedno zostanie wybrane.

¹⁰ Nie nadawano jednak imienia ‘Immakulata’, odnoszącego się do Niepokalanej Poczęcia Maryi Panny.

biskupów M. Michała Kowalskiego i Jana M. Michała Sitka, ostatniej przełożonej mariawitek – m. Franciszki M. Michaeli Lipińskiej, czy s. Marianny M. Michaliny Harasim. Ten typ hagiopamięci, obecny jest także w publikacjach, związanych z pionierami ruchu mariawickiego (np. na łamach „Mariawity” w ramach cyklu „Pamiętaj o tych, co przed tobą byli... Syr 41,3”) czy dotyczących ważnych postaci dla Kościoła, zarówno kapłanów (np. Ginter 2013), sióstr zakonnych (zob. np. Grabowska 2008, 442-465) jak i świeckich.

Kategoria hagiopamięci pozwala przybliżyć nie tylko *modus*, przez który przejawia się kult świętych, ale także uchwycić subtelność narracji, jaką posługuje się mariawicka teologia. Kluczowe w niej jest społeczne doświadczenie wiary oraz kultury religijnej, splecione z doświadczeniem jednostkowym, stając się świadectwem wiary w świętość życia, rozpoznawanym w Kościele, czy pewnego rodzaju emanacji świętości. Ów pozytywny przekaz wobec otaczającego świata nie jest niczym innym jak głoszeniem Dobrej Nowiny każdemu stworzeniu (Mk 16,15), lub – innymi słowy – przywracaniem nadziei. Trafnie ujęła to s. Apolonia M. Serafina Łęcka, pisząc:

ciężko bardzo grzeszy przeciw Bogu i społeczeństwu ten, kto krzewi dokoła siebie zwątpienie i gorycz własnej duszy, kto gasi światło przed oczami drugich, pogrążając je w ciemności bez nadziei, bo zaprzecza przez to mądrości Bożego planu i mocy Ducha św., która w tajemniczy sposób kieruje losami narodów i pojedynczych dusz, wiodąc je do dalekich a miłosiernych celów. Bóg nie zaszczepił w nas uczucia trwogi, ale dał nam potęgę i miłość ducha, stworzonego na Jego podobieństwo (Łęcka 1936, 74-75).

Ów zbawczy plan, wpisany jest nierozzerwalnie w działanie Ducha św., pochodzącego od Ojca i od Syna. Mariawici modlą się, aby Duch Święty udzielił swojego natchnienia tym, którzy mają się z nimi zjednoczyć, aby „wyludniać czyścić z dusz w nim ciepiających” (*Oficjum...* 2022, 41). On też powołuje dusze do wiecznego odpoczynku, dlatego w modlitwie kończącej uroczystą Adorację Ubłagania Przenajświętszego Sakramentu

mariawici zwracają się do Trzeciej Osoby Trójcy Przenajświętszej, parafrazując tekst św. Alfonsa Marii de Liguori: Duchu Święty, „zbaw mię przez miłosierdzie Twoje, podnieś mię od ziemi do Nieba, abym Cię chwalił, błogosławił i miłował na wieki” (*Brewiarzyk...* 2005, 133).

5. Potępienie, nawrócenie, zbawienie – pogranicza mariawickiej eklezjologii i soteriologii

Chociaż w Kościele Starokatolickim Mariawitów nie istnieje trybunał do spraw kanonizacyjnych, orzeczenie o świętości wynika z wiary Kościoła partykularnego, którego członkami są wszyscy wyznający naukę Chrystusa, a zatem nie tylko ochrzczeni (*Krótki Katechizm...* 2011, 18). Mariawici w tym względzie biorą pod uwagę jedno ze stwierdzeń założycielki, że „nie ten święty, co u ludzi uchodzi, ale ten co u Boga uchodzi za świętego”. Teza ta prowokuje do przybliżenia innej kwestii, niemniej newralgicznej dla poruszanego zagadnienia, czyli antytezy świętości. Jak zostało powyżej wspomniane, mariawici płoccy, odmiennie aniżeli inni starokatolicy, uznają istnienie czyścica. Wpisuje się ono w kategorię twierdzeń nazwanych przez mariawitów pewnikami wiary, dla odróżnienia od dogmatów i prawd wiary. Należy dopowiedzieć, że te ostatnie zawarte są w *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskim oraz apostołskim, zaś dogmaty w orzeczeniach siedmiu pierwszych soborów niepodzielonego chrześcijaństwa. Istnienie zatem czyścica jest dla płoczych mariawitów pewne, choć z drugiej strony nie oczekują podzielenia tej opinii teologicznej przez innych chrześcijan. Możemy dość łatwo zaobserwować, że z perspektywy metodologicznej należałoby mówić o pewnej hierarchii tez teologicznych (jak i dokumentów wyjaśniających nauczanie). Hierarchia ta zakreśla granice ortodoksji, jej pogranicza oraz wskazuje na heterodoksję. Pryncypialną zasadą ortodoksji chrześcijańskiej, w rozumieniu mariawickim, byłoby uznawanie orzeczeń dogmatycznych soborów ekumenicznych niepodzielonego Kościoła. Wiara w pewniki teologiczne oraz podzielenie innych opinii teologicznych, uznawane mogłoby być za drugorzędną kwestię. Dotyczyłoby to

także wiary w prawdziwość samych objawień założycielki, będących dla mariawitów pewnikiem, stanowiącym część wyznawanej doktryny.

Choć powyższe zagadnienie *explicite* dotyka problematyki jedności Kościoła, w gruncie rzeczy przybliża do pytania, czy poza Kościołem można osiągnąć zbawienie, stać się świętym? Sami mariawici powołują się w tej kwestii nader często na niewielki passus z pism św. M.F. Kozłowskiej (2002b, 68): „jak nadzieja na przyjście Messyasa-Króla zawiodła Żydów, wiara w dogmaty rozdzieliła narody, tak miłość zjednoczy wszystkich”. Warto przytoczyć tekst dość obszernie komentujący powyższy cytat. Założycielka uważała, jak odnotował to abp M. Michał Kowalski, iż

głównym fundamentem zjednoczenia Kościołów, mówiła Mateczka, powinna być wiara i cześć dla Przenajświętszego Sakramentu Ołtarza. Spowiedź uszna niech będzie tam, gdzie jest obecnie; co do nas Maryawitów, to my uważamy, że dla naszego Kościoła ten środek jest niezbędny; co do innych Kościołów, to należy trzymać się zwyczaju i ludowi nic nie narzucać, ani też tego środka odejmować nie można. Pan Jezus później Sam zaprowadzi to, co będzie chciał i uważał za potrzebne, byleby tylko cześć Przen. Sakramentu była przyjęta. Kapłaństwo w Anglikańskim Kościele, uważane przez wielu za wątpliwe, powinno być dla spokoju i pewności przez Biskupów Wschodniego i Staro-Katolickiego Kościoła pod warunkiem Anglikańskim Biskupom udzielone, choćby przez krótką formułę konsekracyjną. Co do celibatu, to niech wszystkie Kościoły zachowają swój zwyczaj, niech wolno będzie każdemu według dotychczasowego zwyczaju żyć, wszakże wszystkie Kościoły powinny uważać za ideał celibat i nie potępiać go. My, Maryawici, na zawsze ślubem się zobowiązujemy do zachowania go; bo Kościół Maryawicki powinien nieść sztandar ideału kapłaństwa przed innymi Kościołami. Każdy Kościół niech też zachowuje swoje zwyczaje, modły i nabożeństwa i niech drugiemu swoich praktyk religijnych nie narzuca. We wszystkim niech będzie miłość, w rzeczach niekoniecznych do zbawienia — wolność, a w koniecznych jedność (Kowalski 1922, 287).

