

**JUSTYNA MAŁYSIAK**

Akademia Wojsk Lądowych im. gen. T. Kościuszki

Wydział Zarządzania

e-mail: justyna.malysiak@awl.edu.pl

ORCID: 0000-0002-6015-754X

DOI: 10.34813/ptr3.2021.5

## **Kształtowanie postaw moralnych wobec zmarłych bliźnich w kazaniach barokowych karmelity Serapiona Kocięłkowicza**

Formation of moral attitudes towards deceased fellowmen  
in the baroque sermons of the carmelite Serapion Kocięłkowicz

---

**Abstract.** The subject of the article is the problem of formation of moral attitudes towards the deceased fellowmen in the preaching of the carmelite Serapion Kocięłkowicz. The analysis concerns mainly sermons on All Saints' Day and the Feast of the Dead from a collection of festive sermons written in 1701–1704, enriched with sermons taken from other collections of his authorship. The reflections are mainly focused on the issue of Purgatory and the idea of the Church - Mystici Corporis Christi. The shaping of attitudes towards the deceased was based mainly on persuasive procedures whose task was to influence the listeners of the sermons in order to develop a responsible and mature moral attitude. Helping the dead was a community duty based on universal values, the duty of Christians towards their fellowmen, as well as social values and norms.

**Keywords:** mercy, sermons, purgatory, education, baroque, society.

---

\* Publikacja powstała w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2015/17/N/HS3/02860 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki Narodowego Centrum Nauki, projekt nr UMO-2015/17/N/HS3/02860, zatytułowanego „Miejsce melancholii w mentalności społeczeństwa staropolskiego doby późnego baroku w świetle kaznodziejstwa epoki”, a także projektu badawczego nr 41-3/19 sfinansowanego w ramach stypendium PAU, uzyskanego w 2019 r. Tytuł projektu: „Zapomniani kaznodzieje. Próba identyfikacji członków Zakonu kontemplacyjnego Marii Panny z góry Karmel oraz ich wkład w działalność duszpasterską w Rzeczypospolitej XVII–XVIII w.”

Postawa wobec śmierci, jak dowodziła tego w jednym ze swych artykułów A. Ostrowska, jest wypadkową wielu czynników, na które składają się zarówno indywidualne lęki, doświadczenia innych, jak również poziom wiedzy medycznej kształtujący postrzeganie szans na opóźnianie śmierci. Ponadto wpływ mają na nie również zależności kulturowe oraz religijne, które pomagają w interpretacji zjawiska przemijania oraz nadają mu określone znaczenie. Postawy te ewoluują wraz postępowaniem cywilizacyjnym, ulegając przemianom w czasie i przestrzeni społecznej. Stanowiąc tym samym o kontekście społecznym, w jakim śmierć się dokonuje (1997, s. 8–10, 30). W myśl aktywnej postawy chrześcijaństwa, śmierć jest przejściem na inną płaszczyznę bytowania i nie stanowi końca ludzkiej egzystencji (Makselon, 1983, s. 25). Społeczne przekonania na temat śmierci mają swoje odzwierciedlenie w obyczajowo ustanowionych praktykach, w obowiązującym prawodawstwie oraz kształcie instytucji, w których się dokonuje (Ostrowska, 2016, s. 41) – dla słuchaczy kazań karmelity Serapiona Kocielkowicza<sup>1</sup> rolę tę pełnił Kościół katolicki. Narracja Kościoła generowała wyobrażenia na temat śmierci, wyznaczała sposób umierania, determinowała zachowania członków wspólnoty wobec zmarłych, kształtowała interakcje pomiędzy umierającymi a ich otoczeniem, a także konstytuowała wyobrażenia eschatologiczne. Eschatologia katolicka koncipowała dla członków wspólnoty Kościoła życie wieczne będące gratyfikacją bądź karą wynikającą z postępowania moralnego w świecie doczesnym. Życie to miało być kontynuowane w raju lub piekle, naśladując w tym względzie wyobrażenia wcześniejszych cywilizacji, mających wpływ na cywilizację chrześcijańską. Konstrukcja zaświatów odzwierciedlała myśl minionych cywilizacji, co w poszczególnych religiach związane było z postrzeganiem czasu, historiozofią czy antropologią. Jednakże podział ten – na odrębne miejsca, w których dusza doświadczać miała konsekwencji swych ziemskich uczynków – spotykamy również w religiach pierwotnych i starożytnych.

<sup>1</sup> Serapion Kocielkowicz, karmelita starej reguły (*antiqua observantia*) – na chrzcie Franciszek, urodzony ok. 1648 r. Do zakonu wstąpił 22 września 1665 r. Studia zakonne rozpoczął ok. 1673 r., kontynuując je najprawdopodobniej w Wiedniu oraz we Florencji. W 1678 r. został lektorem filozofii w klasztorze krakowskim. W 1680 r. objął funkcję kaznodziei w klasztorze św. Tomasza, z czego był niezadowolony, jak wynika z jego listu z dnia 10 V 1681 r., adresowanego do przełożonych zakonu w Rzymie. Wydaje się, że Kocielkowicz w tym czasie bardzo liczył na inną ścieżkę „kariery duchownej”, tym bardziej że dopiero co otrzymał patent magistra. Niestety wdał się w konflikt z innym członkiem zakonu – Marcinem Behmem, co mocno odbiło się na jego wizerunku. W jednym z listów członków zakonu do Rzymu Kocielkowicz ukazany został jako „złośliwy, niewychowany, pyszny, o złym temperamencie, pijak i palacz tytoniu, burzyciel pokoju zakonnego, organizator spotkań i sesji okultystycznych w konspiracji przed przełożonymi i innymi zakonnikami, organizator pijatyk w środku nocy, oszczerca przełożonych i innych zakonników, podejrzany o zło z powodu złego prowadzenia od kilku lat...” itd. Oczywiście relację tę traktować należy z przymrużeniem oka. Ciekawostką jest natomiast fakt, że Kocielkowicz oraz Behm byli rówieśnikami, również wstąpili do Zakonu tego samego roku. Spór trwał aż do niespodziewanej śmierci Behma w 1683 r. W 1684 r. Kocielkowicz został ponownie wyznaczony na kaznodzieję, tym razem w Jasle, a rok później również w Warszawie. W 1687 r. został kustoszem biblioteki krakowskiej w zastępstwie zmarłego Marcina Charzewicza. W 1690 r. mianowano go przeorem klasztoru w Jasle, a cztery lata później konwentu Wszystkich Świętych w Wilnie. Do Krakowa powrócił w 1697 r., gdzie został przeorem konwentu św. Tomasza do 1701 r. W latach 1701–1704, jak wskazuje na to także datowanie zbioru kazań, Kocielkowicz powrócił do działalności kaznodziejskiej w Jasle. W 1705 r. ponownie znalazł się w Krakowie, gdzie zmarł między 1706 a 1707 r. *Liber mortuorum*... wskazuje rok 1713, jednak jest ona mało prawdopodobna, ponieważ od 1706 r. nie odnotowano jego nazwiska na żadnym zjeździe kapituły, (AGC, sygn. II Polonia Conventus 3, Conventus singuli Cracoviensis 1671–1680, listy: 17/XII/1672, 27/V/1673, 29/VII/1673, 12/X/1680, 18/XI/1680); (AGC, sygn. II Polonia Conventus 3, Conventus singuli Cracoviensis sine data, 2 listy bez dat); (AGC, sygn. II Polonia Conventus 3, Conventus singuli Cracoviensis 1681–1688, listy: 04/I/1681, 22/III/1681, 10/X/1681); (AKKr, rps 139, s. 179); zob. też: (Sulecki, 2014, s. 132, 140, 142–153, 174–177).

