

+

Christianitas
74/R.P.2018



**Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.**

Dofinansowano ze środków
Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego

redakcja: Anna Barcikowska (biuro), Michał Barcikowski, Tomasz Dekert, Paweł Grad, Monika Grądzka-Holvoote, Antonina Karpowicz-Zbińkowska, Piotr Kaznowski, Filip Łajszczak (zastępca redaktora naczelnego), Paweł Milcarek (redaktor naczelnny), Tomasz Rowiński (christianitas.org); **stale współpracują:** Łukasz Benedykt Bilski, Piotr Chrzanowski, Tomasz Glanz, Michał Gołębiowski, Artur Górecki, Marek Jurek, Jacek Kowalski, Grzegorz Kucharczyk, Paweł Skibiński, Kinga Wenklar; **przyjaciele:** Łukasz Boruta (Kraków), Michał Buczkowski (Rzeszów), Monika Chomątowska (Kraków), Sławomir Dronka (Rzeszów), Juliusz Gałkowski (Warszawa), Maciej Gnyszka (Pruszków), Dawid Gospodarek (Warszawa), ks. Krzysztof Irek (Sandomierz), Michał Jędryka (Bydgoszcz), Jan Kiernicki (Dębogóra), Dominika Krupińska (Podłęże), Tadeusz Matuszkiewicz (Mielec), Justyna Melonowska (Dziekanów Leśny), Jerzy Mycka (Lublin), Michał Pełka (Warszawa), Paweł Pomianek (Rzeszów), Marek Przepiórka (Świder), Arkadiusz Robaczewski (Lublin), Kacper Szczukocki (Warszawa), ks. Jarosław Tomaszewski (Minas, Urugwaj), Paweł Woliński (Warszawa), Emilia Żochowska (Dania); **korekta:** Katarzyna Kusojeć; **winieta:** Paweł Kula; **projekt layoutu:** Zofia Herbich; **grafika na okładce:** Paweł Pedrycz; **skład:** Studio F; **redaktor prowadzący numeru:** Tomasz Rowiński

adres redakcji: skrytka pocztowa 101, 05-840 Brwinów, e-mail:

redakcja@christianitas.org

http://christianitas.org

[facebook: Christianitas]

wydawca: Fundacja Św. Benedykta, 62-006 Dębogóra, ul. Dąbrówki 7, tel./fax (061) 892 98 78, Regon: 300103720, NIP: 778-14-29-574, KRS: 0000239464

zamówienia na zakup naszego pisma prosimy kierować na adres redakcji. Prenumerata czterech kolejnych numerów kosztuje 89 zł. Wpłata na konto: Fundacja Św. Benedykta,

20 2130 0004 2001 0493 1739 0001

**WESPRZYJ CHRISTIANITAS!
KUP BRAKUJĄCE NUMERY ARCHIWALNE –
INFORMACJA NA NASZEJ STRONIE INTERNETOWEJ.**

Redakcja zastrzega sobie prawo dokonywania skrótów i zmiany tytułów.

ISSN 1508-5813

Ut in omnibus Deus glorificetur.

<i>Paweł Milcarek</i>	
Jaki komunizm powróci? Szkic z alchemii politycznej	5
► aktualność <i>Divini Redemptoris</i>	
<i>Michał Barcikowski</i>	
Własnym głosem.	
O aktualności encykliki <i>Divini Redemptoris</i>	18
<i>Tomasz Rowiński</i>	
Od komunizmu do relatywizmu. I z powrotem?	27
► translatorium	
<i>Paweł Skibiński</i>	
<i>Divini Redemptoris</i> – wstęp do nowego tłumaczenia	37
<i>Pius XI</i>	
Encyklika <i>Divini Redemptoris</i>	45
► rozmowy „Christianitas”	
<i>Marek Jurek</i>	
O neokomunizmie raz jeszcze	79
<i>Marek Jurek</i>	
Dlaczego Rzym potępił komunizm?	83
<i>Paweł Grad</i>	
Marksizm a chrześcijaństwo albo Kołakowski i MacIntyre . .	88

► studia*Łukasz Benedykt Bilski*

Czy organista kościelny powinien być osobą wierzącą?
 Studium na podstawie dokumentów kościelnych. **112**

Michał Gołębiowski

Augustyn katolików, Augustyn „heretyków”.
 Hozjusz – Frycz Modrzewski. **134**

► duchowość*Dom Paul Delatte OSB*

Komentarz do Reguły św. Benedykta:
 Rozdział piąty: O posłuszeństwie **144**

M. Cécile Bruyère OSB

Życie duchowe i modlitwa. Rozdział dziewiętnasty:
 O duszach przepelnionych całą pełnią Boga. **156**

► szkice*Rafał Sawicki*

Komunizm a kapitalizm w kontekście wielkiego głodu
 na Ukrainie. **185**

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

Nieszpory Maryjne Monteverdiego
 jako zagadka liturgiczna **194**

o autorach **206**

Jaki komunizm powróci? Szkic z alchemii politycznej

Paweł Milcarek

Wydaje się, że w cyklu rozwojowym ateizmu etap rewolucyjny ma funkcję pośredniczenia między libertyńskim ateizmem arystokratycznym a dzisiejszym ateizmem libertyńskim jako zjawiskiem masowym.

Augusto Del Noce, *Autorità*

Na początku *Osiemnastego brumaire’a* Karol Marks zauważa, że „tradycja wszystkich zmarłych pokoleń ciąży na umysłach żyjących” – w związku z czym gdy ludzie są „zajęci tym, by dokonać przewrotu (...), by stworzyć coś, czego nigdy jeszcze nie było (...), przywołują oni trwożliwie na pomoc duchy przeszłości, zapożyczają od nich imiona, hasła bojowe i szaty, ażeby w tym uświęconym przez wieki przebraniu (...) odegrać nowy akt historii świata”. Z tego wynika znane ostrzeżenie Marksowskie, że wszystkie wielkie fakty i postacie powtarzają się dwukrotnie: „za pierwszym razem jako tragedia, za drugim jako farsa”.

Niewątpliwie w najgłębszym przekonaniu Marksa komunizm był tym fenomenem, który nigdy nie miał być zmuszony do tej upokarzającej roli powtarzania się, i to jako farsa. Nasza perspektywa jest inna: wiemy, że zwiastowany przez Marksa i Engelsa fakt komunizmu już się wydarzył – jako tragedia. Czy wraca lub ma wrócić jako farsa? A może potrafi oszukać swego twórcę i wbrew jego regule wrócić znów jako tragedia?

Osobiście jestem przekonany, że w sprawie komunizmu możemy być pewni dwóch rzeczy. Po pierwsze: że komunizm, jaki znamy, już nie wróci, chyba że właśnie jako farsa. Ale, po drugie: że upiór komunizmu działa i będzie działał, być może jako najsilniejsza inspiracja ideologiczna współczesności – w związku z czym komu-

nizm może wrócić i zapewne wraca lub wróci, w formie trudnej do rozpoznania – jako tragedia.

Paleokomunizm

Komunizm już nie wróci – w tej postaci i „umundurowaniu”, które przybierał wraz z panowaniem politycznym w wieku XX. Ten, powiedzmy, paleokomunizm przepadł bezpowrotnie, jak kiedyś bogowie pogan, zdemaskowani przez chrześcijaństwo i rozum filozofów. Analogia jest godna uwagi: paleokomunizm był bowiem „świecką religią”, działał i szerzył się na sposób „kościół” o uniwersalnej nauce i misji (co było śladem jego powstania na glebie chrześcijańskiej i ambicji zastąpienia chrześcijaństwa). W konsekwencji walczył o „całego człowieka”, a nie tylko o panowanie polityczne. Władzę zyskiwał tam, gdzie posiadał bolszewicką „mniejszość kreatywną”, złożoną z ludzi o pełnym, quasi-religijnym oddaniu jego sprawie, „sprawie Rewolucji”. I wraz z kompromitacją swej „prawdy”, demoralizacją czy „zeświecczeniem” swej „mniejszości kreatywnej” – zachowywał już tylko samą władzę polityczną, „nagą siłę” rządzącą społeczeństwami złożonymi ze swych apostatów, z ośmielonych przeciwników i z masy rozczarowanych. Jedno, dwa pokolenia później albo przegrał zupełnie (jak w Sowietach i ich europejskiej strefie dominacji), albo był zmuszony przyspieszyć proces zręcznej rekompozycji (jak w Chinach).

Owszem, paleokomunizm będzie miał nadal swoich fascynatów, zapewne nie zostanie już nigdy sprawiedliwie osądzony i skazany na potępienie w ramach jakiejś Norymbergi – po trosze dlatego, że umierał powoli i odszedł prawie niezauważalnie, a po większej części dlatego, że zbyt wielu możliwych tego świata (także: wolnego świata) było weń kiedyś entuzjastycznie zaangażowanych, mają więc w sobie pokłady „rozumienia” dla „pierwotnej czystości” komunizmu i dość sprytu, żeby ucinać wszelkie inkwizycje antykomunizmu, a nawet zwykłe podsumowania w rodzaju *Czarnej księgi komunizmu*. Zapewne też paleokomunizm będzie jeszcze czasami dostarczycielem mitów i mód dla różnych grup lewicowych czy pazerskich, zwłaszcza tych szukających „mocnego kopa” jakiegoś skandalu i prowokacji. Zapewne jego dziedzictwo i natchnienie, wraz z zanikiem zapachu krwi, będzie też Atlantydą i utopią dla

wizjonerów i marzycieli albo i dla niedoinformowanych, szlachetnych poszukiwaczy „ustroju sprawiedliwości społecznej”. To wszystko jest jednak bliższe farsie niż tragedii.

To prawda, że są jeszcze na ziemi resztki paleokomunizmu, które słusznie kojarzą się z gehenną. I oczywiście podstawowym nieszczęściem trwania takich enklaw jak Korea Północna jest kontynuacja zbrodni komunistycznych, związanych z wypracowaną przez bolszewizm techniką terroru i jej kolektywistyczno-inżynierskim uzasadnieniem. Jednak jest też i drugie nieszczęście, zupełnie inne: trwanie paleokomunistycznego łańgu wciąż inspirowane błędne zdefiniowanie komunizmu jako „ustroju obozów koncentracyjnych”.

Każdy krok na drodze utożsamienia istoty komunizmu (i nazizmu?) z samą zorganizowaną eksterminacją lub opresją oddala nas od zrozumienia rzeczywistej, radykalnej natury systemu. W określeniu totalitaryzmów – w tym komunizmu – jako systemu „obozów koncentracyjnych” (tak m.in. Bauman, Michnik...) wielu przyjmuje z aplauzem jako gorące potępienie. Jednak w rzeczywistości jest to zamaskowanie genezy, którą trzeba by widzieć nie w formach terroru, lecz w formach niszczenia autorytetu.