Bez trudu można dostrzec, iż mariawici nie optują za niezbywalnością jedności na poziomie doktrynalnym, choć dostrzegają konieczność

zachowania jej w pewnym zakresie. Warunkiem *sine qua non* jedności mistycznego Ciała Chrystusa czynią miłość, wskazując jednocześnie na kwestie konieczne, jak się można domyślać – dogmaty ogłoszone przez ojców soborowych Kościoła powszechnego. Można zatem postawić antytezę, iż ci, którzy żyją w nienawiści i odrzucają miłość, nie dostąpią zbawienia. Takie rozumienie jest komplementarne z zapisem objawień założycielki, w których czytamy, iż „grzech otworzył piekło, grzech spustoszył ziemię, grzech zabił Boga Człowieka... [...]. Piekło jest to miejsce odrzucenia od Boga. Ogień — to niepoohamowana żądza duszy widzenia Boga i posiadania Go, która ją cała pożera, a nigdy nie spali. Rozpacz — to straszne słowo: na wieki” (Kozłowska 2002c, 41-42). Warto zwrócić uwagę na subtelność tej frazy. Odrzucić Boga może jedynie ten, kto o Nim usłyszał lub Go poznał, czy to na drodze poznania naturalnego, czy też nadnaturalnego, o czym była mowa powyżej („Bóg w Trójcy...” 1907, 68-69). Spostrzeżenie to prowadzi do konstatacji, iż to nie brak wiary w dogmaty skutkuje potępieniem, lecz odrzucenie Boga i miłości, która w Nim ma swoje źródło. Wiara w Boga i miłość wobec Niego oraz do bliźnich nie musi być nazwana, wypowiedziana czy głoszona w formie uroczystej aklamacji, odnośnie do przynależności konfesyjnej, lecz wyraża się w prostocie (por. I.W. 2000, 20-21). Kapłan M. Paweł Rudnicki napisał wprost: „choć wszyscy żyjemy w rzeczywistości podobnej do siebie, nie wszyscy potrafimy jednakowo jasno słyszeć słowo Boże. Uczmy się słyszeć je wszędzie. A to znaczy: idźmy z miłością do Boga, świata i do ludzi” (Rudnicki 2008, 12). W tym miejscu można za Autorem dopowiedzieć: z miłością do świata takiego, jakim jest. Bóg przecież go ogarnia, choć niekiedy ów świat stara się w brutalny sposób odłączyć od swojego Stwórcy. Święty Paweł w mowie na Areopagu dobitnie wskazuje, że nie jest możliwe istnienie poza-Bogiem (Dz 17,28). Boża obecność objawia się z całą swą delikatnością i intymnością w „lekkim powiewie” (por. 1 Krl 19,12–13) i w osobistej relacji, o której prorokował Ozeasz, co też mariawicki przekład oddaje w następującym brzmieniu: „i rzekę Nie-ludowi memu:

Lud mój jesteś ty, a on rzecze: Bóg mój jesteś ty” (Oz 2,24). Podobnie doświadczenie Bożej obecności przez proroka Eliasza, w subtelności spokoju i jakże indywidualnej bliskości, doprowadzają do fragmentu z Trenów Jeremiaszowych: „nie wyczerpała się litość Pana, miłość nie zagasła. Odnawia się ona co rano: ogromna Twa wierność. Działem mym Pan – mówi moja dusza, dlatego czekam na niego” (Lm 3,22-24).

Powyższe stwierdzenia wiodą do wniosku kwestionującego wieczność kar piekielnych oraz do uznania w jakimś sensie apokatastazy. Biskup Wacław M. Bartłomiej Przysiecki wskazywał, iż dopuszczenie przez Boga cierpienia na człowieka ma przede wszystkim charakter naprawczy (inaczej zwany ‘Bożym dopustem’). Grzesząc, człowiek ponosi konsekwencji swoich czynów, czy to w postaci cierpienia fizycznego, czy moralnego. Istnienie piekła zatem może mieć jedynie wówczas sens, gdyby cierpienie, jakie spotyka duszę potępioną, służyło jej poprawie. Jeśli by tak nie było, cierpienie stałoby się narzędziem boskiej zemsty, co przeczyłoby zarówno boskiej sprawiedliwości jak i niegłębionemu miłosierdziu Bożemu. Takie pojmowanie wiecznego cierpienia prowadziłby do uznania zła (bądź też Szatana) jako pierwiastka równie wiecznego, co boski (znane z dualistycznej idei ‘dobrego i złego boga’). Również pojęcie wieczności piekła należałoby zakwestionować w tym znaczeniu, iż ‘wieczność’ przynależy do porządku czasu chronologicznego. Oznacza to, iż po śmierci czas, jaki doświadczamy posiadając ciało, nie istnieje, zaś owa wieczność przybliży jedynie wyobrażenie beznadziejności wyzwolenia z męczarni piekielnych. Ponieważ pojęcie to nie zostało zdefiniowane przez sobory powszechne, w płockim nurcie w mariawityzmie istnieją opinie teologiczne, wskazujące, iż czym innym jest ‘wieczność’ w niebie, a czym innym ‘wieczność’ w piekle. Według teologów mariawickich, a także samej założycielki, chociaż Chrystus „przez mękę i śmierć Swoją zwyciężył grzech i szatana, lecz pozostawił mu moc kuszenia; przez Ofiarę zaś Eucharystyczną, w której do końca doprowadzi Dzieło Odkupienia, dokona ostatecznego zwycięstwa nad szatanem – odejmując mu tę moc” („Dzieło Miłosierdzia” 1975, 6). Z tej

racji, jak pisze bp Roman M. Jakub Próchniewski, „potępiony po pewnym czasie pokuty i cierpienia będzie zbawiony” (Próchniewski 1935, 67). Wtórjuje mu wcześniej wspomniany hierarcha mariawicki, bp M.B. Przysiecki, dowiadając:

wychodząc z założenia, że człowiek przez mały ułamek wieczności raz tylko żyje tutaj na ziemi, ażeby zasłużyć sobie albo na niebo, albo na piekło, wypada piekło uważać za wieczne. Ale wystarczy tylko, z pośród niezliczonych możliwości, jakimi Bóg mocen jest dusze przeprowadzić poprzez otchłanie piekieł do najwyższej świętości, przyjąć chociażby ewolucję ducha idącego przez szereg narodzin i zgonów, a najzupełniej przekreślone zostanie pojęcie wiecznego piekła, i olśnionym oczom człowieka w całym blasku przedstawi się najdoskonalsza Sprawiedliwość, niezgłębiona mądrość i nieskończone Miłosierdzie Boże (Przysiecki 1937, 5).