W XII w. pod wpływem myśli religijnej chrześcijaństwa łacińskiego i odziedziczonych przez nią tradycji do koncepcji tej dołączył czyściec<sup>2</sup> – miejsce pośrednie, sytuujące się pomiędzy śmiercią indywidualną a Sądem Ostatecznym. Miejsce przejściowe i nietrwałe, któremu brakowało wieczności piekła i raju. Czyściec jako wierzenie, którego narodziny, jak zauważył J. Le Goff w książce *La naissance du purgatoire*<sup>3</sup> związane było z głębokimi przeobrażeniami społeczeństwa (2021, s. 16) ewoluowało

<sup>2</sup> Pierwszym oficjalnym dokumentem Kościoła, który zawierał termin „czyściec” był list Innocentego IV *Sub catholica professione* z 1254 r., adresowany do legata apostolskiego na Cyprze. Miał on na celu załagodzić spór pomiędzy greckimi biskupami Cypru a łacińskim arcybiskupem Nikozji. Istotne miejsce w dyskusji na temat czyścica zajmują wypowiedzi ojców Kościoła. Tertulian (150–240), mówił o Hadesie – miejscu, w którym dusza doznaje kary i pociechy, oczekując na ostateczną decyzję odnośnie do swego przeznaczenia. Hipolit (zm. 258) miejsce to postrzegał jako więzienie dla dusz oczekujących na zmartwychwstanie. Z kolei Efreem Syryjczyk (zm. 373), postrzegał stan czyścica jako sen, paraliż duszy. Umierając, zalecił odprowadzanie mszy w jego intencji, z obawy przed doświadczeniem tego stanu. Św. Jan Chryzostom (350–407), którego myśl wywarła wpływ na teologię prawosławną, wprowadził ideę różnego stopnia doświadczania szczęśliwości oraz cierpienia. W jego opinii modlitwa za zmarłych pomaga osiągnąć szczęście zmarłym duszom, jednak nie za pośrednictwem człowieka, a na skutek działania łaski Bożej. Ogromny wkład w wyobrażenia na temat czyścica wniósł św. Augustyn. Przede wszystkim potwierdził skuteczność wstawieństw za zmarłymi (po raz pierwszy uczynił to w modlitwie napisanej w latach 397–398, po śmierci swej matki), włączonej do *Wyznań* (IX, XIII, 34–37). Od 413 r. poglądy Augustyna na los zmarłych, a zwłaszcza na możliwość odkupienia grzechów po śmierci stały się bardziej konkretne. Pragnienie sprzecyzowania charakteru piekła sprawiło, że zdefiniował on pewne kategorie grzeszników i grzechów, a także możliwości odkupienia przez niektórych z nich win za pośrednictwem czyścica. Powiązanie pokuty z czyścicem ostatecznie nabrało ogromnej wagi w XII–XIII w. Augustyn nie zdefiniował jednak wszystkich problemów czyścica, ograniczając się do scharakteryzowania ognia czyścicowego oraz czasu czyścica – pomiędzy śmiercią indywidualną a sądem powszechnym. Wiele przemyśleń ojców Kościoła opierało się na komentarzach do Pisma Św. Przykładem może być tutaj św. Grzegorz Wielki (ok. 540–604), komentujący wypowiedź Chrystusa o grzechu przeciw Duchowi Świętemu (por. Mt 12,32) „[...] niektóre winy mogą być odpuszczone w tym życiu, a niektóre z nich w życiu przyszłym”. Z kolei interpretując fragment 1 Listu do Koryntian (3,12–15), komentował, iż nie ma ostatecznej pewności co do tego, czy oczyszczające cierpienie dokona się w życiu doczesnym, czy przyszłym. II Sobór w Lyonie (1274) nadał czyściciowi oficjalną formułę. Papież Benedykt XII (1334–1342) w Konstytucji „*Benedictus Deus*” rozwinął naukę Kościoła, dotyczącą oczyszczenia po śmierci, twierdząc, że dusza po śmierci trafia do raju bądź – jeśli to konieczne – odpokutowuje winy w czyścicu. Zanegował w ten sposób wypowiedź swego poprzednika papieża Jana XXII (1316–1334), który nauczał, iż zbawieni staną przed obliczem Boga dopiero po Sądzie Ostatecznym. Papież Klemens VI w 1343 r. wyraził przekonanie, że „święci pozostawili na ziemi skarbiec zasług, z którego mogą czerpać członkowie Kościoła w celu odpuszczenia doczesnej kary za grzechy”. Tematyka czyścica stała się również przedmiotem rozważań podczas Soboru Florenckiego (1439–1443.). Ostatecznie katolicka nauka o czyścicu uformowała się w okresie reformacji, kiedy to papież Leon X Bullą „*Exurge Domine*” (1520) potępił tezy Marcina Lutra, z których cztery dotyczyły nauki o czyścicu. Dekret o czyścicu sformułowany podczas Soboru Trydenckiego (1545–1563): „Istnieje czyściec, a dusze tam zatrzymane są wspomagane wstawieństwem wiernych [...] Święty Sobór nakazuje biskupom pilnie starać się o głoszenie wszędzie zdrowej nauki o czyścicu podanej przez świętych ojców i święte sobory [...]” (BF VIII 117). Sobór zalecił również, aby kaznodzieje pilnie trzymali się nauki Kościoła poruszając temat czyścica, a także omijali trudniejsze i niepewne kwestie. Analizując teksty biblijne, na próżno szukać w nich pojęcia czyścica. Współczesna egzegeza analizując treść Biblii, sprzyja opinii, iż jest ono jednak obecne za sprawą różnych sugestii wynikających z trwającej od wieków dyskusji Kościoła katolickiego. Pojęcie czyścica uformowane się na skutek długotrwałych rozważań filozoficznych, bez wątpienia w przyszłości nadal będzie ewoluować (zob.: Le Goff, 2021, s. 93–160, 370–377; Krzesik, 2017, s. 33–45; Granat, 1974; 1962; 182; Strzelecka, 1985, kol. 939–942).

<sup>3</sup> Historia czyścica posiada bogatą literaturę, a jedną z poważniejszych pionierskich pozycji, była monografia J. Le Goffa wydana pod oryginalnym tytułem *La naissance du purgatoire* w 1981 r. w Paryżu oraz przetłumaczona na język polski w 1997 r. Od tego czasu powstało wiele opracowań na temat czyścica, z których wymienić można np.: Guriewiczza (1987, s. 170–175), Vanhoutte i McCraw (eds. 2017), Tingle (2014), Pasulke (2015), Fenna (1996), Moreirę (2014), Ehrmana (2020), Caseya (2013), Nagasawę i Mathesona (2017). W Polsce temat czyścica pojawiał się przy okazji podejmowanych rozważań dotyczących wyobrażeń eschatologicznych społeczeństwa głównie skoncentrowanych na okresie XI–XVIII w. Wśród autorów należy wskazać m.in.: Sokolskiego (1994; 1995; 1996, s. 119–130; 2003, s. 59–65), Kaszowskiego (2009), Bylinę (1992; 1997, s. 403–450), Kowzana (2003; 2015, s. 247–267), Moisan-Jabłońską (1995), Pietrzyka (2004, s. 207–214), Nowaka (1995; 2008). Warto zauważyć, że wiele opracowań ma charakter opisowy, nadal brakuje prac badających problem w szerszym kontekście społecznym, nieograniczających się do przeglądu traktatów oraz deskrypcji relacji w nich zawartych. Stąd też zaczerpnięto pomysł na niniejszy artykuł.

wraz z nimi. W XV w. w wyniku prac soboru ferrarsko-florenckiego czyściec stał się dogmatem, którego treść definiowała go jako proces doskonalenia duszy umierającego w stanie łaski, który za życia nie dokonał pełnego zadośćuczynienia za popełnione grzechy (Strzelecka, 1985, kol. 939–942). Dogmat ten, który potwierdzał możliwość oddziaływania osób żyjących na pośmiertny los dusz, stał się obiektem religijnego sporu, a tym samym istotnym tematem rozważań katechezy duszpasterskiej, promującej ideę Kościoła – *Mystici Corporis Christi*.

Główną oś rozważań niniejszego artykułu stanowią kazania karmelity Serapiona Kocielkowicza, którego uznać należy za jednego z najpłodniejszych kaznodziejów barokowych spośród przedstawicieli zakonu karmelitów starej reguły. Pozostawił po sobie sześć zbiorów kazań, co jest dorobkiem ogromnym, bowiem biorąc pod uwagę ramy czasowe: 1650–1750, jest to największy dotychczas skompletowany zbiór rękopiśmiennych kazań karmelitańskich jednego autora. Pierwsze trzy zbiory kazań jego autorstwa znajdują się w krakowskiej bibliotece klasztornej. Dwa o sygn. M 176 oraz M 177 są współoprawne ze sobą, jednak różnią się zarówno tematyką kazań, jak i ich liczbą. W rękopisie o sygn. M 176 zatytułowanym *Canciones Varias Compositae & recitatae, Variis locis & temporibus et Discursus compositi per R. P. Serapionem Kocielkowicz S. Th. Magistrum Contra Accatholicos 1690–1700* znajdują się kazania świąteczne, niedzielne i okolicznościowe pisane pomiędzy 1690 r. a 1706 r.<sup>4</sup> Z kolei rękopis o sygn. M 177 *Obrona Wiary Katolickiej albo Diskursy Pokazujące osobliwe Artykuły Kościoła Świętego bydz prawdziwe z samego Pisma Świętego przeciwko Adwersarzom nowym fałszywie następującym na nie a referującym się do Samego Pisma Świętego Napisane Przez Jednego Katolika prawowiernego Kościoła Rzymskiego dla pożytku wszystkich, tak Wiernych iako y niewiernych 1700* to dwanaście tekstów napisanych wyraźnie w tonie apologetycznym. Oba dzieła zachowały się w dobrym stanie: pierwsze liczy 502 strony oraz spis treści, drugie jest mniej obszerne i zawiera 100 stron z doklejonym drukiem (k. 5). Kolejnym rękopisem są kazania o sygn. M 190. Pomimo że są one opisane jako *Kazania dla Arcybractwa Szkaplerznego*, w jego skład wchodzi głównie kazania niedzielne, zawarte na 822 stronach rękopisu z dodatkowym spisem treści, natomiast kazania napisane z myślą o bractwie stanowią drugą, mniejszą część, zapisaną na 98 stronach. Kolejne trzy tomy kazań znajdują się w Bibliotece Uniwersyteckiej w Wilnie. Pierwszy z nich o sygn. F-3-960, opisany jako *Kazania w języku polskim 1702–1705*, zawiera dwa różne tomy kazań. Pierwsze z nich zostały spisane na święta niedzielne, pomiędzy 1703 a 1705 r., liczą 570 stron oraz zawierają spis treści. Drugie to kazania pasyjne, pisane pomiędzy 1702 a 1705 r., liczące 228 stron oraz spis treści. Kolejny zbiór kazań, *Kazania polskie 1683–1684* o sygn. F-3-2161, liczy 419 stron i spis treści, a w jego skład wchodzi kazania pisane na uroczystości różnych świętych. Trzeci i ostatni zbiór o sygn. F-3-1162, opisany jako *Kazania świąteczne w języku polskim z lat 1701–1704*, zawiera 772 strony oraz spis treści, a w jego skład wchodzi kazania świąteczne spisane w latach 1701–1705.