W przypadku komunizmu (i nazizmu czy faszyzmu) istotą jest nie zbrodniczość (przecież realna i monstrualna), lecz perwersja umysłowa i moralna. Perwersja, w której zbrodnicze totalitaryzmy XX wieku są dziećmi wiekowej Rewolucji i – zapewne nie do końca chciany – rodzicami wzrastającej dziś formy sekularyzmu.

Tak więc przesuwanie definicji komunizmu w stronę „społeczeństwa obozów koncentracyjnych” jest przenoszeniem ciężaru kwestii gdzieś za góry i lasy – tak że potem wędrując za nią, zostawiamy zupełnie za horyzontem prawdziwe źródła – co prawda nie zbrodnicze, lecz radykalnie perwersyjne. „Wewnętrzna przewrotność” komunizmu nie polega na gułagu, a w każdym razie nie ogranicza się do niego.

Gdy przyjmiemy taką definicję – jakże kuszącą z punktu widzenia celów propagandowych naiwnego antykomunizmu – odcinamy się tym samym od głębszych rozpoznań, a zasięgi oddziaływania komunizmu mierzymy tylko występowaniem totalitarnych ośrodków zbrodni. To zaś utrudnia lub uniemożliwia uchwycenie „dia-

lektycznego” dalszego istnienia i działania komunizmu w naszym obecnym świecie – właśnie nie w północnokoreańskim „obozie koncentracyjnym” czy nawet w Chinach, lecz w zachodnim „obozie nowoczesności”, czasami wręcz w jego elitach, jak również tam, gdzie skądinąd istnieje szczerza niechęć do komunizmu w wersji paleo, związana z pamięcią o sowieckiej Rosji.

Neokomunizm?

Jeśli nie paleo-, to może neo-? Biorąc pod uwagę charakter „tradycji” wyłożonej na kartach *Manifestu komunistycznego*, zakładamy, że jeśli komunizm ma dziś swego prawnego następcę, wcale nie oznacza to, że jest on jedynie nowym modelem, nową generacją komunizmu według idei Marksowskich, rewolucji komunistycznej i państwa sowieckiego. Ta nowa formuła – potomek, którego wieszczowie i praktycy komunizmu już nie planowali i którego zaistnienie wynikałoby z klęski komunizmu sowieckiego – ten nowy potomek musiałby więc zachować nie tyle tożsamość gatunkową z poprzednikiem, ile identyczność ewolucyjnego pędu. Miałby więc pewną ciągłość w swym zasadniczym ustroju – i równocześnie jakieś „przekroczenie”, przeskok. Przeskok, który czyniłby go na pierwszy rzut oka niepodobnym, różnym, oddzielnym od formy komunizmu znanej z historii.

Gdy patrzy się dziś zwłaszcza na ewolucję Chin, można się obawiać, że zestarzała ideologia maoistyczna poprzez dengizm i kolejne formuły autokorekt partyjnych uzyska niedługo wydanie neokomunistyczne. Jednak komunizm chiński zawsze był jakby osobnym światem, bez większych szans na propagację poza Azją. Ewolucja ideologii Komunistycznej Partii Chin od maoizmu do jakiegoś chińskiego neokomunizmu jest więc czymś godnym uwagi głównie z powodu wzrastającej, już mocarstwowej roli Chin w polityce międzynarodowej – natomiast raczej nie z powodu możliwych podbojów ideologicznych. Ponadto jak na razie w eksperymencie chińskim jest więcej widocznej kontynuacji niż nagłego wyłonienia się gdzieś z boku nurtu, którego neokomunistyczna natura byłaby równocześnie rzeczywista, lecz z początku niewidoczna lub dyskusyjna.

Interesowałby nas tutaj neokomunizm właśnie jako kontra-banda idei, polityczny przemyt oferujący niewinnym ideologię

zręcznie odseparowaną od jej brudnego dziedzictwa – a równocześnie chcący i potrafiący promieniować oraz przerzucać się, jak kiedyś komunizm Międzynarodówki i Sowietów, na cały świat, ze zdolnością do funkcjonowania w różnych społeczeństwach jako świecka *Weltreligion*. Co więcej, gdyby zjawisko to miało być naprawdę neokomunizmem w sensie właściwym, nie mogłoby być oczywiście jedynie zagospodarowaniem wybranych treści komunistycznych przez jakiegoś ich niekomunistycznego nabywcę.

Takiego fenomenu neokomunizmu obecnie nie ma, w wymiarze niefarsowym, w wymiarze ogólnoświatowym. Czy to czyni dzisiaj bezprzedmiotową sprawę odnowionej obecności komunizmu, zwłaszcza w wymiarze zapowiadającym tragedię, nie farsę?

Odpowiedź mogłaby być jednoznacznie pozytywna, tylko gdyby nie było obecnie w świecie żadnej znaczącej siły zainteresowanej polityczną czy ideologiczną utylizacją idei komunizmu. Tymczasem taka siła jest – i co więcej, jest to obecnie jedna z najpoważniejszych sił świata zachodniego: opinia liberalna.

Antynomia liberalizmu

Jednak czy podejrzenie, że to liberałowie mieliby zapewnić komunizmowi nowe życie, nie zakrawa na bzdurę zrodzoną w zrzedliwym umyśle fanatycznego antyliberalizmu? Tak byłoby, gdybyśmy przypisywali całemu politycznemu liberalizmowi zamiar wspierania lub odradzania komunizmu. Tymczasem chodzi o coś innego: o to, że w ideologicznym obozie liberalnym jest wrodzone – a więc zawsze realne, choć nie zawsze w pełni uświadamiane – zapotrzebowanie na posiadanie w zanadrzu czegoś takiego, co jak dotąd objawiło się najpełniej w komunizmie. Wy tłumaczenie tego wymaga zatrzymania się przez chwilę przy tradycji zachodniego liberalizmu.

Chociaż liberalizm to raczej „gąszcz liberalizmów” niż homogeniczne uniwersum, ma jednak w swej genezie jedną i tę samą nowożytną antynomię człowieka i obywatela. Pierwotny dla postawy liberalnej jest antypolityczny bunt w imię wolności człowieka-indywidualności. Najpoważniejszym źródłem etycznym tego buntu był zaś epikureizm, odkrywany przez nowożytnych libertynów jako równocześnie legitymacja dystansu do „tłumu”,

cywilizowany hedonizm – i elitarna alternatywa dla kościelnego chrześcijaństwa. Starożytny epikureizm był programowo antypolityczny. Idąc tym tropem, „uczeni libertyni” epoki nowożytnego absolutyzmu poprzestawali jeszcze na kultywowaniu swej wolności od obowiązków politycznych i kościelnych – lecz kiedy tylko ich uczniowie i naśladowcy oświeceniowi zapragnęli wytworzyć podobne ramy „swobód ludzkich” dla każdego, okazało się, że neoepikurejska antypolityczność potrzebuje swojej polityki, a w każdym razie swojego państwa i prawa. To moment, w którym tworzy się liberalizm sensu stricto: jest on właśnie formalną gwarancją nieformalności życia, politycznym zabezpieczeniem antypolityczności. Swoją ambicją rozszerzenia tego zabezpieczenia poza grono uprzywilejowanych liberalizm oświeceniowy wychodził daleko poza skromne plany epikurejskiego „ogrodu” dla mędrców – i można przyjąć, że misyjny zapal dzielenia się tym, co uznane za najlepsze, był równocześnie najszlachetniejszym rysem neoepikurejskiego liberalizmu i niewątpliwie wynikał z chrześcijańskiego kontekstu jego powstawania. Jednak nieusuwalna dwuznaczność liberalizmu – jego programu politycznego upowszechniania niepolityczności, dzielenia się wolnością także jako swobodą od obowiązków – sprawia zawsze, że im bardziej kurazuje się i egzaltuje wolności człowieka, tym bardziej gdzie indziej tresuje się i musztruje obywatela. Ceną wolności smakowania życia jest tu podwyższone wymaganie posłuszeństwa Lewiatanowi. Czasami – jak w utopiach i projektach Rousseau – oznacza to równoległe istnienie dwóch światów: z jednej strony niewielkich cudownych „ogrodów” dla Emila, z drugiej – społeczeństw ludów nieokrzyszanych, dających się rządzić jedynie twardą dyscypliną i plemienną lojalnością. W tym pragmatycznym rozdziale losów wraca w inny sposób stara pogańska reguła, że aby mogli żyć mędrzy, muszą żyć i niewolnicy; że zatem inne człowieczeństwo, pełne indywidualnych aspiracji, dotyczy ludzi cywilizowanych, a inne, wciąż zdefiniowane wyłącznie politycznie, czyli kolektywnie – dzikusów.

Tak zarysowany burżuazyjny „arystokratyzm” liberalizmu pozostawał rzecz jasna w niezgodzie z retoryką równości. Gdy liberalizm trafiał na mentalność skłoną do oglądania własnych historii jako nowej edycji dziejów patriarchów Izraela, tę dwu-

znaczność dawało się wytłumaczyć jako nieuniknione okoliczności bytowania obok siebie wybranych i „gojów”. Gdy natomiast liberalizm trafiał na bardziej nowotestamentalne przekonanie, że „nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego”, musiał iść dalej z pragnieniem dzielenia się wolnością. Jednak i wówczas antynomia człowieka i obywatela nie zniknęła, tylko dawała o sobie znać wewnątrz tej samej grupy i tych samych jednostek: wszyscy musieli zacząć być gdzieś wolnymi filozofami, a gdzieś indziej – niewolnikami. Chcąc być bardziej uniwersalny, liberalizm musiał więc egzaltować nietożsamość moralną dwóch warstw życia: prywatnej i publicznej. W pierwszej nadmucha się coraz mocniej balon absolutu-wolności; w drugiej – ćwiczy coraz sprawniej organizację absolutu-władzy.

Paradoksalna, antypolityczna polityka neoepikurejska liberalizmu musiała więc zawsze balansować między absolutyzmem w stylu Hobbesa i demokratyzmem konstytucyjnych republik. W końcu ustabilizowała się w szerokim spektrum demokracji liberalnej. W tym punkcie zastała ją eksplozja komunistyczna.

Logika „stanów wyjątkowych”

Widzieliśmy, że liberalizmy mają wrodzony niepokój o to, żeby ich kruche, po części rzeczywiście abstrakcyjne i sztuczne konstrukcje „praw człowieka” nie zawaliły się z powodu braku dość brutalnej reakcji na antyliberalne „pragnienia naturalne” ludzi nieoświeconych. Liberalizm żyje opowieściami o burżujskim dobrobycie, ale we śnie marzy o twardym wprowadzaniu reżimu wolności. Na przecięciu tych dwóch porządków jest w liberalizmie gotowość do używania „stanów wyjątkowych”, całkowicie sprzecznych z moralnym maksymalizmem jego orędzia wolnościowego. Jednak ta akceptacja nie jest oczywiście bezwarunkowa. „Stany wyjątkowe” są dopuszczalne lub wręcz pożądane jedynie wtedy, gdy dzięki nim realizują się skoki cywilizacyjne nowoczesności, czyli przejście na kolejne etapy emancypacji i zerwania z „tym, co było”: niedające się osiągnąć na drodze ewolucji lub dające się osiągnąć na tejże drodze jedynie z nadmiernym trudem i stratą czasu. Na drodze „stanu wyjątkowego” – może nie tak krwawego jak robespierryzm, lecz i niekoniecznie bezkrwawego i nieokrutnego – może też liberalizm usuwać z drogi postępu te

zawalidrogi, zakały ludzkości, szkodników, których dalsze trwanie zabierałoby przecież życie i szczęście pokoleniom słusznie wyczekującym swego *Lebensraum*. Te „stany wyjątkowe” są dla liberalizmu jak nocne usuwanie śmieci – aby za dnia, w pięknym słońcu wszyscy mogli sprawować swe przyjemności na wysprzątanym przestrzeniach.