Przyglądając się tezom soteriologicznym płaćkich mariawitów, należy także wspomnieć o ich inspiracjach wypływających z pism polskich mesjanistów. Przytaczając obszernie wypisy z tekstów filozoficzno-teologicznymi Juliusza Słowackiego, wskazywali na możliwość istnienia reinkarnacji. Wprawdzie zagadnienie to w piśmiennictwie mariawickim współcześnie jest niemal zupełnie przebrzmiałe, w latach 1935-1939 r. było szeroko omawiane dzięki publikacjom, które przypisać można bp M.B. Przysieckiemu (piszącemu pod pseudonimem W.P. – Wacław Przysiecki). Perspektywa prezentowana przez niego ukazywała fundamentalny cel powtórnych wcieleń, to znaczy dążenie ducha ludzkiego do doskonałości na drodze jego ewolucji (Mt 5,48). Materią rozwoju duchowego miałyby być potrzebna wiedza i umiejętności, które można zdobyć podczas życia ziemskiego (W.P. 1936b, 106). Koncepcja ta w interpretacji J. Słowackiego mariawitom nie wydawała się sprzeczna z doktryną chrześcijańską. W tonie polemizującym pisano:

ze słów tych Słowackiego wynika, że idea reinkarnacji jest przepojona nawskroś duchem Chrystusowym, duchem najgłębszej pokory i miłości bliźniego. Nieświadomi jednak rzeczy uparcie twierdzą, że jest ona antychrystusowa, że odrzuca nawet Dzieło Odkupienia. Słowacki

temu zaprzecza. Chrystus dla niego jest «Słońcem w tej świętej logice wiary widzącej», jest Alfą i Omegą wszelkiego stworzenia, Odkupicielem świata [...]. Teoria reinkarnacji nie przeszkadza mu też wierzyć w Dzieło Odkupienia. Ale Słowacki uznaje coś więcej jeszcze. Ustami Tłomacza słowa w «Wykładzie Nauki» mówi, że «uznaje potrzebę czynu... i potrzebę widzialnego znaku — to jest Hostji Pańskiej... i olejów świętych i wody chrzestnej... a to nie jako pamiątek tylko, ale prawdziwych przemienionych duchem Chrystusa istności... przez które moc Pańska płynie i udziela się ludziom, sprawę Bożą czyniącym» (W.P. 1936c, 177).

Wydaje się, że przytoczony fragment, jak i inne ukazujące punkty styeczne teologii mariawitów z myślą teologiczno-filozoficzną mesjaniistów, był ówczesną próbą odpowiedzi na pytania, dotyczące tożsamości płockiego nurtu w mariawityzmie (zob. Dwojnych, Łętocha 2021, 39-109). Wprawdzie ukazał się na łamach organu prasowego Kościoła, niemniej prowadzona narracja tego i podobnych mu tekstów, subtelnie unikająca stwierdzeń orzekających a bardziej referująca poglądy – w tym przypadku J. Słowackiego – opatrzone oszczędnym komentarzem, wskazywać może na prawdopodobną dyskusję wśród teologów mariawickich. Kontynuatorem jej był kapł. M.P. Rudnicki, który zauważył, że nie jest ona sprzeczna z dogmatami Soboru II Konstantynopolitańskiego. Sobór ten orzekł, że człowiek został stworzony przez Boga jako istota posiadająca ciało i duszę. Ojcowie soborowi potępili pogląd sugerujący, że posiadanie przez człowieka ciała miałyby być pewnego rodzaju karą za grzechy popełnione w niebie, czyli jakoby w czasie ich preegzystencji cielesnej. Kapłan M.P. Runicki zwraca uwagę, iż orzeczenie soborowe nie jest „zwrócone przeciwko teorii preegzystencji. Zarówno negatywna ocena dziwnej koncepcji «ochłodnięcia dusz w niebie», jak i pozytywne stwierdzenie, że Bóg stworzył człowieka jako istotę zarazem cielesną i posiadającą duszę i ducha, nie wykluczają bynajmniej wszystkich poglądów preegzystencjalnych” (Rudnicki 2000a, 14). Jedną z nich jest właśnie koncepcja reinkarnacji, mająca swoje oparcie w tekstach z Pisma Świętego.

Kapłan M.P. Rudnicki wskazuje w tym względzie na dwa interesujące kazusy biblijne. Pierwszy, nowotestamentalny, dotyczący grzechów własnych, popełnionych jeszcze przed narodzeniem (J 9,2) oraz drugi, wzięty ze Starego Testamentu, mówiący o powrotnym narodzeniu na Ziemi (Syr 41,11-12, por. Mt 11,14-15). Wskazując także zwolenników tej koncepcji, w tym wśród pisarzy starochrześcijańskich jak bł. Orygenes, św. Justyn Męczennik, św. Hieronim, św. Klemens Aleksandryjski, teolog ten konstatuje, iż uznawali oni

naukę o reinkarnacji, o tym, że dusze ludzkie po odbyciu trwającej przez wieki nagrody w niebie (lub kary [w piekle – przyp. T.D.M.]) rodzą się znów na Ziemi, a ich los zależy od poprzednich uczynków i pragnień. W ciała dzieci rodziców grzesznych wcielają się więc zstępujące na Ziemię dusze ludzi obciążonych grzechami. Ich często zły los wynika z własnego, dawnego życia (Rudnicki 2000b, 12-13).

Interpretacja ta idzie w sukurs trzem aspektom soteriologii mariawitów. Pierwszym jest pogodzenie interpretacyjne pozornie sprzecznych fragmentów Starego Testamentu, traktujących o karze dzieci za grzechy ich rodziców (Wj 20,5-6; Pwt 24,16, Ez 18,1-17,20). Pomaga także zrozumieć sens podwójnego sądu po śmierci, najpierw szczegółowego oraz na końcu czasów – ostatecznego. Wreszcie koncepcja ta wpisuje się w ewolucyjny model rozwoju duchowego, nie tylko w wymiarze jednostkowym, ale przede wszystkim dziejowym i społecznym (Rudnicki 1994, 105-111).