<sup>4</sup> W tytule sygnatury widnieje rok 1700, jednak zbiór kończy kazanie napisane dla Arcybractwa Szkaplerznego z 1706 r., o czym autor informuje w spisie treści.

Kazania karmelitańskie zajmują bez wątpienia istotne miejsce w kulturze staropolskiego piśmiennictwa religijnego, zwłaszcza XVII i XVIII w. Miał na to wpływ dynamicznie postępujący rozwój klasztorów karmelitańskich na terenie Rzeczypospolitej w pierwszej poł. XVII w. Wówczas ekspansją został objęte zwłaszcza tereny wschodnie. Pierwszą fundacją był klasztor w Sąsiadowicach (diec. przemyska), ufundowany przez Jana Feliksa Herburta. Kolejną niezwykle istotną był klasztor we Lwowie, który stał się w 1668 r. główną siedzibą diecezji prowincji ruskiej. Zastępując spalony przez Tatarów w 1442 r. klasztor ufundowany przez Jana z Czyżowa, kasztelana i starostę krakowskiego. W 1630 r. we Lwowie powstał także drugi klasztor na Przedmieściu Żółkiewskim wraz z kościołem pod wezwaniem św. Marcina. Poza nimi pojawiły się fundacje w Mściślawiu (jako jeden z pierwszych na ziemiach litewskich i białoruskich), Białyniczach, Trembowli, Wąsoszu czy Mohylewie. Ponadto w 1624 r. za sprawą fundacji Wojciecha Chłudzińskiego, powstał największy obiekt klasztorny na Litwie – pod wezwaniem Wszystkich Świętych w Wilnie. Oprócz nich należy wspomnieć również te należące do prowincji polskiej, tj. klasztor w Kcyni, ufundowany w 1612 r. przez tamtejszych mieszczan, klasztor w Kłodawie (ok. 1623–25) czy Oborach w Ziemi Dobrzyńskiej (początki datowane już na 1605 r.), skąd sprowadzono zakonników z konwentu bydgoskiego. Druga połowa XVII w. to przede wszystkim czas fundacji klasztoru w Czausach na Białorusi, Horodyszczu (Wołyń), Drohostajach (Wołyń) oraz na Litwie: w Lidzie – 1674 r., Pompiannach – 1675 r., Żołudku – 1682 r. Z ważniejszych wymienić należy Lublin na Czwartku 1680 r. oraz Warszawę na Lesznie 1683 r. Przełom XVII i XVIII w. to przede wszystkim fundacje w Drohobyczu 1697 r., Kisielin (Wołyń), Krupczyce (Brześć Litewski), Zaświrz (Wileńszczyzna). Najwięcej fundacji powstało w ciągu XVIII w. na wschodzie Rzeczypospolitej, m.in. w Koleśnikach – 1703 r., Mińsku – 1704 r., Kiejdanach – 1717 r., Mazyku – 1717 r., Rosieniu (Żmudź) – 1720 r., Monasterku (Wołyń) – 1730 r., Łucku (Wołyń) – 1739 r., Łabuniu – 1745 r., Kochawinie pod Stryjem – 1749 r. W 1738 r. powstał klasztor w Trutowie niedaleko Obór oraz Chwajonach (Żmudź). Wiele fundacji powstałych w tamtym okresie nie przetrwało, dotyczy to m.in. Stobychwey – 1733 r., Stajków pod Witebskiem – 1759 czy Taboryszek – 1770 r. Ekspansja karmelitów na tereny wschodnie była największa po bernardynach i dominikanach. Miały na to wpływ czynniki: ekonomiczny (za sprawą magnackich fundatorów) oraz rekatolizacyjny (fundacje obejmowały tereny opanowane przez protestantyzm) oraz sprzyjający rodzaj duchowości – kult maryjny cieszył się, bowiem ogromną popularnością wśród wiernych. W 1687 r. nastąpił podział na prowincje: małopolsko-litewską pod wezwaniem Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny oraz ruską św. Józefa. W 1756 r. z prowincji ruskiej wydzielono nową prowincję litewską św. Jerzego Męczennika, natomiast w 1766 r. kolejną litewską z głównym domem pw. Wszystkich Świętych w Wilnie. Klasztory z terenów Wielkopolski przejmowały stopniowo reformę obserwancką, tworząc od 1686 r. osobną kongregację, wyodrębnioną w 1728 r. jako prowincja wielkopolska pw. Przenajświętszego Sakramentu. XVII i XVIII wiek to złoty okres dla karmelitów. W pięciu prowincjach znajdowało się ponad 90 klasztorów i ok. 900 zakonników. Większość placówek zlokalizowana była na wschodnich terenach Rzeczypospolitej. W przypadku



gałęzi zreformowanej karmelitów, w XVII w. fundacje powstawały przede wszystkim w większych i średnich miastach: Krakowie – 1605 r., Lublinie – 1610 r., Lwowie – 1613 r., ponownie Krakowie – 1617 r., Poznaniu – 1618 r., Przemyślu – 1620 r., Nowym Wiśniczu – 1622 r., Kamieńcu Podolskim – 1623 r., Wilnie – 1626 r., Berdyczowie – 1630 r., Czernej – 1633 r., Warszawie i Głębokiem – 1639 r., Wiśniowcu – 1645 r. Rozwój prowincji polskiej został chwilowo zahamowany w połowie XVII w. pod wpływem działań wojennych. W drugiej połowie XVII w. odbudowano zniszczone klasztory i ufundowano kolejne, np. w Grodnie – 1688 r. Pierwsza poł. XVIII w. to kolejne fundacje m.in. w Kownie, Zagórze czy Antoleptach koło Kowna. W 1731 r. nastąpił podział na dwie prowincje: polską oraz litewską. Prowincja polska założyła nowe klasztory w Miadziole Starym – 1734 r., Zakrzewie – 1745 r., Kupinie na Podolu – 1747 r., Narodyczach na Wołyniu – 1748 r., Milatynie 1755 r. Z kolei litewska w Pińsku – 1734 r., Wilnie – 1739 r., Poszumieniu – 1760 r. czy Gudohajach – 1764 r. Sytuacja karmelitów bosych była o wiele bardziej skomplikowana niż pozostałych zakonów żebraczych, które na ziemiach polskich znalazły się o wiele wcześniej. Tym, na co warto zwrócić uwagę, to zdecydowany rozwój liczebny w pierwszej poł. XVII w. Nabory były tak duże, że zdecydowano się na pomoc personalną prowincji włoskich. Spadek zgłoszeń do nowicjatu nastąpił w połowie XVII w. pod wpływem wojen, jakie dręczyły Rzeczypospolitą. Wzrósł na powrót w latach 1683–1691 r., a następnie po 1718 r. Jedyna fundacja w Grodnie z 1688 r. świadczy o tym, że zakon pod koniec XVII w. koncentrował się głównie na odbudowie zniszczeń wojennych. Były one na tyle dotkliwe, że wiele kościołów wyremontowano dopiero wiele lat po konsekracji. Kryzys, jaki dotknął karmelitów, związany był również z licznymi epidemiami, podczas których umierało wielu zakonników. Przykładowo podczas epidemii w Krakowie w klasztorze św. Michała zmarli wszyscy zakonnicy. Okres po 1718 r. był czasem wzrostu działalności fundacyjnej, jednak należy mieć na uwadze, że fundacje te objęły przede wszystkim małe miejscowości o niewielkim znaczeniu. Najwyższy stan liczbowy zakonników odnotowany w prowincji polskiej to 324 os. w 1770 r., oraz 186 os. w prowincji litewskiej w 1767 r. Dla obu zakonów XVII–XVIII w. pomimo przeszkód związanych z konfliktami militarnymi był na terenie Rzeczypospolitej okresem największego rozwoju, działalności duszpasterskiej i piśmienniczej – zob. m.in.: Ruszała (red., 2005), Dębiński (2016, s. 373–390; 2017, s. 473–492), Gil (1977, s. 5–238; 2000, kol. 817–819; red. 2005, s. 13–48; 2012, s. 20–24, 200–206, 245–260), Praśkiewicz (2013, s. 197–200, 205–215), Duchniewski (2000, kol. 808–813), Smagacz (2012), Trajdos (1983, s. 91–127; 1993; 1996, s. 497–513), Tomaszewski (1970; 1998), Urbański (1980), Kolak (1997, s. 12–28), (Krajewki, Wojnarowski (red., 1986), Wanat (1979; 2001, s. 1–78; 2006, s. 147–180), Kowalówka (1970), Szudrowicz (2001) czy Cynarski (1996).