Zdajmy sobie sprawę, że taką zawalidrogą do usunięcia „w nocy” nie jest jedynie ten czy inny *regime* lub obyczaj, lecz i całe tradycje religijne czy moralne. Jest nią również chrześcijaństwo Kościoła katolickiego. Jest tak przede wszystkim z powodu pewnych nienaruszalności w nauce katolickiej o obowiązkach moralnych i cywilnych – w tym i o tychże obowiązkach jednostek i całych społeczeństw względem religii prawdziwej i jednego Kościoła. To orędzie nie mieści się lub mieści z ogromnym trudem kompromisów wewnątrz „wolnej przestrzeni”, którą niektóre liberalizmy pozostawiają dla aktywności wspólnot religijnych. Jednak poza tym całe sektory nauki moralnej Kościoła – nawet gdy nie mają już przełożenia w prawie wspólnot politycznych – są jak płachta na byka dla hedonizmu czy epikureizmu będącego „dobrą nowiną” w pakiecie kultury masowej.

Od początku istniała więc w rdzeniu rewolucji liberalnej libertyńska „mniejszość kreatywna”, silnie zmotywowana do tego, by tworzenie aseptycznych przestrzeni „neutralności światopoglądowej” traktować jako zręczny kryptonim dechrystianizacji, desakralizacji, eliminacji religii i wiary w Boga Zbawiciela. Szybko okazało się, że tej pracy potrzebne są „stany wyjątkowe” przyspieszonych modernizacji.

Bolszewizm jako skok w nowoczesność

Oto wytłumaczenie, dlaczego – mimo że komunizm był od początku ruchem antyliberalnym i antyburżujskim – była wewnątrz świata liberalnego, w jego libertyńskim *millieu* opiniotwórczym, gotowość, by w rewolucji komunistycznej tak wiele „zrozumieć, to znaczy wybaczyć”. Libertynizm odkrył w komunizmie – zwłaszcza w komunizmie leninowskim rewolucji bolszewickiej – niezbędny „stan wyjątkowy”: demokratyczną dyktaturę w służbie postępu. Jedni przyznali, że zapewne jest to najlepsze, co może spotkać zapyziałą Rosję carską – aby wreszcie dogoniła normalne

kraje. Inni dopuszczali myśl, że – oczywiście przy pewnych korektach i bez niepotrzebnych nadużyć – coś podobnego przydałoby się również na drodze rozwoju społeczeństw zachodnich, aby ich życie uwolniło się od kolein.

Tę początkową „chemię” można zrozumieć bez popadania w zbyt makiawelskie domysły o zupełnie zimnej kalkulacji korzyści chwilowej rzezi. Komunizm mógł naprawdę podobać się aktywiście modernizmu, zwłaszcza na odległość: powstał wewnątrz nowoczesności i należy do niej, tak że poza nią nie daje się zrozumieć – ani historycznie, ani filozoficznie. Komunizm – już u Marksa, a potem w swej drodze aż do interpretacji Leninowskiej włącznie – jest mieszkanką różnych nurtów oświeceniowych i postoświeceniowych.

Punktem, w którym zaznacza się szczególnie wyraźnie przynależność komunizmu do uniwersum nowoczesności, jest jego udział w jednej z podstawowych „prac” modernistycznych: rozłączeniu autorytetu i mocy (siły) – a potem wchłanianiu oznak autorytetu dla potrzeb siły. Przypomnijmy, że przełomowym etapem w tym procesie nowoczesności było wytworzenie przez rewolucję francuską systemu, w którym za prawomocną, uprawnioną uznaje się jedynie tę władzę, która „emanuje” z „narodu”, a dokładnie mówiąc: wyraża „opinię powszechną”. Mając niewątpliwie na myśli przede wszystkim reprezentatywność władzy, fundamentalne zarządzanie Deklaracji praw człowieka i obywatela 1789, uderza jednak od razu w samą zasadę władzy: usuwa z władzy (publicznej?) charakter autorytetu i jako jedyną rację przedstawia wolę większości. Intencją przepisu było przeciwstawienie się absolutyzmowi – jednak było to uderzenie wewnątrz tego samego systemu, w którym powstał absolutyzm: władza została oderwana od swych sakralnych fundamentów i zobowiązań moralnych uprzednich względem ludzkiej sankcji.

Komunizm zaatakował liberalizm w imię wytworzenia całości społecznej, podważanej przez liberalny indywidualizm. W związku z tym w antyliberalnej tendencji komunizmu odnajdujemy zarówno pewne elementy „reakcyjne” czy antynowoczesne, jak i rozbite elementy tradycyjnego nauczania o społeczeństwie, dobru wspólnym i całości. Jednak równocześnie w komunizmie następuje radykalne zaostrenie nowoczesnego przekształcania

autorytetu w siłę – i odmawiania władzy autorytetowi nieprzekształconemu w siłę.

Praca komunizmu jest podwójna. Po pierwsze: komunizm (nazywany przez Leona XIII „demokracją społeczną”, w odróżnieniu od „demokracji politycznej” liberalizmu) przenosi zasadę modernistyczną instytucji publicznych do wnętrza całego społeczeństwa, zatem i do „enklaw”, które rządziły się autorytetami nieliberalnymi. Po drugie: komunizm radykalizuje samą zasadę rewolucyjnej legitymizacji władzy: chodzi w niej teraz nie tyle o poddanie władzy większości, ile o dokończenie pracy nad desakralizacją władzy, co oznacza pełne zastąpienie autorytetu (uwarunkowanego transcendentnie) siłą.

Skoro jednak komunizm jest „demokracją społeczną” i przenosi zasadę 1789 do wnętrza ciał społecznych, program desakralizacji władzy rozciąga się na wszystkie autorytety życia człowieka. Desakralizacja władzy to likwidacja autorytetu.

Mozolne wysiłki nowożytnych antymetafizyków, którzy od jakiegoś czasu podważali religię Kościoła zarówno argumentacjami filozoficznymi, jak i literacką sztuką wykpienia – te wysiłki komunizm po części przejął i zintensyfikował, lecz przede wszystkim zastąpił swymi kilkoma ruchami myśli, w których zniesienie nadprzyrodzoności i transcendencji było już nie ukoronowaniem badań filozoficznych, lecz założeniem, bez którego droga do społeczno-ekonomicznego zbawienia ludzkości musiała pozostać zamknięta.

Komunizm jako nowoczesność zdradzona

Biorąc to wszystko pod uwagę, trudno się dziwić, że wewnątrz świata liberalnego libertyni – przynajmniej ci, którzy wewnątrz form „neutralności światopoglądowej” przechowywali prawdziwą i żarliwą nienawiść antyreligijną – byli gotowi zostawić wolną rękę komunistom w skutecznym rozbijaniu cywilizacji chrześcijańskiej oraz otwieraniu drogi dalszym etapom modernizmu.

Jednak gdy niedługo – już w Rosji Lenina, lecz zwłaszcza w epoce stalinowskiej – nowoczesność komunistyczna zmieszała się z dziedzictwem samodzierżawia i prawosławnego mesjanizmu, prokomunistyczni libertyni odczuli to jako zdradę. Dlaczego? Ktoś powie: dlatego że komunizm okazał się totalitaryzmem, przeci-

wieństwem „wolnego świata”. Czyżby to był powód? A może powody były trochę inne? Z jednej strony komunizm stalinowski rzeczywiście nie miał względów nie tylko dla tradycji i jej cywilizacji, ale i dla libertyńskich „wartości nienegocjowalnych”. Z drugiej – okazał się w swej akcji antychrześcijańskiej tyleż okrutny, co nie dość skuteczny. W końcu sam zaczął przypominać religię – na dodatek w jej faktycznie przerażającej wersji świeckiego kultu. I niewątpliwie to ostatnie przepełnia kielich goryczy: oto przyjęta nie bez zastrzeżeń, lecz z wielkimi nadziejami, gwałtowna siła rewolucyjnej nowoczesności okazuje się reprezentacją jakiejś „autorytarnej” tradycji z przednowoczesności, staje się podobna do religii, sacrum, autorytetu ponadnaturalnego.

Zauważmy i przy tej okazji: skłonność do dekodowania komunizmu jako „religii politycznej” – z wynajdywaniem w nim po kolei podobieństw z kościelnymi dogmatami, hierarchią, rytuałami, inkwizycją itp. – to w istocie próba przesunięcia problemu: złem lub kompromitacją jest nieumiejętność wyjścia poza struktury zorganizowanej religii i logiki sakralnej. Ktoś dopowie: gdyby nie ten sztafaż – może dodany później, przez Lenina i Stalina? – komunizm nie byłby (taki) zły, a może byłby nawet bliski oczekiwaniom i potrzebom naszych „stanów wyjątkowych” w przechodzeniu na wyższe piętra nowoczesności. Zbliżamy się do wniosku: komunizm swoje złe strony bierze z dziedzictwa religijnego naszej cywilizacji; po prostu nie umiał się od niego odciąć dość konsekwentnie. Przegrał swoją nowoczesność w zderzeniu z tradycją przednowoczesną. Voilà!

Po upadku paleokomunizmu jego masa upadłościowa, wraz z zastępami funkcjonariuszy i rzeszami zdezorientowanych eks-wyznawców – znalazły się w dyspozycji zwycięzców z „wolnego świata”. Sytuację tę można porównać do zawładnięcia laboratoriami pseudomedycznymi nazistowskich Niemiec czy Japonii przez państwa „wielkiej koalicji”: nagle w rękach specjalistów (także tych z „wolnego świata”) znalazły się wyniki uzyskiwane dzięki stawiającym włosy dęba okrutnym eksperymentom i wiwisekcjom na tysiącach „sztuk materiału ludzkiego” z obozów i więzień. Jednak tym razem, po 1989/1990 roku, zwycięski świat demokracji liberalnej zastał nie (tylko) kikuty ofiar w słojach wraz z notatkami lekarzy, lecz przede wszystkim całe społeczeństwa podda-

wane latami eksperymentom, których „w wolnym świecie” nie odważono by się przeprowadzić, zwłaszcza w tak ogromnej skali. Przynajmniej od razu, że część tych społecznych eksperymentów komunizmu dała co najwyżej tzw. wynik negatywny, czyli poznawczo mniej efektywny. Ale w innej części stwierdzono skuteczność zabiegów i trwałość ich efektu. Ponadto – i to wydaje się nam teraz szczególnie ważne – do dyspozycji i do przewartościowania pozostały na śmietniku po komunizmie zapasy wielu jego idei. Chwilowo kojarzyły się z bezwartościową makulaturą. Ale przecież był to język idei, którym mówiły całe pokolenia liderów – więc nawet gwałtowna abominacja nie mogła spowodować, że ten kod nagle zniknie.