Innego rodzaju problem interpretacyjny przynosi *Credo* atanazjańskie, przeznaczone przez mariawicki brewiarz kapłański na godzinę kanoniczną szóstą. Przytoczę wstęp oraz frazę kończącą *Quicumque* w przekładzie mariawickim: „Ktokolwiek chce być zbawiony, – przede wszystkim niech się trzyma katolickiej wiary. Której jeśli kto nie zachowa całej i nienaruszonej, – niewątpliwie zginie na wieki [...]. Ta jest wiara katolicka, – której jeśli kto wiernie i wytrwale trzymać się nie będzie, zbawiony być nie może” (*Brewiarz...* 1923, 348, 353). Cytowanego fragmentu nie można rozważać w oderwaniu od liturgii chrzcielnej,

która wyjaśnia istotę wiary. Jest ona łaską, dającą życie wieczne, jednakże aby je otrzymać, należy zachować przykazanie miłości Boga i bliźniego (*Rytuał...* 1926, 3). Oznacza to także, że pewna i oczywista droga do zbawienia zawarta jest w nauce katolickiej, którą zawierają orzeczenia soborowe niepodzielonego chrześcijaństwa, czyli Kościoła katolickiego (albo inaczej: powszechnego). Nie jest możliwe także rozdzielanie wzrastania w tej nauce od rozwijania cnoty miłości. Ów duchowy i zarazem intelektualny rozwój realizuje się poprzez dialogiczny związek, który ilustracją mogą być dwie sentencje św. Anzelma z Canterbury: *credo ut intellegam* [‘wierzę, abym zrozumiał’] oraz *fides quaerens intellectum* [‘wiara poszukująca zrozumienia’]. A zatem, kwestię wiary lub jej odrzucenia trudno rozważać w oderwaniu od cnoty miłości. Oczywiście można mówić o dynamice wiary, czy takich zjawiskach życia duchowego jak wątpliwość, granicząca nawet z jej utratą, ale także dylematy, dotyczące wytrwałości w wierze, której się nie rozumie, albo co gorsza – która jest nauczana w sposób oddalający od źródła miłości, Chrystusa. Dlatego podczas miesięcznej uroczystej Adoracji Ublągania Przenajświętszego Sakramentu recytowany jest „Akt poświęcenia całego rodzaju ludzkiego Najświętszemu Sercu Jezusowemu”, inspirowany tekstem Leona XIII:

O Jezu Najśodszy, Odkupicielu rodzaju ludzkiego [...] Króluj tym, których albo błędne mniemania uwiodły, albo niezgoda od Boga odłączyła; przywiedź ich do przystani prawdy i jedności wiary, aby rychło nastąpiła jedna owczarnia i jeden Pasterz, Którym Ty jesteś Panie, Utajony w Przenajświętszym Sakramencie. Króluj wreszcie tym wszystkim, którzy w przesądach pogańskich żyją, i racz ich przywieść do światła i Królestwa Bożego (*Brewiarzyk...* 2005, 106-107)

Dość ważnym komentarzem dla powyższych słów jest fragment uzupełnień do traktatu „Życie Duchowne” wskazujący, iż ludzie, którzy miłości Bożej

nie pojmują, powstają przeciwko Bogu, a nawet Mu bluźnią nazywając Go tyranem, że za „zjedzenie owocu” tak ciężko ukarał człowieka i całe jego potomstwo. A nie chcą uznać tego, że człowiek sam, z własnej woli,

wzgardził Wolą i Mądrością Bożą, – że sam odrzucił szczęście i sprowadził nieszczęście na potomstwo swoje. Przeznaczenie istot rozumnych do zjednoczenia z Bogiem w miłości i ustawicznego obcowania z Nim, sprawiedliwie domagało się – z ich strony – wolnego wyboru. I Aniołowie i ludzie musieli wybierać między Wolą Boga a własnym upodobaniem, między Bogiem a stworzeniem. Od ich wolnej woli zależało żyć wiecznie z Bogiem lub odrzucić Boga; a tem samym zgotować sobie szczęście lub utracić je i skazać się na cierpienie [...]. Piekło zapalił grzech aniołów, którzy sami odrzucili Boga. Bóg z natury swej nie może czynić nic złego. Jednak sprawiedliwie dopuszcza na istoty rozumne to, co one same – z wolnej woli swojej – wybierają dla siebie (Próchniewski, Kozłowska 2002, 413-414)

Ten dość obszerny cytat wskazuje na jeszcze jeden, jakże ważny, aspekt omawianego zagadnienia, a mianowicie na wolną wolę człowieka i jej dialogiczny związek z wolą Bożą. Wola, obok rozumu (intelektu) i serca (siedliska emocji i uczuć), jest istotną władzą duszy ludzkiej, ukierunkowującą i korygującą aktywność człowieka (*Brewiarzyk...* 2005, 25)¹¹. Kwestia potępienia nie sprowadza się zatem do urzędowego orzeczenia władz kościelnych, lecz decyzji człowieka, podejmowanej w jak najbardziej intymnej i osobowej relacji z Bogiem: pragnienia poznania Go i miłowania (*Krótki Katechizm* 1936, 14). W tym sensie już samo pragnienie miłości Boga staje się drogą ku bliźnim, zaś miłość do bliźniego – drogą ku Bogu (por. 1 J 4,20). Nawet współczesne zjawiska, takie jak cyfro-globalizacja, racjonalność, nowy porządek naukowy, prakseologia technologiczno-naukowa, które z trudem dopuszczają do głosu element doświadczenia nadnaturalnego, nie są w stanie zakwestionować

¹¹ Zdaniem św. M.F. Kozłowskiej, człowiek przed upadkiem w raju posługiwał się jeszcze jedną władzą ducha, a mianowicie umysłem. Niekiedy pojęcia umysł i rozum używane są wymiennie. Założycielka czyni rozróżnienie pomiędzy nimi, wskazując, iż dzięki władzy umysłu istniała możliwość wpatrywania się w wolę Boga, co było źródłem szczęścia w raju. Po grzechu pierworodnym Bóg zawiesił ludziom używanie tej władzy. On też może ją przywrócić, czego przejawem np. są objawienia umysłowe (Próchniewski 2009, 206).

'wolności' człowieka. W sensie subiektywnym świętość człowieka zależy będzie zawsze od jego opowiedzenia się za Bogiem, nawet wbrew konstruktom filozoficznym, zwiastującym koniec 'historii zbawienia' (Champion 1991, 189-190). Obiektywnie, Bóg zstępuje nawet (i wciąż) do piekieł, aby stamtąd wyprowadzać potępieńców ku ocaleniu – świętości: „jeśli wstąpię do nieba, Ty jesteś tam. Jeśli zstąpię do piekieł i tam jesteś” (Ps 138,8).