Kazania karmelity Serapiona Kocielkowicza, które stanowią główny materiał źródłowy niniejszego artykułu, pochodzą z wileńskiego zbioru kazań głoszonych w latach 1701–1704, czyli w okresie, w którym pełnił funkcję kaznodziei w klasztorze jaśłańskim. Zgodnie z opisem bibliotecznym rękopisu w zbiorze tym znajdują się kazania święteczne przewidziane na każdy rok kalendarzowy. Przedmiotem analizy są przede wszystkim przepowiadania poświęcone dwóm niezwykle ważnym uroczysto-

ściom celebrowanym przez Kościół katolicki: uroczystości Wszystkich Świętych oraz Świętu Zmarłych, w których problem kształtowania postaw wobec zmarłych bliźnich stanowi główny punkt rozważań lub też jest istotnym ich elementem. Uzupełnienie stanowią natomiast kazania które nawiązują tematycznie do przedmiotu refleksji kaznodziejskiej i zostały zaczerpnięte z pozostałych rękopisów Kocielkowicza. Mają one za zadanie skonkretyzować treść wywodu karmelity na temat podejmowanej kwestii, która omawiana była w szerszym kontekście przy okazji rozważań na temat zagadnień moralnych, zależności społecznych czy pryncypium eschatologicznego.

W przepowiadaniach S. Kocielkowicza poświęconych uroczystości Wszystkich Świętych oraz Świętu Zmarłych pierwszym wątkiem, od którego kaznodzieja zazwyczaj rozpoczynał swój wywód, było przypomnienie słuchaczom dogmatu o obcowaniu świętych oraz dogmatu o czyśccu<sup>5</sup>. Już wstęp kazania obfitował w pokaźną liczbę przykładów zaczerpniętych z Biblii oraz treści nauk ojców Kościoła, którymi kaznodzieja starał się kontrować i podważać nauki protestantów<sup>6</sup>, a także za pomocą których dążył do ukonstytuowania najważniejszych tez w zakresie poruszanych zagadnień doktryny chrześcijańskiej. Przykładem może być tutaj kazanie „Ciężkość mąk czyśccowych według zmysłu, które pobożne dusze tam cierpią” z 1701 r. Kaznodzieja rozpoczął je od powołania się na fragment pierwszego Listu do Koryntian, rozdz. 15, który stał się punktem wyjścia dla argumentacji na temat zmartwychwstania oraz istnienia czyścca (Kocielkowicz, VUB, rps F-3-1162, s. 235). Następnie skrytykował dowolność interpretacji przez reformatów pojęć teologicznych, którzy – jak twierdził – „tak wiele terminów, wiele słów pokradzły od Kościoła S. lubo się w Piśmie S. nienaydą przyimuią” (s. 235). Ten brak konsekwencji, jak pouczał, przejawia się chociażby w całkowitym odrzuceniu czyścca z uwagi na fakt, iż słowo *purgatory* nie pojawia się bezpośrednio w tekście biblijnym. Jednak, jak zauważył Kocielkowicz, nie przeszkadzało to protestantom w przetransferowaniu założeń doktrynalnych dotyczących Trójcy Świętej, mimo iż słowo *trinitas* również nie pojawia się bezpośrednio w Biblii (s. 235). Po obnażeniu niekompetencji doktrynalnych przeciwnego obozu religijnego, karmelita w kolejnym kroku powołał się na

<sup>5</sup> Warto zwrócić uwagę na fakt, iż w nauce dotyczącej czyścca w duchowości karmelitańskiej ogromną rolę odegrał szerzony przez zakon kult maryjny, a także kult szkaplerza. Przy klasztorach karmelitańskich zaczęły powstawać dedykowane mu bractwa szkaplerzne oraz liczne koła tercjarские. Rozpowszechnienie nabożeństwa szkaplerznego oraz szerzenie kultu Matki Bożej Szkaplerznej wpłynęło na atrakcyjność zakonu, a w jego ślady poszły też inne formacje zakonne. Noszenie szkaplerza gwarantowało jego posiadaczowi szereg przywilejów, m.in. szczególną opiekę Maryi zwłaszcza w godzinie śmierci, ochronę przed ogniem piekielnym oraz wybawienie z czyścca w pierwszą sobotę po śmierci. Popularny motyw ukazujący Maryję w kontekście czyścca jako Orędowniczki dusz, która w wyciągniętej ręce trzyma szkaplerz, do którego wyciągają ręce nagie postaci wylaniające się z płomieni pojawia się na obrazach w kościołach parafialnych w pw. św. Katarzyny w Wieniawie, parafii pw. Matki Bożej Szkaplerznej w Brzeżcach, parafii św. Andrzeja Apostoła w Barczewie, czy kościele pw. św. Katarzyny w Gdańsku, (Wasilewska, 2016, s. 316–317; Gogoła, 2013, kol. 59–60).

<sup>6</sup> Według wykładni protestanckiej nauka o czyśccu nie była traktowana jako artykuł wiary (na co wpływał brak wyraźnej doktryny dot. czyścca w Piśmie Św.), dlatego też odrzucenie jej nie było herezją. Luter, mimo iż początkowo nie negował nauki o czyśccu, ostatecznie odrzucił ją, podobnie jak U. Zwingli i J. Kalwin, jako sprzeczną z głoszoną przez nich wiarą. Zdaniem protestantów podstawą zbawienia był fakt ofiary Chrystusa za grzechy ludzkości – usprawiedliwienie przez łaskę. Luter w nakładanej podczas spowiedzi pokucie dostrzegał funkcję terapeutyczną, a nie karę zobowiązującą i obligującą penitenta do oczyszczenia się z winy po śmierci, w pełni odrzucając taką możliwość. Według poglądów protestantów akt odkupieńczy Chrystusa był wystarczającą i jedyną drogą do zbawienia człowieka, dlatego też ingerencja świętych w los zmarłych nie mogła być skuteczna (zob.: Strzelecka 1985, kol. 939–942; Stackhouse, 2014, s. 26–29; Casey, 2013, s. 225–244).