Nowa synteza sekularyzmu

Tak jak upadek Związku Sowieckiego nie oznaczał „końca historii” w postaci bezalternatywnego sukcesu liberalizmu, tak nie zakończył zupełnie żywotności idei komunistycznych. Komunizm znowu stawał się czymś „do wzięcia”, gdyż politycznie bezpieczniejskim: nie było już silnego brandu politycznego, który odgrywałby w komunizmie rolę monopolisty lub lidera, „gospodarza idei”.

Odtąd tym, co określa sposób promieniowania komunizmu w naszym świecie, jest więc nie szczątkowa obecność paleokomunizmu i raczej nie – przynajmniej na razie – neokomunizm. Bumerang komunizmu wraca natomiast poprzez nową syntezę zachodniego sekularyzmu.

Mówimy więc o syntezie, która powstaje z wyselekcjonowanych treści komunizmu – uwolnionych z atomu paleokomunizmu – z libertyńską tradycją Zachodu. Obie strony nabywają w tym spotkaniu pewnych cech, a inne gubią. Jednak tym razem libertynizm dokonuje swoich wyborów w dziedzictwie komunizmu. Przebierając w zróżnicowanych ideach, które w komunizmie Marksa i Lenina utworzyły skomplikowaną strukturę, nowy dysponent może wydobywać na wierzch ulubione tony. I tak w komunizmie, wyprowadzonym poza *integrum* paleokomunizmu, libertynizm zachodni przywraca konsekwentne odrzucenie jakiegokolwiek „telos” i jakiegokolwiek metafizycznej tęsknoty za trwałymi dobrami. Naprowadza go także na szlaki „atomizmu” społecznego – z bitej drogi kolektywizmu.

Ale i libertynizm nie pozostaje niezmienny w tym związku. Można nawet rzec, że to on zyskuje więcej. Lekcja, którą libertyni zawdzięczają komunizmowi, to lekcja uprawiania ateizmu jako misji kulturowej – przez manipulowanie strukturami społecznymi.

Komunizm uczy libertynów dwóch rzeczy: po pierwsze, tego, że jedyny skuteczny ateizm musi być szczerzy i misyjny, traktowany jako zadanie apostołskie; po drugie – co najważniejsze – że bezbożność lepiej uzyskuje się przez przetwarzanie codziennych struktur życia niż przez argumentowanie na rzecz nieistnienia Boga itd.

„Twórczy” spór dotyczy tego, czy głównym polem rewolucji jest ekonomia, czy kultura. Komunizm zachowuje marksistowskie zainteresowanie ekonomią, ale jednak za główne pole zmiany uznaje kulturę – w wersji kultury masowej.

W tym spotkaniu i zaślubinach oboje się zmieniają: przypominają sobie coś, co kiedyś było ich własnym życiem; porzucają (lub zapominają) coś, co było ich niedawną postacią, i w konsekwencji współlniają swój los.

Powstaje coś, co nie jest już właściwie ani komunizmem, ani libertynizmem w ich spopularyzowanych kształtach – choć jest po części i komunizmem, i libertynizmem. Trudno nam to zjawisko nazwać, co widać np. w wahaniach Augusta Del Noce, prawdziwego proroka zaistnienia tej nowej jakości. Nazywał ją sekularyzmem, okcydentalizmem, socjalliberalizmem. Być może najtrafniej oddaje tę nową syntezę słynne określenie używane przez kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI: „dyktatura relatywizmu”.

Jeśli osnową systemu liberalnego jest demokracja polityczna i jeśli osnową systemu komunistycznego jest projekt demokracji społecznej – można przyjąć, że taką osnową postkomunistycznego sekularyzmu jest/będzie demokracja moralna: zgodnie z ambicjami i wymaganiami wyrażonymi w *Inauguracyjnym zerwaniu surrealistów* (1947) prawdziwą – i zdradzoną – misją rewolucji komunistycznej było zaatakowanie i zniszczenie fundamentów etyki, opisanych przez „strukturę chrześcijańsko-tomistyczną”; a skoro komunizm stalinowski przy całym swoim okrucieństwie antyreligijnym nie przeprowadził swego głównego zadania, musi to zrobić ktoś inny, kto zniszczy nie tylko kościoły, ale i samą logikę nadprzyrodzoneści. ■

Własnym głosem. O aktualności encykliki *Divini Redemptoris*

Michał Barcikowski

DR:80

Pius XI wydał swoją antykomunistyczną encyklikę w dwadzieścia lat po rewolucji październikowej. Komunizm panował w jednym tylko państwie, ściśle wtedy izolowanym na arenie międzynarodowej. Nie było jeszcze doświadczenia II wojny światowej, współpracy wolnego świata z sowieckim imperium w celu pokonania hitlerowskich Niemiec. Nie było komunistycznych państw w Chinach i innych krajach Dalekiego Wschodu. Nie było Kuby, nie było komunistycznej partyzantki w Afryce, nie było komunistycznego bloku państw w Europie Środkowo-Wschodniej. Nie było – krótko rzecz ujmując – całego splotu dyplomatycznych zależności, które w następnych dziesięcioleciach utrudniły Stolicy Apostolskiej otwarte potępienie komunizmu. Pius XI mógł się więc skupić na jego istocie, równocześnie ilustrując swój sąd przykładami z dwóch już dekad politycznej praktyki komunizmu, w tym również praktyki w kontrolowanym przez siebie organizmie państwowym.

Warto mieć na uwadze tę swobodę, zestawiając papieską reakcję na komunizm z papieską reakcją na hitleryzm, który zdobył władzę w kraju połączonym ze Stolicą Apostolską dyplomatycznymi relacjami. Czyniło to otwarte potępienie trudniejszym niż w przypadku komunizmu. Tym większa zasługa Piusa XI, że w tym samym 1937 roku, a więc po wyczerpaniu środków dyplomatycznego nacisku, Papież zabrał publicznie głos również przeciwko hitleryzmowi. I chociaż formalnie *Mit brennender Sorge* była protestem przeciwko łamaniu postanowień konkordatu, to faktycznie zawierała również potępienie przynajmniej niektórych podstaw filozoficznych narodowego socjalizmu.

W ciągu osiemdziesięciu lat, które minęły od wydania encykliki, ZSRR zdążył nie tylko przełamać międzynarodową izolację, koń-

cząc II wojnę światową w gronie czterech zwycięskich mocarstw. Komunizm nie tylko opanował znaczną część globu. Nie minęło sto lat od rewolucji październikowej, a Związek Radziecki upadł, Chiny z sukcesem realizują swój model kapitalizmu państwowego, a Korea Północna czy Kuba zdają się być ostatnimi pozostałościami starego świata.

Czy pod koniec drugiej już dekady XXI wieku, czyli prawie trzydzieści lat od 1989 roku, zagrożenie komunizmem jest jeszcze aktualne? Czy antykomunizm nie jest dziś przedmiotem działalności swoistych grup rekonstrukcyjnych? Czy nie jest ucieczką od zmagania się z realnymi problemami współczesności? Czy nie jest stygmatyzowaniem przeciwników politycznych, podobnie zresztą jak walka z „faszyzmem”? Czy dla wchodzących w dorosłe życie ludzi urodzonych już w XXI wieku komunizm może być czymś więcej niż jednym z wielu pojęć z zamierzchłej historii? Wreszcie: czy *Divini Redemptoris* jest ciągle aktualna?

Pius XI dzieli swoją encyklikę na dwie części: najpierw definiuje istotowe zło komunizmu, a potem zajmuje się omówieniem środków zaradczych. A więc dokument zaczyna się od nazwania tego, co w komunizmie najgorsze. Po pierwsze, specyficzne pomieszanie materializmu z idealizmem. Z jednej strony odrzucenie innego poziomu ludzkiego istnienia niż ten materialny, zarówno na poziomie indywidualnym (odrzucenie istnienia duszy żyjącej po śmierci ciała, duszy będącej formą, materii, czyli czynnikiem stawiającym jej granice), jak i społecznym (odrzucenie istnienia świata nadprzyrodzonego, nadprzyrodzonego sądu przywracającego sprawiedliwość po końcu dziejów). Z drugiej strony obietnica realizacji ideału społecznego już na tym świecie (innego przecież nie ma). Odrzucając nadprzyrodzony ideał oraz możliwość jego pełnego osiągnięcia dopiero po końcu historii, komunizm odrzucił jakiegokolwiek trwałe ograniczenia możliwości materii.

Ponieważ materia stawia opór (czego dowodzi życie tak jednostek, jak i społeczeństw), a jej ograniczenia nie wynikają z jej niematerialnej natury (której istnienie komunizm odrzucił na równi z istnieniem duszy), to ich przełamanie za pomocą siły okazuje się nie tylko konieczne, ale wręcz nie może jako takie przynieść negatywnych skutków. Jeśli niezmienna natura nie

istnieje, materia może być dowolnie kształtowana. Pogwałcenie natury się nie zemści.

Pius XI dowodzi dalej, że konsekwencją takiego dialektycznego materializmu (dowolne kształtowanie materii, w tym również materii ludzkiej, aby osiągnąć ideał) jest specyficzna wizja tak jednostki, jak i jej relacji do rodziny oraz społeczeństwa. Jednostka przestaje być wówczas bytem autonomicznym obdarzonym ze swej natury pewnymi moralnymi prawami. Staje się wówczas całkowicie podporządkowana wspólnocie. Rodzina jako wspólnota autonomicznych osób przestaje być wspólnotą naturalną, a staje się jednym z kolektywów podporządkowanych interesom całej ludzkości. Komunizm obiecując uciskanym jednostkom i grupom wyzwolenie, w rzeczywistości wpędza je w jeszcze większą niewolę, skoro celem nie jest poprawa konkretnych krzywd, ale zbudowanie idealnego społeczeństwa na ziemi.

W tej optyce małżeństwo i rodzina nie mają żadnego niematerialnego źródła ani celu, a są jedynie wytworem konkretnych układów ekonomicznych. Przez zmianę tych układów można więc dowolnie zmieniać samą naturę małżeństwa i rodziny. Podobnie z moralnością: skoro nie ma ona zewnętrznego, nadprzyrodzonego pochodzenia, skoro nie ma wiecznej nagrody za moralne życie, to nie może być ona przeszkodą w dążeniu do społecznego ideału tu, na ziemi. Z drugiej strony komunizm nie przestaje odwoływać się do moralności, tyle tylko, że jest ona konstruowana w oderwaniu od natury rzeczy i osób. Jej jedynym punktem odniesienia pozostaje realizacja doczesnego ideału.