Rekapitułując, należy podkreślić, iż mariawici płoccy wskazują, że poznanie Boga, miłość wobec Stwórcy i bliźnich, a tym samym dążenie do doskonałości w życiu zewnętrznym i wewnętrznym jest marijną drogą do świętości. Swoje źródło czerpie w Eucharystii, od niej wychodzi i do niej (czyli Chrystusa) prowadzi. Jest to droga dostępna dla każdego, ponieważ objawia się w życiu codziennym i przez codzienność. W tego rodzaju docenieniu liturgii mariawici nie są oryginalni, bowiem już było ono wyraźnie wyczuwalne w okresie debat francuskich teologów katolickich wokół rechrystianizacji ich kraju (Doncœur 1944, 47-52). Co prawda należy dostrzec inny punkt ciężkości: ówczesna wizja rzymskokatolicka zakładała *de facto* rekatolizację, tymczasem mariawici optują za bardziej wizją uniwersalistyczną, osadzoną w realiach świata, który jest dany człowiekowi *hic et nunc*. Biskup M.J. Próchniewski trafnie to ujął:

Chrześcijaństwo nie jest «zdradą ziemi» – lecz nowym dla niej „połączeniem miłości”. Z nauki Chrystusa wynika ta prawda, że nie tylko można równocześnie kochać niebo i ziemię, lecz należy je kochać jedną miłością. Chrystus polecił modlić się: „Bądź wola Twoja jako w niebie tak i na ziemi”. Jeśli więc chrześcijanin nie kocha czy to nieba, czy to ziemi do końca, – do ostatnich granic, – pozostaje w błędzie sądząc, że jedna miłość wyklucza drugą. Ziemię należy kochać po Bożemu, do ostatnich granic, aż do pogranicza z niebem. Podobnie niebo należy kochać do granic ziemi. Wtedy zrozumiemy, że to bynajmniej nie są dwie miłości, ale jedna – jedyna, która ziemię jednoczy z niebem i ziemią (Próchniewski 1948, 3).

6. Refleksje końcowe

W optyce mariawickiej 'konkurencyjne' modele świętości przestają być przeciwstawne sobie, ukazują bowiem Chrystusa, który jest 'bezkonkurencyjny'. Tym samym unika się postrzegania 'świętości' kategoriami 'religijnego rynku', lecz jako dar dany Kościołom partykularnym, pochodzący od Boga i ku Niemu prowadzący. Wydaje się, że to spostrzeżenie jest ważne szczególnie dziś, gdy w świecie postmodernistycznym (czy nawet posthumanistycznym), doświadczenie *sacrum* (w tym także 'świętość') zajmuje poczesne miejsce w katalogu potrzeb i zainteresowań, który jest do dyspozycji człowieka XXI stulecia (Ptaszek 2009, 252-253). Innymi słowy, tak jak przed wiekami Bóg przemawiał na różne sposoby przez proroków, tak obecnie różnymi sposobami przemawia przez Syna do stworzenia (por. Hbr 1,1-2a). Mariawici płoccy nie podważają także świętości osób, które są czczone jako błogosławieni lub święci w innych Kościoła partykularnych – rzymskokatolickim, prawosławnym, czy chociażby anglikańskim. Czym innym jest wątpliwość, dotycząca zasadności kultu, wskazywania adekwatności przykładu, czy nawet kwestionowanie jakości świadectwa, a czym innym natomiast orzeczenie o potępieniu danej osoby (od czego mariawici wyraźnie się dystansują). Retoryka ta wpisuje się w ukazywanie Chrystusa, który jest niepodzielony, zawsze Jeden; który jest wciąż obecny pośród społeczności ochrzczonych i tych jeszcze nie, co też daje nadzieję na dotarcie z Dobrą Nowiną do tych, którzy jej nie znają i do tych, którzy ją porzucili (Mk 16,16).

Mistyka mariawicka – czyli naśladowania życia Maryi Panny – będąca dostępną dla rozumu, dzieje się w codzienności, w doświadczeniu Boga i Jego świętości w liturgii, podczas modlitwy, ale także w czasie pracy zawodowej, podczas wykonywania prac domowych, innymi słowy – podczas dialogicznego spotkania wolnej woli człowieka z wolą Stwórcy (por. Otto 1999, 32). Choć nie wyklucza i nie deprecjonuje masowości (czego ilustracją jest proponowany przeze mnie model hagiopamięci), artykułuje przede wszystkim konieczność intymnej relacji z Bogiem. Świętość, rozumiana jako codzienność chrześcijańska, jest zatem czymś

zwyczajnym i naturalnym: drogą prowadzącą ku Chrystusowi; przez Niego, z Nim i w Nim ku Ojcu w jedności Ducha Świętego (por. *Mszał...* 1929, 53). Tak jak założenia ruchu ekumenicznego – wspólne zmierzanie ku Bogu. Kościoły rozpoznając świętość swoich wiernych (tych kanonizowanych i nie), nie ukazują ich osobistych słabości do naśladowania, lecz cnoty. To właśnie dobre życie, codzienne (zewnętrzne i wewnętrzne) pomimo i wbrew słabości, jest tą wartością pozytywną, która jest i powinna być ekumenicznie inspirującą (Romenko 2000, 1-5).

Mariawicka refleksja teologiczna nad problematyką 'świętości', integralnie związana z myślą eklezjologiczną i soteriologiczną tego nurtu w starokatolicyzmie, daje odczuć zarówno badawczy niedosyt (choćby związany z ideą 'pustego piekła', czy reinkarnacji) oraz wyczuwalną bliskość z refleksją np. ks. Karla Rahnera, wpisującą się w inkluzywistyczny paradygmat współczesnej teologii pluralizmu religijnego, czy też Jonha Hicka (Chrzanowski 2005, 50-56, 102n.), zaś na polskim gruncie ks. Wacława Hryniewicza. W tym miejscu chciałbym jedynie zasygnalizować jeszcze inne miejsca styczne dla dialogu, który mógłby się rysować wokół eklezjologii eucharystycznej, lecz także pojęcia 'Kościoła Oblubienicy' oraz 'Kościoła hipostazy'. Intersujące w tej kwestii mogłyby się okazać spostrzeżenia wspomnianych wcześniej kardynałów H. de Lubaca, Y. Congara ale także takich teologów jak o. Anschaire Voniera, czy ich prekursorów, jak np. Johanna A. Möhlera, na których to moją uwagę zwróciły prace samego o. A. Voniera (Vonier 1947) oraz ks. Jeana-Josepha Gaume'a (Gaume 2013, 324) i ks. Laurenta de Villeroché (Villeroché 2021, 536-540). Rozwinięcia zapewne wymagałby aspekt pneumatologiczny, w niniejszym artykule jedynie wspomniany, niemniej ukazujący teologicznie interesującą przestrzeń. Tym samym prezentowany tekst stanowi przyczynek do dalszych eksploracji teologicznych Kościoła Starokatolickiego Mariawitów (i w tym Kościele), zarówno w wymiarze eklezjologicznym, jak i soteriologicznym.