nauki ojców Kościoła: św. Augustyna, św. Grzegorza oraz św. Bernarda w kontekście hamartiologii, podkopując jeszcze bardziej jego autorytet. Jak dowodził, za prawdziwością czyśćca przemawiał argument istnienia grzechu przeciwko Duchowi Świętemu. Skoro bowiem grzesznicy, którzy dopuszczali się grzechu śmiertelnego trafiali do piekła, to musiało istnieć też miejsce, do którego trafiali wszyscy Ci, którzy mieli na swoim sumieniu lżejsze przewinienia (s. 235). Z argumentem tego typu, popartym w dalszej części autorytetem ojców Kościoła spotykamy się dla porównania w kazaniu „Srogość mąk czyścowych...”<sup>7</sup>. Innym przykładem może być kazanie z 1704 r.: „Jako modlitwy Świętych Pańskich za nami skuteczne i ważne są przed Bogiem”, w którym już we wstępie kaznodzieja skrytykował postawę protestantów w stosunku do kultu świętych. Kocielkiewicz dowodził słuszności kultu opierając się na fragmencie ostatniego psalmu proroka Dawida: *Posłannictwo Izraela* (s. 659), a także podpierając się autorytetem Kościoła, który przyczynił się do jego rozpowszechnienia, czyniąc zeń istotny element wiary. Kult świętych jest bowiem ucieleśnieniem wiary w nierozłączną wspólnotę mistycznego Ciała Chrystusa – czyli Kościoła pielgrzymującego, oczyszczającego się w czyśćcu i chwalebne w niebie (ibidem, s. 659). Krytyka kaznodziei skierowana przeciwko naukom protestantów była wyraźnie eksponowana i zazwyczaj od niej rozpoczynał swoje kazania. Zabieg ten miał nie tylko zademonstrować słabości teologii protestanckiej, ukazując ją jako pozbawioną tradycji i wartości merytorycznych zlepek samodzielnych interpretacji wielowiekowego dorobku Kościoła katolickiego, ale również poruszyć kwestię postaw społecznych. Protestanci w kazaniach Kocielkiewicza to nie tylko epigoniści, ale przede wszystkim osoby pozostające poza wspólnotą, dla której najważniejszym przykazaniem moralnym jest miłosierdzie. Miłosierdzie to dotyczyło w takim samym stopniu żywych *hominum viatorum*, jak i umarłych *homines viatores*. Katecheza kaznodziejska w sposób jasny odzwierciedlała poglądy Kościoła, który w obcowaniu świętych *communio sanctorum* dostrzegał powszechne powołanie do świętości. Ta wspólnota świętych, do której wstępuje się poprzez chrzest, będąca jedną z kluczowych kontrowersji pomiędzy protestantami a katolicyzmem, to temat stale obecny w treści kazań. Jednak pomimo iż katecheza podejmowała się tych kwestii dogmatycznych, główny jej nacisk skierowany był na problemy etyczno-moralne – w tym konkretnym przypadku dotyczące działań dziękczynnych i patronatu. Kocielkiewicz we wszystkich czterech kazaniach napisanych na uroczystość Wszystkich Świętych, należących do omawianego zbioru, podkreślał rolę cierpienia w drodze do zbawienia. Królestwo niebieskie, jak pisał w kazaniu *Utrapienie cierpiącym Chwała niebieska y Królestwo otwarte iest* z 1701 r., należy do tych, którzy poświęcają się dla Chrystusa (s. 21). Prawdę tę powtórzył w kazaniu *Wiara bez uczynków...* wygłoszonym rok później, pisząc, iż prorocy, ojcowie Kościoła oraz święci „krwią wykupili sobie niebo” (s. 231), jak i kazaniu napisanym na Dzień Wszystkich Świętych: *O radościach w niebie świętych pańskich* (s. 448). Pogląd, jaki manifestował kaznodzieja, opierał

<sup>7</sup> S. Kocielkiewicz w oparciu o list św. Pawła do Filipian – cap. 2, w którym mowa jest o istotach podziemnych, które oddają hołd Chrystusowi, dowodził, iż nie mogą być to dusze potępionych. Nie znają one bowiem Boga i nienawidzą go. Dlatego też przekonywał, że chodzi o zmarłych pozostających w czyśćcu. Kaznodzieja przekonywał, że miejscem tym jest Szeol z *Pieśni Ezechiasza*, na który to fragment *Księgi Izajasza* powołał się w dalszym wywodzie (Kocielkiewicz, VUB, rps F-3-1162, s. 666).



się na przekonaniu, iż jedynie poprzez poświęcenie człowiek zdolny jest do osiągnięcia zbawienia. Co więcej, w kazaniu *Jako modlitwy Świętych Pańskich...* karmelita tłumaczył, że udział w łasce Bożej człowiek otrzymuje dopiero po śmierci i aż do zakończenia żywota nie może być pewny tego, czy zostanie mu ona udzielona. Jak pisał, człowiek może ugiąć się pod ciężarem cierpienia i zgrzeszyć zwątpieniem. Dlatego namawiał słuchaczy do zastanowienia nad udziałem we wdzięczności, której będą adresatami ze strony tych, którzy otrzymają po śmierci łaskę zbawienia, a którym dopomogą w życiu doczesnym. Człowiek był więc mimowolnie skazany na koegzystencję we wspólnocie. Jak eksplikował kaznodzieja, człowiek powinien eksponować swoją wiarę poprzez uczynki (s. 230–233). I tak jak w przypadku świętych było to doświadczanie cierpienia poprzez akt męczeństwa, tak w przypadku człowieka były to uczynki na rzecz bliźnich (s. 234). Karmelita w kazaniu *Wiara bez uczynków nagrody nie ma w niebie* komentował tę wykładnię Pisma św., przekonując, iż Chrystus rozdzielając Królestwo niebieskie, przekazał je tym, którzy są cnotliwi, a także tym, którym nie jest obojętny los bliźniego (s. 232). Powołując się na fragment przypowieści o uczcie królewskiej z ewangelii św. Mateusza, karmelita odwołał się do metafory szaty jako dobrych uczynków. Człowiek, którego król skazał na wtrącenie do lochu za brak odpowiedniego odzienia, symbolizować miał postawę protestantów, którzy opierają się jedynie na wierze, ale zapominają o uczynkach na rzecz bliźnich. Jak tłumaczył, wiara kończy się wraz z życiem, natomiast uczynki zostają zapisane w niebie (s. 233). Objasniając sens tej katechezy, Kocielkiewicz zwrócił uwagę na wartość uczynków, które zapisywane są w pamięci zmarłych. Zmarli dostępując łaski wieczności, jak przekonywał kaznodzieja, podejmują działania dziękczynne w odpowiedzi na udzieloną im wcześniej pomoc. Ta sieć wzajemnych zależności dziękczynnych była głównym punktem rozważań katechezy. Święci, zgodnie z wykładnią kazań, są tymi, którzy utrzymują ład świata, broniąc go przed sprawiedliwością Bożą (s. 664). To oni stoją na straży ojczyzny, która poszczycić się może indywidualnym ich gronem, specjalnie zaangażowanym w los jej „obywateli”<sup>8</sup>. Wspomagają żyjących członków Kościoła, pośrednicząc pomiędzy nimi a Bogiem. Nie są jednak zobligowani do pomocy, ale mogą uczynić to w akcie miłosierdzia, troszcząc się o grzeszników, którzy tego potrzebują. Inaczej było w przypadku zmarłych przebywających w czyśćcu. Jak przekonywał Kocielkiewicz w kazaniu *O modlitwie pożytecznej za umarłych*, dusza, której pośpieszyło się na ratunek, odwdzięczy się swym wstawiennictwem, gdy tylko osiągnie stan łaski (Kocielkiewicz, BKKr, rps M 190, s. 672). Jest więc zobowiązana do aktu dziękczynnego na rzecz swego współzyciela. Poświadczeniem tej zależności były exempla, które karmelita przytaczał jako dowód (np.: Kocielkiewicz, VUB, F-3-1162, s. 36, 239, 668). Przykłady tych wzajemnych relacji, miały nie tylko dowieść prawdziwości istnienia czyśćca, w którym zmarli rzeczywiście oczekują na pomoc. Ale również utwierdzić wiernych w przekonaniu, iż nie wypełniając swoich obowiązków wobec nich przyczyniają się do ich cierpienia i narażają na konsekwencje. Te rozważania wiodły wiernych ku wspomnia-

<sup>8</sup> Karmelita wyróżnił wśród nich m.in. czołowych patronów, takich jak: św. Stanisław, św. Wojciech, św. Jacek Odrowąż, jak również, zgodnie z afiliacją zakonną patronów związanych z Krakowem: św. Floriana (od 1436 r. – patron Królestwa Polskiego), św. Michała Giedroycia, św. Jadwigę, św. Kunegundę czy św. Salomeę Piastównę (Kocielkiewicz, VUB, rps F-3-1162, s. 663).