Dopiero na tym tle Pius XI porusza kwestię stosunku komunizmu do własności. Komunistyczne zanegowanie prawa własności jest dla Papieża konsekwencją, a nie kwintesencją wyżej opisanych błędów filozoficznych i antropologicznych. Komunizm kwestionuje własność, bo kwestionuje nadprzyrodzoną autonomię jednostki i rodziny. Ponieważ państwo komunistyczne ma obowiązek stosować najbardziej brutalne środki w celu osiągnięcia komunistycznego ideału, tak samo jest z samym pojęciem własności: znosi ją w wymiarze indywidualnym czy rodzinnym, ale bezwzględnie egzekwuje państwową kontrolę nad dobrami nominalnie wspólnymi. Wyzysk kapitalistyczny zostaje zastąpiony jeszcze gorszym wyzyskiem państwowym.

Omówiwszy ideologię komunizmu, Pius XI zwraca uwagę na jego taktykę ściśle związaną z doktryną komunizmu. Na pierwszym miejscu wymienia przemoc, i to nie tylko rewolucyjną przemoc, która służy zdobyciu władzy oraz obaleniu panowania klas posiadających. To zapowiadał komunizm wprost. Zdaniem Piusa XI jeszcze bardziej dotkliwa jest przemoc państwa komunistycznego wobec własnych obywateli po rewolucji. Pomimo faktu, iż społeczny ideał komunizmu zakładał likwidację państwa, to jednak państwowy aparat kontrolowany przez komunistów stawał się nieodzownym narzędziem na drodze do realizacji wspomnianego ideału. Z omówionych wyżej powodów państwo nie jest ograniczone żadnym prawem naturalnym, może zatem działać brutalniej niż jakiegokolwiek państwo z przeszłości. A ponieważ celem jest społeczny ideał sprawiedliwości, a nie pragmatyczne usuwanie konkretnych, niesprawiedliwych rozwiązań, zatem na drodze do pełnej sprawiedliwości dopuszczalna staje się każda niesprawiedliwość. Co więcej, zanim zostanie osiągnięty społeczny ideał, należy w jego imieniu wzmocnić walkę z klasami posiadającymi. Im bardziej ideał społeczeństwa bezklasowego jawił się jako bliski, tym bardziej pochodzenie klasowe determinowało wszystko.

Obok przemocy oraz rewolucji zbrojnej głównym narzędziem okazała się propaganda. Istotą komunistycznej propagandy jest natomiast przedstawienie komunistycznej doktryny jako prawdy naukowej, obiektywnie uzasadnionej na gruncie nauk społecznych czy filozofii. Stąd też głównym polem działania dla komunistycznej propagandy będą obok prasy uniwersytety. Nie po to jednak, aby poddać doktrynę komunistyczną swobodnej dyskusji akademickiej, ale by zamknąć usta jej przeciwnikom jako prezentującym nienaukowe stanowisko.

Wreszcie trzeci środek: gotowość do wchodzenia w taktyczne sojusze nawet z wrogami, jeśli tylko sojusze te posłużą faktycznemu celowi ruchu komunistycznego, czyli zdobyciu władzy dyktatorskiej. W imię spełnienia tych dążeń w ramach taktycznych sojuszy komuniści gotowi są iść na daleko idące, chwilowe ustępstwa. Precyzyjnie ustanawiają hierarchię kolejnych stopni w kierunku władzy i nie wahają się przed pozorowaniem braku zainteresowania kolejnymi stopniami, gdy skoncentrowani są na tym, który aktualnie uznają za najpilniejszy.

Pius XI przestrzega chrześcijan, by nie dali się zwieść tej taktyce. Słuszna walka katolików przejętych nauką społeczną Kościoła z nadużyciami gospodarki kapitalistycznej może rodzić w nich pokusę, by korzystać z komunistycznego poparcia. Pokusę tym większą, że współpracę proponują sami komuniści, ściśle ograniczając jej zakres i cele, by stała się tym łatwiejsza dla katolików. Pewna wspólnota wrogów czy też pewna pozorna wspólnota celów nie mogą usprawiedliwić takiej współpracy, gdyż jest ona jedynie środkiem do przejęcia władzy, i to na zgubę chwilowych sojuszników komunizmu. Katolicy mają mówić własnym, suwerennym głosem.

Jeśli ten opis istoty zła komunizmu i istoty sposobu jego działań przyłożyć do czasów dzisiejszych, to współczesnymi komunistami (neokomunistami) będą ludzie, którzy nie tylko nie nazywają siebie komunistami, ale także niekoniecznie chcą mieć coś wspólnego z lewicą.

Neokomunistami będą ci, którzy kwestionują pojęcie natury osób i rzeczy rozumiane filozoficznie. Dotyczy to zwłaszcza natury ludzkiej. Wszystko, co w człowieku albo w ludzkim społeczeństwie nie jest zdeterminowane biologicznie, jest konstruktem kulturowym, który może być w miarę dowolnie zmieniany. Jak dla komunistów wszystko (w każdym razie wszystko, co ważne) było materią, którą można dowolnie kształtować, jeśli oczyści się ją z idealistycznych ograniczeń, tak dla neokomunistów wszystko jest kulturą, którą można dowolnie dekonstruować i konstruować na nowo, bo nie opiera się o żaden naturalny porządek, przestaje być jego odzwierciedleniem.

Pojęcie natury zostaje nie tylko odrzucone, ale potępione jako narzędzie służące przemocy i podporządkowaniu. Już nie głównie, ale nawet w ogóle przestało tu chodzić o podporządkowanie pracowników pracodawcom, robotników kapitalistom, lecz dzieci rodzicom, kobiet mężczyznom, czarnoskórych białym, homoseksualistów heteroseksualistom. I znów, tak jak w komunizmie, tak też w neokomunizmie im bliżej realizacji społecznego ideału wyzwolenia grup wykluczanych i dyskryminowanych, tym więcej obszarów dyskryminacji jest odkrywanych i stawianych na celowniku. Im bardziej kobieta, młody człowiek, czarnoskóry czy homoseksualista zdobywa kolejne prawa, których mu wcześniej

odmawiano, tym bardziej odkrywa nowe prawa, które także są mu odmawiane. Im dłużej trwa walka, tym bardziej jesteś dyskryminowany. Zamiast przestać być nosicielem garbu płci, koloru skóry czy skłonności seksualnej, by stać się po prostu osobą, pełnowartościowym i równym w prawach członkiem społeczeństwa, zaczyna się doświadczać, że kulturowe jarzmo ciąży coraz bardziej. Zamiast zbliżyć się do ideału, w którym płeć, skłonności seksualne czy kolor skóry stają się coraz bardziej przezroczyste, coraz mniej determinujące, zaczynamy żyć w świecie nieustannej trybalizacji (bałkanizacji) społeczeństwa w oparciu o te kryteria, które miały być przecież zwalczone. Jak niegdyś w miarę postępów rewolucji zaostrzała się walka klasowa, tak teraz w miarę postępów rewolucji kulturalnej zaostrza się walka o kulturę.

Neokomunizm chętnie odwołuje się do argumentów moralnych. Przytacza je jednak w specyficzny sposób: oto sumienie przestaje być rozumem moralnym, które może rozpoznawać zgodność czynów z obiektywną normą moralną, a zatem ocena moralna przestaje być osądem, który można rozumowo uzasadnić, a staje się arbitralnym stwierdzeniem, z którym nie można polemizować. Sprzeciw wobec niego pociąga za sobą ryzyko wyłączenia ze wspólnoty politycznej.

Neokomunizm nie powtarza komunistycznego postulatu zniesienia prywatnej własności środków produkcji ani tym bardziej zniesienia prywatnego handlu czy własności prywatnej w ogóle. Nawet stronnictwa sytuujące się zdecydowanie po lewej stronie spektrum politycznego ograniczają się do postulatów denacjonalizacji najwyżej transportu publicznego czy pewnych strategicznych dziedzin przemysłu. Mocno za to podnosi się postulat progresywnego opodatkowania dochodów. Ta powściągliwość wynika oczywiście z wielu przyczyn. Dla naszych rozważań najważniejsze jest inne definiowanie przez neokomunizm przyczyn zniewolenia i wykluczenia. O ile dla klasycznego komunizmu przyczyną tych zjawisk był niesprawiedliwy podział dóbr, o tyle dla neokomunizmu będzie to opresyjna kultura. Zarówno jednak neokomunizm, jak i klasyczny komunizm będą tutaj ściśle materialistyczne: neokomunizm rozumie kulturę w zupełnym oderwaniu od filozoficznego pojęcia natury osób i rzeczy, które to pojęcie w całości odrzuca.

Zdemaskowana przez Piusa XI, oparta na trzech filarach taktyka, jaką komunizm stosował do realizacji swoich celów (przemoc, propaganda, sojusze taktyczne), jest również wykorzystywana przez neokomunizm, ale w istotnie zmodyfikowanej formie. O ile w doktrynie komunistycznej przemoc fizyczna oraz krwawa rewolucja stanowią normalny, pierwszy i najważniejszy środek do osiągnięcia społecznego ideału, o tyle neokomunizm co do zasady akceptuje ewolucję poglądów tej części ruchu socjalistycznego, która przyjęła, że osiągnięcie społecznego ideału dokona się na drodze przejścia władzy w sposób demokratyczny. Poza wszystkimi innymi przyczynami rosnąca rola mediów istotnie zmieniała uwarunkowania w porównaniu do tych z pierwszych dekad XX wieku. Krwawa rewolucja przestaje być potrzebna tam, gdzie przemoc symboliczna czy śmierć cywilna wystarczą. W sytuacji trwającego od niemal ośmiu dekad (w świecie Zachodu) nieprzerwanego pokoju do zastraszenia przeciwników wystarczy przemoc słowna, lżenie, odbieranie godności, a w ostateczności – wandalizm, niszczenie budynków, wtargnięcie na cudzy teren i chociażby symboliczna, krótkotrwała okupacja. A dalej: zakłócanie normalnej, publicznej aktywności tych, których definiuje się jako przeciwników, czasem rzucony tort, czasem jajka, czasem obrzucanie wyzwiskami klientów sieci restauracji, której właściciel wsparł finansowo politycznie „niesłuszną” sprawę. Czasem zakłócenie publicznego spotkania pisarza czy publicysty, którego uznaje się za wroga, czasem bluźnierczy napis na kościele.

Po zdobyciu władzy neokomuniści sięgają po przemoc państwową: więzienie za pokojowy protest, proces karny za głoszenie niewłaściwych poglądów, takich, które w przepisach prawnych definiowane są na tyle szeroko, że rządy prawa czynią fikcją. Zniesienie zasady domniemania niewinności, gdy chodzi o przestępstwa popełniane przez przedstawicieli współczesnych „klas wykluczających”. Wprowadzenie represji administracyjnych, bez faktycznej kontroli niezawisłych sądów, i to represji skrajnie dotkliwych, takich jak odebranie dziecka. Nałożenie rujnującej firmę kary finansowej. Wyrzucenie z pracy.