Bibliografia

- Anciberro, Jérôme. 2020. *Presque saints! Canonisations ratées et autres causes délicates*. Paris: Tallandier.
- B.J. 2000. „Raszewo.” *Mariawita* 42 (4-9): 29.
- Bar, Joachim Roman, i Henryk Misztal. 1985. *Postępowanie kanonizacyjne*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- „Bóg w Trójcy Świętej Jedyny.” 1907. *Maryawita. Czciiciel Przenajświętszego Sakramentu* 1 (5): 65-69.
- „Bóg w Trójcy Świętej Jedyny.” 1910. *Maryawita. Czciiciel Przenajświętszego Sakramentu* 4 (42): 657-659.
- Brewiarz Eucharystyczny czyli Święte Officjum ku czci Przenajśw. Sakramentu na wszystkie dni roku rozłożone*. 1923. Płock: Przy Świętyni Miłosierdzia i Miłości.
- Brewiarzyk Mariawicki*. 2005. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Bruncz, Dariusz. 2019. „Anglikański prezent dla katolików i nie tylko – św. John Henry Newman.” *Ekumenizm.pl*. Dostęp: 2021.07.29. <https://www.ekumenizm.pl/ekumenizm/na-swiecie/anglikan-ski-prezent-dla-katolikow-i-nie-tylko-sw-john-henry-newman/>
- Champion, François. 1991. „Recompositions du religieux.” W *Sortie de siècle. La France en mutation* (Collection « Essentiel »). Red. Jean-Pierre Durant, François-Xavier Merrien, 167-191. Paris: Éditions VIGOT.
- Charkiewicz, Jarosław. 2015. *Kult świętych w Kościele prawosławnym. Teologia, historia, formy, typologia*. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Chrzanowski, Grzegorz. 2005. *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*. Poznań: W drodze.
- Comte-Sponville, André. 2011. *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*. Tłum. Elżbieta Aduszkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.

- Czackowska, Ewa Katarzyna. 2019. *Mistyczki. Historie kobiet wybranych*. Kraków: Znak.
- Donceur, Paul. 1944. *Conditions d'une renaissance liturgique populaire* (La Clarté-Dieu XIV). Lyon: Les Éditions de l'Abeille.
- Dwojnych, Andrzej i Rafał Łętocha 2021. *W stronę Królestwa Bożego na Ziemi. Myśl społeczno-polityczna mariawitów polskich* (Jagiellońskie Monografie Religioznawcze). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- „Dzieło Miłosierdzia.” 1907. *Maryawita. Czciiciel Przenajświętszego Sakramentu* 1 (18): 284-288.
- „Dzieło Miłosierdzia.” 1975. *Mariawita* 17 (7-8): 4-7.
- Gaume, Jean-Joseph. 2013. *Catéchisme de Persévérance ou exposé historique, dogmatique, moral et liturgique de la Religion depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours*. Tom 7. Cadillac: Éditions Saint-Remi.
- Ginter, Władysław Stanisław. 2013. *On będzie Jan. Powieść biograficzna*. Rzgów: wydane staraniem własnym autora.
- Gołębiowski, Sławomir. 2002. *Św. Maria Franciszka Feliksa Kozłowska 1962-1921*. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Grabowska, Urszula. 2008. „Mariawici i Żydzi – rzecz o pomocy” *Zagłada Żydów. Studia i materiały. Pismo badań nad zagładą Żydów IFiS PAN* (4): 442-465.
- Grad, Paweł. 2017. *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci*. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- „Historia Maryawitów.” 1907. *Maryawita* 1 (14): 221-224.
- I.W. 2000. „Świętość czy zwykłość?” *Mariawita* 42 (4-9): 20-21.
- J. 1937. „Istota religii.” *Głos Prawdy. Tygodnik Staro-Katolickiego Kościoła Mariawitów* 3 (48): 377-379.
- Janik-Borecka, Katarzyna. 2022. „Wezwania mariawickich świętyń w Polsce na tle dotychczasowych badań onomastycznych.” *Roczniki Teologiczne* 69 (4): 39-60.

- Jaworska, Pelagia. 2001. „Święta, błogosławiona...” *Mariawita* 43 (4-6): 5-7.
- Jemielita, Artur. 2019. „Mińsk Maz. Uroczystość parafialna.” *Mariawita* 61 (4-9): 70.
- Kalendarz Liturgiczny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów* [ścien-ny]. 2020. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Kalendarz Liturgiczny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów* [ścienny]. 2021. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Maria-witów.
- Kalendarz Liturgiczny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów* [ścienny]. 2022. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Maria-witów.
- Kalendarz Marjawicki* [ścienny]. 1947. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Karssen, Gien. 1986. *A imię jej kobieta*. Tłum. Małgorzata Ekert-Platajs. Warszawa: Zwiastun.
- Kijas, Zdzisław Józef, red. 1998. *Święci a pojednanie Kościołów. Święci łączą czy dzielą?* (Biblioteka Ekumenii i Dialogu 4). Kraków: Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”/Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej.
- „Kościół Starokatolicki Mariawitów. Doktryna – prawo – sakramenty – moralność (1998 r.)” 2000. W Marcin Karas, *Wyznania wiary i główne zasady doktrynalne. Katolicyzm, 186-194*. Kraków: Wy-dawnictwo MEDIA-PRESS.
- Kowalski, Jan Maria Michał. 1922. „Krótki życiorys i pierwotny tekst Objawień Mateczki.” W *Dzieło Wielkiego Miłosierdzia*, 81-316. Płock: Przy Świątyni Miłosierdzia i Miłości.
- Kowalski, Jan Maria Michał. 1929. *O rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Komunii Świętej*. Płock: Drukarnia Jana Rzyško.
- Kowalski, Jan Maria Michał, i Feliksa Maria Franciszka Kozłowska. 2002. „O Łasce Bożej.” W Maria Franciszka Kozłowska, *Dzieło*

- Wielkiego Miłosierdzia*, 429-432. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Kozłowska, Feliksa Maria Franciszka. 2002a. „Początek Zawiązku Zgromadzenia Kapłanów.” W Feliksa Maria Franciszka Kozłowska, *Dzieło Wielkiego Miłosierdzia*, 5-33. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Kozłowska, Feliksa Maria Franciszka. 2002b. „Uzupełnienia Objawień Mateczki z «Maryawity», z artykułu p.t. «Dzieło Miłosierdzia».” W Feliksa Maria Franciszka Kozłowska, *Dzieło Wielkiego Miłosierdzia*, 54-68. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Kozłowska, Feliksa Maria Franciszka. 2002c. „Wyjątki z Objawień w roku 1899 i 1900.” W Feliksa Maria Franciszka Kozłowska, *Dzieło Wielkiego Miłosierdzia*, 34-55. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Kozłowska, Feliksa Maria Franciszka. 2002d. „Rozmyślanie o poprawie życia.” W Feliksa Maria Franciszka Kozłowska, *Dzieło Wielkiego Miłosierdzia*, 257-264. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Kozłowska, Feliksa Maria Franciszka, i Roman Maria Jakub Próchniewski. 2002. „Uzupełnienie do Życia Duchownego.” W Maria Franciszka Kozłowska, *Dzieło Wielkiego Miłosierdzia*, 388-429. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Krótki Katechizm*. 1936. Płock: Drukarnia Jana Rżysko.
- Krótki Katechizm Kościoła Starokatolickiego Mariawitów*. 2011. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Kuźba, Mariusz. 2016. „Proces rehabilitacyjny św. Joanny d'Arc (1450–1456).” *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* (36) 1: 169-187.
- Leon XIII. 1903. *Encyklika o Przenajświętszej Eucharystii*. Tłum. Leon Gołębiowski. Warszawa: Wydawnictwo Księgarni M. Szczepkowskiego.