nej już i często przypominanej przez kaznodzieję prawdzie, wedle której człowiek nie jest w stanie samodzielnie osiągnąć zbawienia. Ludzkość żyjąca w świecie doczesnym potrzebuje mieć udział w akcie miłosierdzia, a jej szczególnym przykładem była pomoc tym, którzy najbardziej tego miłosierdzia potrzebowali. Dojrzała postawa społeczna, będąca połączeniem szczególnego altruizmu i odpowiedzialności kształtowana była za sprawą pobudzanych przez kaznodzieję potrzeb, które osiągał za pomocą pewnego rodzaju technik perswazyjnych. Kocielkiewicz starał się wpływać na emocje słuchaczy wywołując w nich negatywne poczucie winy bądź wzmacniając w nich odczucia pozytywne, np. przekonując o ich istotnym wpływie na sytuację zmarłych czy nęcąc perspektywą nagrody. W celu wzbudzenia większego zaangażowania karmelita odwoływał się do zebranych, nie jako do osób anonimowych, ale złączonych bliską więzią z oczekującymi na pomoc zmarłymi. Za każdym razem nadmieniał, że na akt miłosierdzia ze strony żyjących czekają dzieci, rodzice, wujostwo...etc. (s. 240, 665), nawiązując tym samym do idei wspólnoty Kościoła mistycznego, a także przypominając o obowiązkach, jakie wobec zmarłych bliskich mieli ich krewni czy małżonkowie. Jak słusznie zauważa K. Clark, szczególne miejsce w tej pobożności dewocyjnej zajmowały wdowy (2007, s. 169–203). Ich powrót do duchowego „dziewictwa” demonstrowała agitacyjna pobożność, charakteryzująca się umartwieniem i skoncentrowaniem na losie zmarłego małżonka. Te hojne wspomóżycielki nie szczędzące grosza na msze wotywnie i fundacje kościołów, biorąc odpowiedzialność za zmarłych, doskonale realizowały swoje duchowe potrzeby, jednocześnie wypełniając obowiązki wobec społeczeństwa. Wdowa ofiarująca się Bogu to umartwiona „święta dziewica”, zapominająca o uciechach świata, troszcząca się o los najbliższych (Sokołowska, 2008, s. 134; Jakuboszczak, 2010, s. 247–267; Kicińska, 2013, s. 140–142; Nowicka-Struska, 2006, s. 64). Przywołując artykuł B. Puchalskiej-Dąbrowskiej, dotyczący problemu wdowieństwa jako drogi do doskonałości w żywotach świętych P. Skargi, należy przyjąć, iż podstawowym tytułem do świętości w stanie wdowim była wstrzemięźliwość, umożliwiająca pełniejszy rozwój duchowy (Puchalska-Dąbrowska, 2013, s. 277). Stan wdowi podobnie jak czyszciec reprezentował stan pośredni, który mógł przywieść do doskonałości (Clark, 2007, s. 178). Symbolicznym wyrazem wdowieństwa były postaci świętych małżonków – Józefa i Najświętszej Maryi Panny, patronów dobrej śmierci, wspomóżycieli w zaświatach, zajmujących szczególne miejsce w duchowości karmelitańskiej<sup>9</sup>. Oprócz argumentu, jakim było poddanie się obowiązkowi pomocy zmarłym w oparciu o relacje społeczne i wartości rodzinne, Kocielkiewicz odwoływał się także do wartości uniwersalnych, powinności chrześcijanina wobec bliźnich wynikających zarówno z miłości, jak i sprawiedliwości. Według niego człowiek powinien w tym względzie naśladować Kościół, który troszczy się o grzeszników (idem, VUB, F-3-1162, s. 451). Posługując się metaforą, karmelita przyrównał człowieka do bydła, które wymaga opieki. Tak samo dusza czyścicowa, niczym osioł, który wpada

<sup>9</sup> Kazania poświęcone tematyce wspomóżycieli Maryi oraz Józefa to m.in.: *Pro Festo Pontificationis B. V. Maris Pod protecią Najświętszej Panny słodko jest umierać* – 1693 (s. 97–104) oraz *Pro Festo Annuntiationis B. V. Mariae Panna Przenajświętsza znajduje łaskę Boga kiedy postanawia bydz Matką naszą przeciwko Śmierci* (Kocielkiewicz, BKKr, rps M 176, s. 105–112). Józefowi św. przysługują specjalne przywileje u Maryi, jest szczególnym orędownikiem grzeszników u Boga (Kocielkiewicz, VUB, F-3-1162, s. 336, 550; BKKr, rps M 176, s. 38–40).

w dół, bez pomocy człowieka zginie (s. 450). Karmelita nawiązał do sprawiedliwości jako cnoty moralnej, którą kieruje się Kościół (s. 450). W sensie eschatologicznym należy rozumieć, iż obowiązkiem chrześcijanina jest zadbanie o sprawiedliwą przyszłość dla zmarłych, w których nie naraża się ich na dłuższe cierpienie. Proces oczyszczania duszy w czyścicu był bowiem długotrwały. Nie to jednak stanowiło podstawowy problem czyścica. Jak nauczał kaznodzieja, problem ten dotyczył cierpienia związanego z wyczekiwaniem. To tęsknota za Bogiem była najgorszą karą, jaką musiały przeżywać dusze w czyścicu. Przybliżając słuchaczom charakter tego cierpienia, kaznodzieja w kazaniu *Pobudka do ratowania umarłych* posłużył się przykładem z życia codziennego, jakim była uciążliwość procesów sądowych w staraniach o spadek. Jak pisał, dusze w oczekiwaniu na Sąd Ostateczny i możliwość złączenia ze Stwórcą są niczym człowiek, któremu zapisano fortunę, a który – aby ją odziedziczyć – musi w pierwszej kolejności odbyć długą drogę administracyjną (s. 453). Z kolei w kazaniu *Mąk czyścicowych ciężkość pokazana to jest Damni* porównał pragnienie dusz do hartów polujących na dziką zwierzynę, które kiedy ją dopędzają i cieszą się nią, zostają wstrzymane przez łowczego, będącego wyrazem Bożej sprawiedliwości. Dusze – poranione w leśnej kniei harty, pomimo swojego poświęcenia na ziemi: umartwień i postów, nie otrzymują nagrody. Zawód i cierpienie są dla nich tak dotkliwe, iż jak przekonywał Kocielkiewicz, nie można ich porównać z żadnym cierpieniem na ziemi (s. 33). O jego intensywności informują nas przykłady zawarte w przytaczanych przez karmelitę egzemplach. Jak choćby w tym, które zaprezentował przy okazji kazania *Ciężkość mąk czyścicowych...*, o biskupie florenckim Antoninusię, który zapadłszy na poważną chorobę poprosił o zamianę cierpienia na pobyt w czyścicu. Po tym doświadczeniu błagał jednak o powrót do ciała ziemskiego, aby poddać się ponownie działaniu choroby. Cierpienie czyścicowe było bowiem nieporównywalnie gorsze od jakiegokolwiek w doczesności (s. 239). W tym miejscu należałoby wspomnieć, iż cierpienie przeżywane za życia Kościół utożsamiał z możliwością odbycia pokuty, dzięki której człowiek mógł wykupić swoje winy i skrócić czas mąk czyścicowych. Pogląd ten jest obecny również w kazaniach<sup>10</sup>. To również za pośrednictwem pokuty żyjących zmarli szybciej opuszczali czyściec. Kocielkiewicz w swych kazaniach za każdym razem wymieniał wielość możliwości, za pomocą których słuchacze mogli przysłużyć się swoim bliznim w zaświatach. Wśród nich znalazły się mortyfikacje, posty, modlitwy, jałmużna, odpusty, komunie intencyjne oraz msze wotywnie (s. 24, 667). W kazaniu *O modlitwie pożytecznej...* karmelita wyraźnie podkreślał długowiekową tradycję tej pomocy, powołując się na autorytet ojców Kościoła: św. Tomasza, św. Grzegorza, św. Augustyna oraz św. Chryzostoma (Kocielkiewicz, BKKr, rps M 190, s. 668)<sup>11</sup>. Kocielkiewicz ganił postawę ludzi, zachowujących obojętność dla cierpienia dusz czyścicowych. Oskarżał ich o gnuśność, niedbałość i okrucieństwo (Kocielkiewicz, VUB, rps F-3-

<sup>10</sup> W „Kazaniu Czwartym po Wielkanocy”, Kocielkiewicz porównał Boga do kowala, który pracuje nad żelazem – doskonali człowieka. Jak przekonywał, każdy musi zostać opalony w piecu kowalskim – cierpieć, aby stać się doskonałym. W innym kazaniu należącym do tego samego zbioru pt. „Utrapienia ściełą drogę do Boga” nauczał, że choroby i uciski które przynoszą cierpienia są drogą do doskonałości, które Bóg zsyła na człowieka jako znak Jego łaski (Kocielkiewicz, VUB, rps F-3-960, s. 178, 332–336).

<sup>11</sup> Modlitwa jako środek pomocy duszom czyścicowym to istotna czynność zalecana przez literaturę religijną omawianego okresu (por. Łukarska, 2014, s. 86).