Neokomunizm chętnie powołuje się na swoją „naukowość”. Jest to jednak naukowość specyficzna, współczesna żdanowszczyzna. Tak jak naukowy komunizm chciał zastąpić moralność

filozofią polityczną, tak neokomunizm chce na podstawie wyników badań nauk eksperymentalnych wydawać osądy filozoficzne. I tak jak filozofia polityczna komunizmu była karykaturą filozofii, a „naukowość” komunizmu karykaturą badań naukowych czy swobody akademickiej, tak też „naukowość” neokomunizmu w istocie szkodzi naukom eksperymentalnym, które laikom przestają kojarzyć się z dochodzeniem do prawdy (często bardzo cząstkowej w danej dziedzinie), a zaczynają się jawić jako proste algorytmy ogólnego projektu stworzenia nowego świata i nowego człowieka.

Wreszcie trzeci filar taktyki komunizmu: wciąganie do współpracy innych środowisk, w tym chrześcijańskich. Taktyka ta opiera się na prezentowaniu swojego projektu politycznego jako zbioru pewnych moralnych, naukowych i pragmatycznych oczywistości. Czy ktokolwiek mógłby wystąpić przeciwko równości? Przeciwnie walce z dyskryminacją? Przeciw wykluczeniu? Czyż w chrześcijaństwie nie chodzi właśnie o dobro? O miłość? O dotarcie do tych odrzuconych przez społeczeństwo?

Ostrzeżenia Piusa XI, by tego pozoru zgody nie brać za prawdę, są aktualne również dzisiaj. Także współcześnie chrześcijanin powinien mówić własnym głosem i stawiać konkretne pytania. Jeśli równość, to w stosunku do czego? Jeśli ochrona dobra, to czy rzeczywiście bez dyskryminacji zła? I dalej: czy miłość nie wyklucza wszystkiego, co jest jej przeciwne? Czy dotarłszy do odrzuconych, mamy na dobre pozostać w ciemnościach zewnętrznych, gdzie zostali oni wyrzuceni? Czy też raczej winniśmy doprowadzić ich do domu?

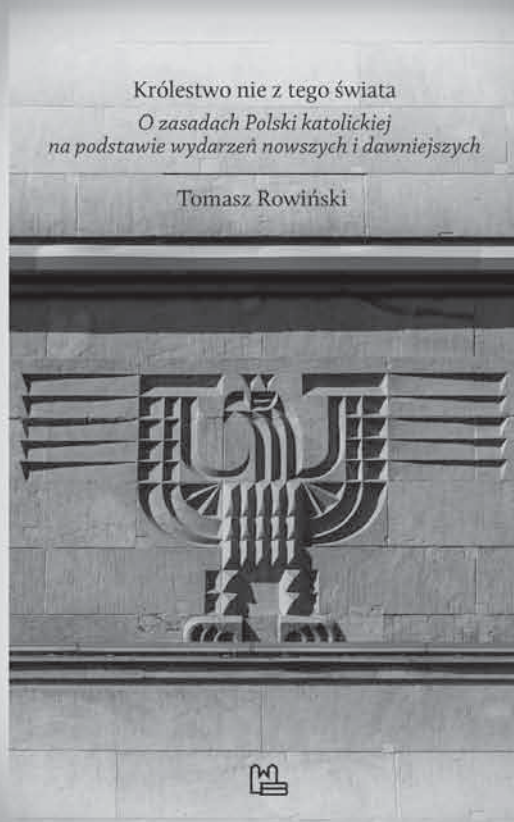
Wielu dawało się uwodzić w przeszłości, wielu i dziś, niestety, daje się uwodzić, ponieważ patrzy tylko na deklarowane wartości, którymi łatwo się manipuluje. To jednak zasady, a nie wartości są prawdziwym śladem idei, a zasady idące wprost z komunizmu wciąż są bardziej żywe, niż się potocznie uważa. ■

biblioteka christianitas poleca

*Królestwo
nie z tego
świata*

nowa
książka

Tomasza
Rowińskiego



tyniec.com.pl

Od komunizmu do relatywizmu. I z powrotem?

Tomasz Rowiński

Kardynał Ratzinger w swoich analizach dotyczących relatywizmu zwracał uwagę, że jest on zjawiskiem, które z całą swoją siłą weszło do kultury świata zachodniego razem ze zmierzchem marksizmu¹. Marksizmu – przypomnijmy – będącego wiarą polityczną nie tylko w państwach pozostających w sowieckiej strefie wpływu, ale także wśród szerokich kręgów intelektualnych na Zachodzie oraz wśród mas ludowych w Ameryce Południowej. Zresztą wiara w ideologię komunistyczną okazywała się silniejsza właśnie tam, gdzie nie tworzyła ona bezpośrednio reżimu politycznego, a raczej zestaw religijnych lub parareligijnych nadziei.

Marksizm przeniknął też w wielu miejscach do Kościoła, choćby pod postacią pewnych odmian teologii wyzwolenia, która często przechodziła w praktykę „wyzwolenia”, czyli zbrojną działalność rewolucyjną lub polityczną prowadzoną także przez księży. Teologia wyzwolenia czy szerzej marksizm w teologii oferował praktyczne rozwiązanie problemów nierówności ekonomicznych, wykluczenia ubogich, a w kręgach intelektualnych obiecywał „wyzwolenie” z dotychczasowego sposobu myślenia, kształtującego tradycję Kościoła. Zawsze jednak równocześnie upolityczniał katolicyzm w taki sposób, że zbawienie sprowadzał do procesu rewolucyjnego i doczesnego. To upolitycznienie było czymś innym niż obecna czy przeszła aktywność Kościoła w realnej polityce, czymś innym także niż teologiczno-polityczny charakter katolickiej nauki społecznej, która, owszem, jest zbiorem zasad dla kształtowania ładu społecznego, ale wymaga trwałej i dbałej pracy, a nie jednorazowego cięcia. Katolickie polepszanie porządku społecznego i politycznego wymaga właściwie wysiłku trwającego do dnia Sądu Ostatecznego. Marksizm w Kościele obiecywał zaś coś, co można by określić mianem wprowadzania w życie Sądu

¹ Zob. J. Ratzinger, *Relatywizm – centralny problem wiary dzisiaj*, christianitas.org, 13.08.2014; podobne ujęcie tego samego tematu znajdziemy w książce Ratzingera, *Wiara, prawda, tolerancja*, Kielce 2005, s. 93-110.

Ostatecznego ludzkimi rękoma, tylko na podstawie klasowej analizy rzeczywistości. Rewolucja nie wymaga bowiem żadnych kompetencji poza zdolnością obalenia klasy posiadającej.

Katolicka doktryna społeczno-polityczna rozróżnia zaś potrzebę zaprowadzania możliwie sprawiedliwego ładu do porządku doczesnego, w którym bardzo rzadko objawiają się po prostu źli i po prostu dobrzy, od celu ostatecznego człowieka, jakim jest zbawienie. Polityczne zaangażowanie jest czymś zrozumiałym przede wszystkim w pierwszym porządku, w ramach którego obowiązkiem wierzącego jest praca na rzecz sprawiedliwości, która zawiera uznanie przez społeczności ludzkie prymatu Boga, używając określenia Benedykta XVI, realizację wartości nienegocjowalnych² oraz adekwatny podział dóbr. Sprawiedliwy ład społeczny pośrednio jest, rzecz jasna, czynnikiem ułatwiającym zbawienie ludziom – np. gdy prawnie ogranicza możliwość dokonywania czynów niegodziwych i wytwarza w społeczeństwie pewien etos. Tymczasem marksizm, a za nim radykalna teologia wyzwolenia na swój własny sposób, w optyce dialektyki rewolucyjnej, niejako dzieliła i dzieli – o tyle, o ile jeszcze istnieje i funkcjonuje – całą ludzkość na przeznaczoną do zbawienia lub potępienia ze względu na stosunek do środków produkcji. Na tych, którym należał się skok do królestwa wolności, oraz na tych, których czekał śmietnik historii. Ostatecznie oznaczało to arbitralne decyzje, kto jest przeznaczony do życia, a kto do śmierci, choć oddzielenie ziarna od plew Chrystus zapowiedział dopiero przy końcu czasu. Ta świecka eschatologia przełożona na praktykę ustroju komunistycznego sprawiła, że stał się on w apogeum swojej mocy niewyobrażalnie bestialską karykaturą nowoczesnych reżimów niesprawiedliwości, z którymi chciał walczyć.

Warto się chwilę zatrzymać nad tym podobieństwem w stosowaniu przemocy pomiędzy marksizmem a innymi nowoczesnymi ustrojami. Papież Franciszek w encyklice *Laudato si*, idąc za rozważaniami Romana Guardiniego z eseju *Koniec czasów nowożytnych*, pisze:

Paradoksalnie nowoczesny antropocentryzm doprowadził do postawienia czynników technicznych ponad rzeczywistością, ponieważ człowiek nie postrzega już natury „jako

² Zob. Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym, wydana przez Kongregację Nauki Wiary w 2002 r.

zawsze obowiązującej normy ani tym bardziej jako życiowego schronienia. Spogląda on na nią bez żadnych gotowych założeń, rzeczowo, jako na miejsce i materiał swojej twórczości, której wszystko poświęca, nie dbając o to, co z niej wyniknie”. W ten sposób osłabia się wartość, jaką świat ma sam w sobie. Jeśli jednak człowiek nie odkrywa swojego prawdziwego miejsca, to nie rozumie właściwie samego siebie i doprowadza do zaprzeczenia własnej naturze. „Nie tylko ziemia została dana człowiekowi przez Boga, aby używał jej z poszanowaniem pierwotnie zamierzonego dobra, dla którego została mu ona dana, ale również człowiek jest dla siebie samego darem otrzymanym od Boga i dlatego musi respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony”³.

Paradoksalnie teologia wyzwolenia, jak i cały marksizm, chcąc walczyć o poprawę losu ludzi traktowanych przedmiotowo w niegodziwych reżimach, sięgały po te same narzędzia bezwzględnej panowania nad światem i błędy antropocentryzmu, ale jeszcze bardziej wydoskonalone w stosowaniu przemocy i jej uniwersalizacji. Jeśli kolonializm – który jest właściwym kontekstem dla teologii wyzwolenia – traktował ludzi niczym „żywe narzędzie”, czyli po prostu niewolników, to komunizm traktował całość ludzkości niczym materię ożywioną, paliwo obiektywnych procesów dziejowych. Zatem przenosił o stopień wyżej urzeczowienie mas ludzkich w imię ich dezalienacji. Nie mogło być w zasadzie inaczej wobec odrzucenia obrazu świata i człowieka jako dzieła Bożego. Zatem w samym sercu teologii wyzwolenia znalazło się zwątpienie i w Boga, i człowieka, ta niezbywalna część *credo* nowoczesnego myślenia, któremu pozostał tylko doczesny mesjanizm, przekonanie, że poprzez klasy społeczne dokona się doczesne zbawienie.