- Longchaps de Bérier, Franciszek 2005. *Czy poza Kościołem nie ma zbawienia?* Kraków: Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów.
- Łęcka, Apolonia M. Serafina. 1936. „Duch Błogosławionej Marji Franciszki, Matki Naszej.” *Głos Prawdy. Tygodnik marjawicki* 2 (10): 74-75.
- Mames, Tomasz Dariusz. 2009. *Mysteria Mysticorum. Szkice z duchowości i historii mariawitów.* Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Mames, Tomasz Dariusz 2022, *Eucharystia Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- „Mariae Vita (Życie Maryi). Z opowiadań «Babci» i sióstr zakonnych.” 2007. W *Święta Maria Franciszka i Jej Zgromadzenia zakonne we Wspomnieniach i Pamiętnikach*, 59-149. Felicjanów: Wydawnictwo Kościoła Katolickiego Mariawitów.
- „Mariae-Vita. Z pamiętników Ojca Jana Pierwszego Maryawity. Historia Maryawitów.” 2007. W *Święta Maria Franciszka i Jej Zgromadzenia zakonne we Wspomnieniach i Pamiętnikach*, 211-308. Felicjanów: Wydawnictwo Kościoła Katolickiego Mariawitów.
- Miller, Grzegorz M. Dominik 2018. „Udział Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w zachowaniu polskości i budowaniu państwa polskiego po 1918 r.” *Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie* (14): 137-143.
- Missel Romain.* 2005. Tournai: Edition Desclée-Mame.
- Mszał Eucharystyczny dla Kapłanów Maryawitów.* 1929. Płock: Przy Świątyni Miłosierdzia i Miłości.
- Nawracała, Tomasz. 2017. „Teandryczność – klucz do zrozumienia eklezjologii chrystologii.” W *Jezus Chrystus w świetle teologicznych kontrowersji wczoraj i dziś* (Colloquia Disputationes, t. 38). Red. Bogusław Kochaniewicz, Adam J. Wojtczak, 187-199. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny.
- „Niepokalana Marya Matka Boga.” 1907a. *Maryawita. Czciiciel Przenajświętszego Sakramentu* 1 (7): 102-108.

- „Niepokalana Marya, Matka Boga.” 1907b. *Maryawita. Czciiciel Przenajświętszego Sakramentu* 1 (48): 761-764.
- „Niepokalana Marya Matka Boga.” 1910. *Maryawita. Czciiciel Przenajświętszego Sakramentu* 4 (9): 138-141.
- Oficjum Świętej Miłości czyli Psalterz Ducha Przenajświętszego*. 2022. Lipka: Parafia Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Otto, Rudolf. 1999. *Świętość*. Tłum. Bogdan Kupis, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Próchniewski, Roman Maria Jakub. 1935. „P.T. Grudzie z powodu jego artykułu «Rozłam w Marjawityzmie».” *Głos Prawdy. Tygodnik maryawicki* 1 (1): 66-68.
- Próchniewski, Roman Maria Jakub. 1948. „Idea ekumeniczna.” *Kościół Powszechny* 10-11 (6-7): 2-4.
- Próchniewski, Roman Maria Jakub. 2009. „Pamiętnik Ojca Biskupa Jakuba.” W *Ważniejsze dokumenty na temat mariawitów i mariawityzmu (1893-1902)*. Tom 1. Wybór i oprac. Edward Warchoł, 183-335. Radom: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- „Przenajświętsza Eucharystya.” 1907. *Maryawita. Czciiciel Przenajświętszego Sakramentu* 1 (28): 441-443.
- „Przenajświętsza Eucharystya.” 1910. *Maryawita. Czciiciel Przenajświętszego Sakramentu* 4 (16): 249-252.
- Przysiecki, Wacław M. Bartłomiej. 1937. „Czy zło może być wieczne?” *Głos Prawdy. Tygodnik Staro-Katolickiego Kościoła Mariawitów* 3 (1): 3-5.
- Ptaszek, Robert T. 2009. „Nowa nadzieja czy kolejne zagrożenie? Alternatywne ruchy religijne z punktu widzenia socjologii.” *Doctrina. Studia społeczno-polityczne* (6): 245-254.
- Romenko, Tatiana. 2000. „Być Marią czy Martą?” *Praca nad sobą* (19): 1-5.

- Rudnicki, Konrad M. Paweł. 1994. „Posłowie” do *Oni widzieli Chrystusa*, Hillerdal, Gunnar i Berndt Gustafsson, oprac. Marek Sofek, 103-111. Kraków: Wydawnictwo SO.
- Rudnicki, Konrad M. Paweł 2000a. „Czy dusza ludzka może istnieć poza ciałem?” *Praca nad sobą* (16): 9-15.
- Rudnicki, Konrad M. Paweł. 2000b. „Dlaczego się rodzą źli ludzie?” *Praca nad sobą* (18): 9-20.
- Rudnicki, Konrad M. Paweł. 2005. „Naśladowanie życia Maryi.” *Praca nad sobą* (38): 21-23.
- Rudnicki, Konrad M. Paweł. 2008. „Słowo Boże a ludzkie.” *Mariawita* 50(1-3): 12.
- Rudnicki, Konrad M. Paweł, i Czesław Siepietowski. 1998. „Święci łączą czy dzielą? Perspektywa starokatolicka.” W *Święci a pojednanie Kościołów. Święci łączą czy dzielą?* (Biblioteka Ekumenii i Dialogu 4). Red. Zdzisław Józef Kijas, 83-89. Kraków: Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”/Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Rytuał Maryawicki wraz z katechizmem dla małych dzieci i dorosłych*. 1926. Płock: Przy Świątyni Miłosierdzia i Miłości.
- Sesboué, Bernard 2004. *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*. Paris: Desclée de Brouwer.
- „Sobór Nicejski II [Dekret wiary].” 2003. W *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Układ i oprac. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, tom 1, 331-341. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- „Stosunek Staro-Katolickiego Kościoła Maryawitów do innych wyznań (Stanowisko Kościoła urzędownie określone na Synodzie).” 1935. *Głos Prawdy. Tygodnik maryawicki* 1 (9): 69-70.
- Szymkiewicz, Mateusz M. Felicjan. 2019a. „Nowa Sobótka. Uroczystość parafialna.” *Mariawita* 61 (4-9): 69.
- Szymkiewicz, Mateusz M. Felicjan. 2019b. „Nowa Sobótka. Wspomnienie św. Rocha Wyznawcy.” *Mariawita* 61 (4-9): 71.
- „Śmierć na stosie wielkiego chrześcijanina. Opowiadanie historyczne.” 1914. *Kalendarz Maryawicki na rok zwyczajny 1914* (7): 91-94.