1162, s. 240, 671). Jednocześnie zachęcał do pomocy, która jak przekonywał, zawsze idzie w parze z nieproporcjonalną do wkładu żyjących gratyfikacją. Jak przekonywał, tak jak w świecie materialnym można wszystko wykupić za pieniądze, tak w zaświatach modlitwa jest „monetą duchową”, za którą można wykupić łaskę (Kociekowicz, BKKr, rps M 190, s. 667). Ten wkład ze strony żywych nie musiał być pokaźny. Kaznodzieja pouczał, iż wystarczy jeden pacierz, jedno „Ojcze Nasz” w intencji duszy zmarłego, aby stać się przyjemniejszym Bogu (s. 671). Każdy bowiem, kto modli się za zmarłe dusze jest szczególnie wyróżniony i miły Stwórcy (s. 672). Za wyjątkowo pomocne modlitwy w tego typu intencjach zalecał różaniec oraz koronkę do miłosierdzia bożego (s. 672). Modlitwa oraz intencja mszalna, które wskazywane była zazwyczaj w pierwszej kolejności, a także inne środki pomocy, o których wspominał kaznodzieja były komunikatem dla słuchaczy kazań, również w odniesieniu do roli bractw religijnych. Jak bowiem wskazują autorzy zajmujący się historią bractw (np. Litak, 1977, s. 499–523; Flaga, 1973, s. 141–168; 1976, s. 35–67; 1981, s. 295–344; 2004; Wiśniowski, 1969, s. 51–81; Kumor, 1967, s. 289–356; Kuźmiak i Rzym, 1973), wśród zróżnicowanej działalności konfraterni, praktyki ukierunkowane na potrzeby związane z zapewnieniem członkom wspólnoty pomyślności eschatologicznej zajmowały miejsce istotne, często priorytetowe – przykładowo bractwa dobrej śmierci (Litak, 1977, s. 518). Jednym z podstawowych obowiązków bractwa było bowiem regularne uczęszczanie w nabożeństwach, w tym mszach śpiewanych, żałobnych oraz rekwalnych. Podczas nabożeństw odmawiano określoną ilość modlitw skierowaną do poszczególnych patronów, a także te modlitwy, które rekomendowano na tę okazję (Surdacki, 2014, s. 239). Jak słusznie zauważyli Bruździński (2005, s. 131–133) oraz Surdacki (2014, s. 253, 263, 273, 277–278), bractwa te odgrywały istotną rolę w budowie katolickiej świadomości społeczeństwa wspólnotowego oraz w wychowaniu religijnym jego członków w poczuciu obowiązku chrześcijańskiego miłosierdzia. Miłosierdzie wobec bliźnich postrzegane w kategoriach istotnej wartości moralnej w życiu społecznym i religijnym katolików zarówno dzisiaj, jak i w okresie XVII–XVIII w. jest najpełniejszym odzwierciedleniem treści aksjologii chrześcijańskiej, skupionej wokół przesłania dotyczącego miłości. Miłosierdzie to realizuje się w idei Kościoła – Mistycznego Ciała Chrystusa, korespondując z dogmatem *communio sanctorum*. Kształtowanie postaw wobec zmarłych bliźnich, zajmowało ważne miejsce w katechezie kontrreformacyjnej, która w ten sposób przeciwstawiała się protestanckiej myśli teologicznej dotyczącej heterodoksyjnych kultów – w tym kultu świętych czy dogmatu czyśćca. Treść tej katechezy manifestowała się również w przepowiadaniach S. Kociekowicza, zwłaszcza w tych dedykowanych uroczystościom Wszystkich Świętych oraz Świętu Zmarłych. W procesie kształtowania postaw słuchaczy wobec zmarłych kaznodzieja odwoływał się do idei wspólnoty chrześcijańskiej, której misją było zbawienie Kościoła rozumianego poprzez społeczność wiernych – żywych i umarłych członków zbiorowości, wzajemnie wpływających na siebie i wspomagających w realizacji tego celu. Zadaniem kaznodziei było wywieranie wpływu na słuchaczy kazań w celu wypracowania w nich odpowiedzialnej i dojrzałej postawy moralnej wobec zmarłych. Realizując ten cel, kaznodzieja w narracji swej stosował wiele zabiegów perswazyjnych, wśród

których należy wykazać perswazję przekonującą opartą na autorytetach ojców Kościoła oraz Biblii, dowodzącą słuszności oraz prawdziwości jego pouczeń. Ponadto karmelita stosował perswazję nakłaniającą, odwołując się do wartości społecznych i uniwersalnych, starając się w ten sposób wpływać na emocje słuchaczy. Głównym argumentem zachęcającym do zaangażowania się w praktyki na rzecz bliźnich był często pojawiający się w kazaniach postulat o wdzięczności zmarłej duszy i jej zobowiązaniach wobec żyjącego darczyńcy. Drugim równie istotnym i częstym było pobudzanie humanitaryzmu poprzez ukazywanie dramatycznego położenia dusz czyścicowych, których cierpienie może zostać skrócone tylko dzięki interwencji żywych.

Śledząc metody retoryczne Kociętkowicza, należy uznać, iż kaznodzieja, który chciał efektywnie oddziaływać wychowawczo na słuchaczy, musiał wyróżniać się zarówno erudycją, jak również inteligencją emocjonalną. Kazania karmelity doskonale ukazują jego zdolności w tym zakresie, które rozwijał podczas studiów, poprzez samokształcenie oraz doświadczenie w posłudze duszpasterskiej.

## Bibliografia

### Literatura

- Bruździński, A. (2015). Forms of piety among members of religious confraternities in Krakow in the early modern period. *Folia Historica Cracoviensia*, 21, 103–146.
- Bylina, S. (1992). *Człowiek i zaświaty, Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*. Warszawa: Polska Akademia Nauk.
- Bylina, S. (1997). Wiara i pobożność zbiorowa, W: B. Geremek (red.), *Kultura Polski średniowiecznej XIV–XV w.* (s. 403–450). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Casey, J. (2013). *After Lives: A Guide to Heaven, Hell, and Purgatory*. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, K. (2007). Purgatory, punishment, and the discourse of holy widowhood in the high and later Middle Ages. *Journal of the History of Sexuality*, 16 (2), 169–203.
- Cynarski, S. (1996). Ze studiów nad dziejami karmelitów trzewickowych w Polsce. Klasztor w Jaśle. *Zeszyty Naukowe UJ. Prace historyczne*, 101, 67–85.
- Ruszała, A., red. (2005). Cztery wieki Karmelitów Bosych w Polsce 1605–2005. W: *Materiały z ogólnopolskiego sympozjum historyczno-teologicznego*. Aula Collegium Novum, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 21–22 listopada 2005, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Dębiński, J. (2017). Karmelici trzewickowi i ich działalność ewangelizacyjna w Polsce. *Studia Włocławskie*, 19, 473–492.
- Dębiński, J. (2016). Z historii zakonu karmelitów dawnej obserwacji, czyli trzewickowych (carmelitae calceati). *Studia Wroclawskie*, 18, 373–390.
- Duchniewski, J. (2000). Karmelici W: A. Bednarek, A. Szostek (red.), *Encyklopedia Kościelna*, t. 8, (kol. 808–813). Lublin: TNKUL.
- Ehrman, B.D. (2020). *Heaven and Hell: A History of the Afterlife*. New York: Oneworld Publications.
- Fenn, R.K. (1996). *The Persistence of Purgatory the Persistence of Purgatory*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Flaga, J. (1976). Bractwa i przejawy ich życia religijnego w 2. połowie XVIII wieku na przykładzie diecezji płockiej. *Roczniki Humanistyczne*, XXIV (2), 35–67.
- Flaga, J. (1981). Bractwa religijne w archidiakonacie lubelskim do końca XVIII wieku. Chronologia i terytorialne rozmieszczenie. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, XLII, 295–344.
- Flaga, J. (1973). Bractwa religijne w archidiakonacie lubelskim do początku XVII wieku (1604). *Roczniki Humanistyczne*, XXI (2), 141–168.
- Flaga, J. (2004). *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej XVII–XVIII wieku*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Gil, C. (2005). Czterysta lat Karmelitów bosych w Polsce (1605–2005). W: C. Gil (red.), *Karmelici Bosi w Polsce 1605–2005: Księga Jubileuszowa* (s. 13–48). Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Gil, C. (2012). *Historia Karmelu Terezańskiego*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Gil, C. (2000). Karmelici Bosi. W: A. Bednarek, A. Szostek (red.), *Encyklopedia kościelna*, t. 8, (kol. 817–819). Lublin: TNKUL.
- Gil, C. (1977). Karmelici bosy w Polsce 1605–1655. *Nasza Przyszłość*, 48, 5–238.
- Gogoła, J.W. (2013). Szkaplerzna Matka Boża, W: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 19 (kol. 59–60). Lublin: TNKUL.
- Granat, W. (1982). Czyścić. W: Z. Pawlak (red.), *Katolicyzm A-Z*. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciechu.
- Granat, W. (1962). *Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata*, t. VIII. Lublin: TNKUL.
- Granat, W. (1974). *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 2. Lublin: KUL.
- Guriewicz, A. (1987). Boska Komedia przed Dantem, W: A. Guriewicz (red.), *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, tłum. Z. Dobrzyński (s. 170–175). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jakuboszczak, A. (2010.). Wdowa i wdowieństwo w świetle XVIII-wiecznych tekstów religijnych. *Nasza Przyszłość*, 113, 247–267.
- Kaszowski, M. (2009). *Niebo, piekło, czyścić i to, co nastąpi na końcu. Synteza eschatologii*. Katowice: Lumen.
- Kicińska, U. (2013). Rola wdowy w rodzinie i społeczeństwie staropolskim na podstawie polskich drukowanych oracji pogrzebowych XVII wieku. *Sensus Historiae*, XII (4), 135–148.
- Kolak, W. (1997). *Katalog Archiwum oo. Karmelitów w Krakowie na Piasku*. Kraków: Zakon oo. Karmelitów.
- Kowalówka, L. (1970). *L'attività pastorale in missionaria del Carmelitani Scalzi polacchi*. Roma: Pontificia Università Lateranense.
- Kowzan, J. (2003). *Quattuor hominum novissima. Dzieje serii czterech rzeczy ostatecznych w literaturze staropolskiej*. Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej.
- Kowzan, J. (2015). Pobożność serdeczna i rzeczy ostateczne. Wokół emblematyki kordialnej i eschatologii. W: I. M. Dacka-Górzyńska, J. Partyka (red.), *Staropolska literatura dewocyjna* (s. 247–267). Warszawa: DiG.
- Krajewki, M., Wojnarowski, M. (1986). *Kościół i klasztor oo. Karmelitów w Oborach*. Obory: Obory Karmelici.
- Krzesik, T. (2017). *Problematyka czyśćca w polskim przepowiadaniu po Soborze Watykańskim II*. Kraków: Wydawnictwo Unum.
- Kumor, B. (1967). Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym. *Prawo Kanoniczne*, 10 (1-2), 289–356.
- Kuźmiak, K. (1973). *Bractwa Matki Boskiej Wspomożycielki Chrześcijan na ziemiach polskich XVIII stulecia. Studium z dziejów kultu maryjnego i wspólnot chrześcijańskich w dawnej Polsce*. Rzym: Papieski Instytut Studiów Kościelnych.