Kardynał Ratzinger tak pisał o intencjach marksizującej teologii:

Samo słowo „wyzwolenie” chciało wyjaśnić w odmienny i bardziej zrozumiały sposób to, co w tradycyjnym języku Kościoła zostało nazwane „odkupieniem”. W rzeczywistości w tle jest to zawsze ta sama obserwacja: do-

³ Franciszek, *Laudato si*, 115; pierwszy cytat w cytacie to: R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, Kraków 1969, s. 52, drugi: Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 38.

świadczamy świata, który stoi w sprzeczności z dobrym Bogiem. Ubóstwo, ucisk, wszelkiego rodzaju niesprawiedliwa dominacja, cierpienie sprawiedliwych i niewinnych są znakami tych czasów i wszystkich czasów. Cierpimy wszyscy. Nikt nie może bez wahania powiedzieć temu światu i własnemu życiu: „Pozostań takim, jakim jesteś, jesteś takie piękne”.

Teologia wyzwolenia wyciągnęła stąd wniosek, że ta sytuacja – która nie może dalej trwać – może być przezwyciężona poprzez radykalną zmianę w strukturach tego świata, będących strukturami grzechu i zła. Jeżeli grzech rozciąga swoją władzę nad strukturami i zubożenie jest czymś z góry przez nie zaprogramowanym, to do jego obalenia nie może dojść w drodze indywidualnych nawróceń, ale poprzez walkę przeciwko strukturom niesprawiedliwości. Mówi się jednak, że powinna to być walka o charakterze politycznym, ponieważ owe struktury są konsolidowane i konserwowane poprzez politykę. Odkupienie stało się więc procesem politycznym, któremu zasadniczych wytycznych dostarczyła filozofia marksistowska. Zostało przekształcone w zadanie, które sami ludzie mogli, a nawet musieli wziąć w swoje ręce, a jednocześnie stało się nadzieją całkowicie praktyczną: wiara, w teorii, stała się *praxis*, konkretnym odkupieńczym działaniem w procesie wyzwalań⁴.

⁴ J. Ratzinger, tamże.

Z tej perspektywy uniwersalna misja Kościoła, w której zbawienie nie ma się dokonać ludzkimi siłami i ma dotyczyć każdego niezależnie od klasy, a sprawiedliwość powinna być realizowana bez rewolucyjnego terroru, była w sposób jawny w teologii i praktyce wyzwolenia zagrożona. Co więcej, teologia wyzwolenia zgodnie z marksistowskim paradygmatem usuwała w cień – jeśli w ogóle go nie wykluczała – podstawowy cel człowieka, jakim jest jego zbawienie. Powyższy zarys wiary politycznej, jaką był marksizm, pokazuje nam nie tylko miniony schemat myślenia, ale dość wyraźnie podpowiada, gdzie zasiane zostały nowe ziarna tej ideologii, która wykiełkowała – także w Kościele – w postaci relatywizmu.

Upadek marksizmu – jak pisał kard. Ratzinger – pociągnął za sobą rozpad albo przynajmniej przegrupowanie wielkich narracji politycznych. Na miejsce marksizmu i komunizmu pojawił się liberalny nihilizm, przebijający się w różne szaty polityczne, od centrystycznych po skrajnie lewicowe. Jego fundamentem stał się relatywizm, który w polityce, przynajmniej ostatnich dekad, zaczęto traktować jako fundament demokracji. Miał on – na poziomie przekonywania opinii publicznej – być odejściem od dwudziestowiecznej polityki wiary, czyli totalizującego przekonania o możliwości zbawienia ludzkości za pomocą ideologii politycznych, wielkich narracji. Jak to zostało opisane, ta „polityka wiary” poza elementami diagnozy społecznej nie była powiązana ani w teorii, ani też w praktyce z wiarą chrześcijańską, choć się do niej niejako przyklejała. Relatywizm miał zapewnić różnorodność i pluralizm w zastępstwie kolektywizmu klasowego oraz idealizmu historycznego, które rozczarowały. Cel jednak w pewnym sensie pozostał ten sam – koniec historii, koniec wszelkiej niesprawiedliwości, koniec cierpienia, więc rozczarowanie objęło tylko pewną formę historycznego idealizmu. Te przekształcenia „wiar politycznej” w gruncie rzeczy dokonały się wewnątrz jednego światopoglądu materialistycznego. Prawdopodobnie to jeden z powodów, dla których tak wielu postkomunistów stało się wiernymi wyznawcami i obrońcami państwa liberalnego i jego quasi-mesjańskiej obietnicy, która nie jest tak daleka od obietnic Marksa i sprowadza się do ustanowienia królestwa wolności. Zmiany postaw nie były tylko wynikiem zwykłego oportunizmu, ale procesu rozczarowania światem „polityki wiary”, z którego wyszli. Jednak ze świata „polityki wiary”, polityki ideologicznej nie wychodzi się tak łatwo.

„Świat” ten w XX wieku budował swoją wiarygodność na przekonaniu, że razem z rozwojem filozofii materialistycznej odkryta została w sposób naukowy zasada rządząca historią. Ponieważ jednak marksizm stworzył w swojej praktyce politycznej głównie instytucje terroru i brak wolności, w praktyce cywilizacyjnej musiał go zastąpić inny system myślowy. Nadawał się do tego znakomicie właśnie liberalizm, który w swojej nowoczesnej postaci wywodzi się z romantycznego indywidualizmu, a jednocześnie – podobnie jak marksizm – z naukowej, przyrodniczej

czej koncepcji natury, która tym różni się od wizji chrześcijańskiej i klasycznej, że nie zakłada żadnego celu społecznego ani też, przynajmniej w teorii, żadnej hierarchii i wartościowania dróg oraz sposobów życia, jakie wybierają ludzie. Materialistyczne i przyrodoznawcze traktowanie natury łączy zresztą liberalizm z marksizmem – jest to obok indywidualizmu ważny element jego antropocentryzmu, który na rzeczywistość patrzy niczym na „materiał swojej twórczości, której wszystko poświęca, nie dbając o to, co z niej wyniknie”.

Liberalizm mówi nam (słyszymy to nieustannie w języku samo-realizacji i emancypacji), że wszystko, co ludzie zechcą praktykować, jest po prostu częścią ludzkiej natury, ta zaś nie wymaga żadnego doskonalenia, a jedynie akceptacji i legalizacji praktyk. W wersji bardziej skrajnej nasze istnienie duchowe, fizyczne i kulturowe jest formą opresji i alienacji od samego siebie i pokonać ją można tylko przez radykalne samostanowienie, ustanowienie tożsamości. W wymiarze społecznym dawna walka klasy jest zastępowana równie arbitralnie ustanowioną walką tego, co normatywne i nienormatywne. Proces dziejowy nie jest już wielką walką o wyzwolenie środków produkcji, ale walką o nieskończoną emancypację. Tylko liberalny język indywidualizmu fałszuje rzeczywisty obraz, na którym mamy do czynienia z odnowioną wielką narracją marksistowską. W tym miejscu doskonale ujawnia się zresztą relatywistyczna polityka wiary – jej ideał. „Królestwo wolności” można zrealizować, po prostu pozwalając ludziom robić to, na co mają ochotę, aż po traktowanie granicy swojej formy jako płynnej, a tkanki ciała jako mięsa. Ostatecznie jedyną granicą jest *modus vivendi*, w którym wszyscy w sferze publicznej przyjmują przyrodoznawczą koncepcję natury ludzkiej, odrzucając co do zasady istnienie wartości nienegocjowalnych oraz akceptując arbitralne, wynikające z powszechnej wojny wszystkich ze wszystkimi o uznanie, prawa⁵.

Im bardziej społeczeństwa zachodnie oddalają się od obyczajów chrześcijańskich, tym bardziej widać, że naukowa i przyrodoznawcza koncepcja natury, jako materialistycznej i bezforemnej, możliwej do dowolnego wypełnienia, staje się narzędziem usuwania tych, którzy tej koncepcji nie podzielają. Zasada nienormatywności okazuje się tylko pozorem, ponieważ w sensie publicznym czy

⁵ O liberalnej przemocy pisałem obszerniej w eseju *Cywilizacja przemocy. Bardzo krótkie wprowadzenie do kultury liberalnej*, „Christianitas”, nr 67-68/2017.

nawet politycznym po prostu daje ona władzy wolną rękę w kwestii ustalania najbardziej twardych i arbitralnych norm. Władza relatywistyczna jest arbitralna w kwestii dystrybucji uznania do tego stopnia, że podważa przyrodzoną godność niektórych grup ludzkich, ponieważ godność jest pojęciem całkowicie względnym w materialistycznej i mechanistycznej koncepcji społeczeństwa. Paradoksalnie trudno operacjonalizowalna liberalna zasada, by „granice mojej wolności stanowiła granica wolności drugiego człowieka”, wydaje się czasem ostatnim bastionem chrześcijańskiego humanizmu w dzisiejszości. Równocześnie jednak jest wymówką dla obrońców systemu relatywistycznego wobec wszelkiej niemal krytyki. Czy relatywizm nie stał się nową – co do struktury bardzo podobną do dawnej, po prostu materialistyczną – platformą dla działania neokomunistycznego. Neokomunizm jest bowiem ulepszoną zasadą dialektyki rewolucyjnej, przeniesioną z problemów świata robotniczego na sferę tożsamości, w której to sferze bez końca można rozgrywać konflikty „normatywności” pomiędzy płciami, pomiędzy różnymi rodzajami pożądań, coraz bardziej dezorientując społeczeństwa i osoby w kwestii ich naturalnych celów. I w ten sposób uzależniać je od pewności, jaką może dać tylko władza. W perspektywie religijnej władza ta wydaje się być narzędziem zbawienia od niezdolności (lub niechęci) rozpoznania dobra i zła – w zamian za posłuszeństwo duchowe pozwala ona robić człowiekowi, co tylko on zechce. Władza ta niczym cień przesłania Boga. Nie jest też wykluczone, że przesłania inne, potężniejsze w świecie formy niesprawiedliwości. Znow przemoc decyduje, choć ograniczana.

Antropocentryczny arbitralizm dzisiejszego relatywizmu odtwarza zatem mechaniczną strukturę myślenia o wyzwoleniu świata poprzez konflikt. Znow ludzie dla polityki wiary budują struktury grzechu, społeczności „wykluczonych”, w których działanie przeciw naturze jest znakiem przybliżania się królestwa wolności. Kiedy zatem mówimy o neokomunizmie, powinniśmy mieć na myśli pewien rodzaj nawracającego modernizmu politycznego, a nie jedynie anachroniczny resentyment.