- Tempczyk, Katarzyna. 2011. „Nowe przymierze uczynił Pan z nami...” *Teologia Kościoła Katolickiego Mariawitów*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Villeroché, Laurent de. 2021. *L'Église fait l'Eucharistie, l'Eucharistie aussi fait l'Église. Un paradoxe en sacramentaire*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Vonier, Anschaire. 1947. *L'Esprit et l'Épouse*. Tłum. Louis Lainé i D.B. Limal. Paris: Les Éditions du Cerf.
- W.P. [właśc. Przysiecki, Waław M. Bartłomiej]. 1936a. „Ku czemu Polska idzie?” *Głos Prawdy. Tygodnik marjawicki* 2 (10): 73-74.
- W.P. [właśc. Przysiecki, Waław M. Bartłomiej]. 1936b. „Ku czemu Polska idzie?” *Głos Prawdy. Tygodnik marjawicki* 2 (14): 105-106.
- W.P. [właśc. Przysiecki, Waław M. Bartłomiej]. 1936c. „Ku czemu Polska idzie?” *Głos Prawdy. Tygodnik Staro-Katolickiego Kościoła Marjawitów* 2 (24): 177-178.
- W.P. [właśc. Przysiecki, Waław M. Bartłomiej]. 1937. „Słowo Boże.” *Głos Prawdy. Tygodnik Staro-Katolickiego Kościoła Marjawitów* 3 (19): 145-147.
- W.P. [właśc. Przysiecki, Waław M. Bartłomiej]. 1938. „Rocznica przełomowej Kapituły.” *Głos Staro-Katolicki. Tygodnik religijno-społeczny. Organ St.-Katolick. Kościoła Marjawitów w Polsce* 1 (4): 53-55.
- Warchoń, Edward. 1997. *Starokatolicki Kościół Mariawitów w okresie II Rzeczypospolitej*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- „Wspomnienia s. [Zofii] Honoraty Klichowskiej”. [ca] 1954. Maszynopis. Red. tekstu Krzysztof Mazur. Archiwum Kościoła Katolickiego Mariawitów w Felicjanowie.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXV

Zeszyt 3

ROCZNIK TEOLOGICZNY

[E-WYDANIE]

WARSZAWA 2023

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska
Korekta tekstów angielskich – Karen Wasilewska
Skład komputerowy – Jerzy Sojka

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANS [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]
PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.
All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission
and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

eISSN: 2956-5685

Wydano nakładem
Wydawnictwa Naukowego ChAT
ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55
Objętość ark. wyd.: 8,4. Nakład: 100 egz.
Druk: druk-24h.com.pl
ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

| | |
|---|-----|
| JERZY OSTAPCZUK, BARBARA DZIERŻANOWSKA, <i>Early Printed Editions of Cyrillic Liturgical Tetraevangelia. A Catalogue</i> | 465 |
| КСЕНИЯ КАЗАРИНОВА, <i>Фрагмент Ин 20.19–31 в руськомовных учительных евангелиях: особенности списков силецкой гипергруппы</i> | 515 |
| СЕРГЕЙ ТЕМЧИН, <i>Когда Сергей Кимбар начал управлять Супрасльским монастырем: К уточнению хронологии первых настоятелей</i> | 531 |
| ВИТАЛИЙ ШУМИЛО, <i>Митрополит Антоний (Храповицкий) и идея государственности Украины в период правления гетмана Павла Скоропадского</i> | 543 |
| MICHAŁ PŁÓCIENNIK, <i>Personalistyczno-historyczny charakter Objawienia Bożego w myśli Włodzimierza N. Łoskiego</i> | 569 |
| TOMASZ DARIUSZ MAMES, <i>Inkluzyjna ‘świętość’: wybrane zagadnienia eklezjologii i soteriologii plockiego nurtu w mariawityzmie</i> | 601 |
| Wykaz autorów | 646 |

Contents

| | |
|--|-----|
| JERZY OSTAPCZUK, BARBARA DZIERŻANOWSKA, <i>Early Printed Editions of Cyrillic Liturgical Tetraevangelia. A Catalogue</i> | 465 |
| KSENIJA KAZARINOVA, <i>Fragment John 20:19–31 in Ruthenian didactic gospels: peculiarities of manuscripts of Siltsya's hypergroup</i> | 515 |
| SERGEJUS TEMČINAS, <i>When Sergius Kimbar began to run the Supraśl Monastery: Clarifying the chronology of the first abbots</i> | 531 |
| VITALIJ SHUMILO, <i>Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) and the idea of Ukrainian statehood during the reign of Hetman Pavel Skoropadsky</i> | 543 |
| MICHAŁ PŁÓCIENNIK, <i>Personalist-Historical Character of God's Revelation in the Thought of Vladimir N. Lossky</i> | 569 |
| TOMASZ DARIUSZ MAMES, <i>Inclusive 'Holiness': Selected Issues of Ecclesiology and Soteriology in the Mariavite Old Catholic Church</i> | 601 |
| List of authors | 646 |

Wykaz autorów

Jerzy Ostapczuk, j.ostapczuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Barbara Dzierżanowska, barbara.dzierzanowska@uw.edu.pl, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Warszawski, ul. Mińska 25c/6, 03-808 Warszawa

Ksenija Kazarinova, ksemuri@gmail.com, Lietuvių kalbos institutas, P. Vileišio g. 5, LT-10308 Vilnius, Lietuva-Lithuania

Sergejus Temčinas, sergejus.temcinas@flf.vu.lt, Lietuvių kalbos institutas, P. Vileišio g. 5, LT-10308 Vilnius, Lietuva-Lithuania

Vitaliy Shumilo, veraizhizn@gmail.com, Nacionalnyi Universitet „Chernihovskyi kolegium” im. T. Shevchenki, Chernigov, ul. Hetmana Polubotka 53, 14000 Ukraina.

Michał Płóciennik, m.plociennik@ujd.edu.pl, Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie, al. Armii Krajowej 36a, pokój 304, 42-200 Częstochowa

Tomasz Dariusz Mames, tdmames@myyahoo.com, Église Catholique Apostolique de Paris, 47, rue de l'Échiquier, 75010 Paris, France.