- Le Goff, J. (2021). *Narodziny czyśćca*, Tłum. K. Kocjan. Warszawa: Aletheia.
- Litak, S. (1977). Bractwa religijne w Polsce przedrozbiorowej XVII–XVIII wiek. Rozwój i problematyka. *Przegląd Historyczny*, 88 (2), 499–523.
- Łukarska, B. (2014). Modlitwa w życiu rodziny i społeczeństwa dawnej Polski na przykładzie wybranych tekstów literatury religijnej XVII–XVIII wieku. *Język – szkoła – religia*, 9 (1), 76–90.
- Vanhoutte K., McCraw, B., Eds. (2017). *Purgatory. Philosophical Dimensions*. London: Palgrave Macmillan.
- Makselon, J. (1983). *Struktura wartości a postawa wobec śmierci: studium z tanatopsychologii*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Moisan-Jabłońska, K. (1995). *Obraz czyśćca w sztuce polskiego baroku. Studium ikonograficzno-ikologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Moreira, I. (2014). *Heaven's Purge: Purgatory in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagasawa, Y., Matheson, B., Eds. (2017). *The Palgrave Handbook of the Afterlife*. London: Palgrave Macmillan.
- Nowak, A. (2008). *Człowiek wobec wieczności. Ukraińskie i białoruskie prawosławne piśmiennictwo żałobne w XVII w.* Kraków: Collegium Columbinum.
- Nowicka-Struska, A. (2006). Obrazy kobiety i kobiece wzorce osobowe w siedemnastowiecznych kazaniach pogrzebowych autorstwa karmelitów bosych. *Wschodni Rocznik Humanistyczny*, 3, 57–68.
- Ostrowska, A. (2016). Przemiany postaw wobec śmierci, *Medycyna Paliatywna w Praktyce*, 10, 41–47.
- Ostrowska, A. (1997). *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Pasulka, D. W. (2015). *Heaven Can Wait: Purgatory in Catholic Devotional and Popular Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Pietrzyk, P. (2004). „Dlatego ich w piekle siła...” – wizja infernum w literaturze czasów saskich, W: K. Stasiewicz, S. Achremczyk (red.), *Między barokiem a oświeceniem. Wojny i niepokoje czasów saskich* (s. 207–214). Olsztyn: Ośrodek Badań Nauk. im. W. Kętrzyńskiego.
- Prądkiewicz, S. T. (2013). „Działalność klasztoru karmelitów bosych w Wiśniczu (1630–1782). *Folia Historica Cracoviensia*, XIX, 195–221.
- Puchalska-Dąbrowska, B. (2013). Wdowieństwo jako droga do doskonałości w Żywotach świętych Piotra Skargi. *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica*, 3(21), 271–283.
- Rok, B. (1995). *Człowiek wobec śmierci w kulturze staropolskiej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Smagacz, A. (2012). *Karmelici Bosi w Lublinie w latach 1610–1864*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sokolski, J. (1996). Architektura zaświatów w średniowiecznych łacińskich wizjach eschatologicznych, W: T. Michałowska (red.), *Wyobrażenia średniowieczna* (s. 119–130). Warszawa: IBL.
- Sokolski, J. (2003). Eschatologiczny wymiar podróżowania w wiekach średnich – iter asceticum. W: P. Kowalski (red.), *Wędrować, pielgrzymować, być turystą: podróż w dyskursach kultury: studia* (s. 59–65). Opole: Katedra Kulturoznawstwa i Folklorystyki Uniwersytetu Opolskiego.
- Sokolski, J. (1995). *Pielgrzymi do piekła i raju. Świat średniowiecznych łacińskich wizji eschatologicznych*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.
- Sokolski, J. (1994). *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego,

- Sokołowska, K. (2008). *Świeckich droga do świętości w hagiografii sarmacko-barokowej*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Stackhouse, J. (2014). The hard work of holiness. Protestants and purgatory. *Christian Century*, 131 (12), 26–29.
- Strzelecka, K. (1985). Czyścić. W: A. Bednarek, A. Szostek (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 3 (kol. 808–813). Lublin: TNKUL.
- Sulecki, S. (2014). *Księgozbiór klasztoru karmelitów na Piasku w Krakowie*. Kraków: Wydawnictwo Avalon.
- Surdacki, M. (2014). Bractwa charytatywne w Polsce od średniowiecza do końca XVIII wieku. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, 101, 233–296.
- Szudrowicz, A. (2001). *Karmelici w Kcyni (1612–1835). Rola zakonu w życiu miasta i okolicy*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Margrafen.
- Tingle, E. (2014). *Purgatory and Piety in Brittany 1480–1720*. London: Routledge.
- Tomaszewski, B. (1970). *Dzieje klasztoru oo. Karmelitów „Na Piasku” w Krakowie*. Kraków: (mps.).
- Tomaszewski, B. (1998). *Dzieje Zakonu oo. Karmelitów w Polsce, na Litwie i Rusi (139–1997)*. Kraków: (mps.).
- Trajdos, T. (1983). Fundacja klasztoru karmelitów trzewickowych na Piasku w Krakowie. *Nasza Przyszłość*, 60, 91–127.
- Trajdos, T. (1996). Karmelici we Lwowie. *Przegląd Historyczny*, 87(3), 497–513.
- Trajdos T. (1993). *U zarania karmelitów w Polsce*. Warszawa: Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk.
- Urbański H. (1980). *Historia Zakonu Karmelitów*. Kraków: (mps.).
- Wanat, B.J. (2006). Działalność duszpasterska, oświatowa i charytatywna karmelitów bosych na Wołyniu, Podolu i Ukrainie od XVII do XIX wieku. W: P.F. Neumann (red.). *Karmelitańskie Studia i Materiały Historyczne*, t. 1 (147–180). Poznań: Flos Carmeli.
- Wanat, B.J. (1979). *Zakon karmelitów bosych w Polsce. Klasztory karmelitów i karmelitanek bosych 1605–1675*. Kraków: Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych.
- Wanat, B.J. (2001). *Życie i działalność karmelitów bosych w diecezji kamienieckiej w latach 1622–1866*. Kraków: Kuria Krakowskiej Prowincji Karmelitów Bosych.
- Wasilewska, J. (2016). Matka Boża Szkaplerzna (Matka Boska z Góry Karmel) w ikonografii, *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, 106, 315–331.
- Wiśniowski, E. (1969). Bractwa religijne na ziemiach polskich w średniowieczu, *Roczniki Humanistyczne*, 17 (2), 51–81.

## Rękopisy

### Archivio Generali dei Carmelitani

- sygn. II Polonia Conventus 3, Conventus singuli Cracoviensis 1671–1680, listy: 17/XII/1672, 27/V/1673, 29/VII/1673, 12/X/1680, 18/XI/1680.
- sygn. II Polonia Conventus 3, Conventus singuli Cracoviensis sine data, 2 listy bez dat.
- sygn. II Polonia Conventus 3, Conventus singuli Cracoviensis 1681–1688, listy: 04/I/1681, 22/III/1681, 10/X/1681.

### Archiwum oo. Karmelitów na Piasku w Krakowie

- rps 139, Księga zmarłych ojców, braci i siostr zakonu karmelitańskiego prowincji polskiej w latach 1620–1920.

---

**Biblioteka oo. Karmelitów na Piasku w Krakowie**

rps M 176, S. Kocielkiewicz, Canciones Variae Compositae & recitatae, Variis locis & temporibus et Discursus compositi per R. P. Serapionem Kocielkiewicz S Th. Magistrum Contra Accatholicos 1690-1700.

rps M 190, S. Kocielkiewicz, Canciones pro Dominicis, Index Cancionum, Kazania dla Arcybractwa Szkaplerznego (1689–1690).

**Vilniaus Universiteto Biblioteka**

rps F3-960, S. Kocielkiewicz, Kazania w języku polskim 1702–1705.

rps F-3-1162, Kazania święteczne w j. polskim z lat 1701–1704.