Relatywizm w łonie Kościoła i chrześcijaństwa oznacza zaś – podobnie jak w marksizmie – zerwanie praktycznych i społecznych konsekwencji, które wynikają z wiary. To jednak już

kolejny krok. Pierwszy jest taki, że same treści wiary ulegają mitologizacji, zaczynają być traktowane jak jedne z wielu religijnych opowieści funkcjonujących w świecie. Nadzieja chrześcijańska traci w tej sytuacji charakter wyjątkowej obietnicy, a staje się tylko zupełnie już zeświecczoną tożsamością odróżniającą od kultury innych religii. Relatywistyczna utrata wiary – znów podobnie jak w marksizmie – skłania religijnie zaangażowanych ludzi to myślenia w dwojaki sposób. Albo patrzą oni na Kościół przez pryzmat idei politycznych: chcą nieustannie zmieniać Kościół według tych, które im się w świecie podobają. Przykładem może być egalitaryzm, który mówi, że Kościół nie będzie do zaakceptowania tak długo, jak długo kobiety nie będą mogły być wyświęcane na księży. Pewna współczesna idea polityczna staje się tu normą religijną wyższą od Pisma Świętego i inspirowanej przez Ducha Świętego Tradycji. Albo też całkowicie lekceważą znaczenie instytucji Kościoła, istniejącej przecież z Bożego ustanowienia, i zanurzają się w indywidualnym przeżyciu identyfikowanym z wiarą.

Nie tak dawno przeprowadziłem wywiad z ks. Dariuszem Kowalczykiem SJ, profesorem rzymskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego, na temat relatywizmu w Kościele. Za którymś razem Ksiądz Profesor tak mi odparł:

Pan używa wciąż pojęcia „relatywizm”. Ale mam wątpliwości, czy to najlepsze pojęcie, aby opisywać to, o czym tutaj rozmawiamy. A rozmawiamy o tym, że niektórzy chcą zmienić pewne elementy nauczania katolickiego. I nie robią tego w imię relatywizmu, ale w imię rozwoju doktryny, odczytywania znaków czasu czy też po prostu miłosierdzia. Można mieć wątpliwości, widzieć rzeczy inaczej, ale niekoniecznie trzeba zaczynać spór od zarzutu: Wy jesteście relatywistami. Trzeba natomiast stawiać na różne sposoby kwestię, czy w danym przypadku mamy inspirowany przez Ducha Świętego rozwój doktryny, czy też zerwanie ciągłości z Ewangelią, Tradycją i dotychczasowym nauczaniem Magisterium Kościoła⁶.

⁶ Wywiad w całości czytelnik znajdzie w książce P. Milcarek, T. Rowiński, *Alarm dla Kościoła. Nowa reformacja?*, Warszawa 2019.

To ważny punkt, za przeakcentowanymi elementami doktryny katolickiej kryją się właśnie polityczne idee tego, co nazwaliśmy

tu modernizmem politycznym czy neokomunizmem. Z dalszych słów ks. Dariusza Kowalczyka wynika, że relatywizm wewnątrz Kościoła nie jest po prostu opcją na rzecz naturalnego pluralizmu, jaki panuje pomiędzy ludźmi w sprawie przeżywania wiary chrześcijańskiej. Jest projektem całkowitego przekształcenia tej wiary, zamienienia jej w coś, czym nigdy nie była, w ramach adaptacji do ducha epoki. Naturalny pluralizm katolicki⁷ oznacza przyjmowanie jednego nauczania Kościoła, które co do swoich zasad jest niezmiennie od czasów samego Pana Jezusa, ponieważ te zasady właśnie definiują wierzącego jako chrześcijanina i katolika. Równocześnie pluralizm ten oznacza możliwość podążania każdego z nas drogą swojego własnego powołania do stanu życia, drogą celów naturalnych, drogą konkretnej duchowości, a także własnym sposobem zaangażowania w sprawy doczesności. Relatywizm zaś wcale nie chce poszerzać, jak deklaruje, dostępnych opcji życia chrześcijańskiego, ale dąży do wyrugowania dotychczasowej jedności tam, gdzie nie podlegała ona kwestionowaniu. Chodzi więc nie o poszerzenie dostępnych opcji życia chrześcijańskiego, lecz rozbitcie jedności doświadczenia wiary w sprawie tego, co dotychczas nie podlegało kwestionowaniu, ponieważ opierało się na autorytecie Objawienia i rozumu. Co więcej, chodzi też o sprowadzenie tych, którzy uznają te zasady i fundamenty za niezmiennie obowiązujące, do pozycji nieakceptowanych „fundamentalistów”. Widać to obecnie szczególnie wyraźnie w obszarze nauczania moralnego. Ci kardynałowie, biskupi i wierni, którzy pozostają przy słowach Pana Jezusa na temat nierozzerwalności małżeństwa, spotykają się z niechęcią Stolicy Apostolskiej, podczas gdy ci, którzy są otwarci na nowe koncepcje, uzyskują światową przychylność. Ksiądz Kowalczyk słusznie zwraca uwagę – choć nie mówi tego wprost – że relatywizm jako idea oznaczałby pewnego rodzaju obojętność wobec odmienności różnych dróg w Kościele, obojętność wobec tego, czy jedna jest prawdziwa, a druga nie. W praktyce relatywizm sprowadza się do zastępowania treści wiary, danej w Objawieniu, religijną ideologią wymuszającą kolektywne porzucanie wiary w jej konkretnych punktach. Nie oznacza to, że pojęcie relatywizmu nie ma już znaczenia, jest ono obecne w podobnym do marksistowskiego spojrzeniu na historię, w którym istnieją tylko „prawdy etapu”, a nie

⁷ Katolickie rozumienie pluralizmu znaleźć można w przywołanej już Nocie doktrynalnej o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym, w podpisanej przez kard. Ratzingera, zob. też M. Jurek, *Wartości nienegocjowalne*, „Christianitas”, nr 45-46/2010.

ma żadnej prawdy wiecznej poza nieustającym ruchem społecznej emancypacji.

Zatem i w Kościele widać już pewną ciągłość wiary politycznej, która wynika po prostu ze zwątpienia o wierze prawdziwej. Ta kościelna „wiara polityczna” stawia sobie te same cele, co ta rzeczywistość, którą opisaliśmy jako relatywizm, nihilistyczny relatywizm czy wreszcie neokomunizm. Co zatem pozostaje ortodoksom? Trwać i głosić prawdziwą Ewangelię, ponieważ „kto wytrwa do końca, będzie zbawiony”⁸. Relatywizm oznacza zeświecczenie wiary, rozpad jej znaczenia, dlatego – w dłuższej perspektywie – tam, gdzie relatywizm jest górą, Kościół będzie zanikał. Relatywizm jest religią tych, którzy już wiarę utracili, ale nie chcą opuszczać Kościoła i chcą mieć z Kościołem święty spokój. Podobny opór trzeba stawiać w społeczeństwie świeckim tak długo, jak długo prawo pozytywne pozwala nam jeszcze mówić o prawie naturalnym jako zdrowym fundamencie społeczeństw. Można zrozumieć niechęć wielu autorów do pojęcia, jakim jest neokomunizm. Ważne jest jednak, że – niezależnie od nazwy systemu – treść encykliki Piusa XI *O ateistycznym komunizmie*⁹ po prostu zachowuje aktualność. ■

⁸ Mk 13, 13.

⁹ Nowe tłumaczenie tej encykliki prezentujemy w numerze.

***Divini Redemptoris* – wstęp do nowego tłumaczenia**

Paweł Skibiński

Przestawiając polskiemu czytelnikowi nowe – uwspółcześnione – tłumaczenie encykliki *Divini Redemptoris*, noszącej polski tytuł *O bezbożnym komunizmie*, należy zauważyć, że jest to encyklika wydana przez Papieża Piusa XI w marcu 1937 r., niemal jednocześnie z innym papieskim dokumentem o charakterze antytotalitarnym – czyli encykliką *Mit brennender Sorge*, zajmującą się niemieckim narodowym socjalizmem i jego wpływem na sytuację Kościoła w Niemczech.

Encyklika *Divini Redemptoris* okazała się mieć jeszcze większe znaczenie historyczne niż jej niemiecki odpowiednik, bowiem przedmiotem zawartych w niej refleksji był komunizm, czyli zjawisko – w przeciwieństwie do nazizmu – mające znacznie szerszy zasięg geograficzny i będące znacznie bardziej długotrwałe. Musimy też odnotować, że w tekście swej encykliki Papież ujął refleksję nad tym zjawiskiem niezwykle szeroko, można by rzec – przekrojowo. *O bezbożnym komunizmie* zawiera bowiem całościową krytykę komunizmu zarówno jako ideologii, jak i ustroju społeczno-politycznego.

Ustrój ten w latach trzydziestych już od niemal 20 lat działał w Związku Sowieckim oraz był zaprowadzany przemocą przez jego zwolenników w innych krajach świata. W Hiszpanii, w chwili publikacji *Divini Redemptoris* toczyła się niezwykle zacięta i krwawa wojna domowa, której stawką – na pewno na etapie marca 1937 r. – było właśnie wprowadzenie ustroju komunistycznego, a miałyby ono miejsce w wypadku zwycięstwa republikańskiego rządu Frontu Ludowego. Nieco więcej wątpliwości z perspektywy czasu budzić może kategoryczne twierdzenie Piusa XI o komunistycznym charakterze reżimu meksykańskiego,

które Papież opierał wyłącznie na prześladowczych działaniach władz tego kraju w stosunku do Kościoła katolickiego.

Papież w tekście swej encykliki odniósł się też krytycznie do filozoficznej podstawy komunizmu – to jest filozofii marksistowskiej.

Znaczenie encykliki

Oczywiście z polskiego punktu widzenia encyklika ta ma szczególne znaczenie, bowiem po drugiej wojnie światowej komunizm był ustrojem dominującym w niemal połowie krajów europejskich, w tym także w naszej ojczyźnie. Związek Sowiecki stworzył wówczas kierowane z Moskwy globalne imperium (które zresztą nie obejmowało wszystkich państw komunistycznych – by wspomnieć tylko okresowo zależne od Moskwy Albanię, Jugosławię i Chiny czy zupełnie niezależną – Kambodżę), z kolei poza geograficznymi granicami tego imperium marksistowska filozofia – stanowiąca konieczną podstawę komunizmu – wydawała się dominować na uniwersytetach i w środowiskach opiniotwórczych świata zachodniego przynajmniej do końca lat siedemdziesiątych XX wieku. W ten sposób w znacznej mierze poszerzano oddziaływanie komunizmu poza sferę militarnej i politycznej dominacji Kremla.

Do dzisiejszego dnia istnieją jeszcze państwa odwołujące się – przynajmniej oficjalnie – do ideologii i praktyki społecznej komunizmu, np. Kuba, Korea Północna czy wspomniane już, a aspirujące do rangi mocarstwa światowego Chiny. Co więcej, ideologia marksistowska, nierozzerwalnie związana z tą straszliwą doktryną ustrojową, przeżywa – ku sporemu zaskoczeniu wielu obserwatorów – swój renesans. Może o tym świadczyć choćby fakt, że w Trewirze w maju bieżącego roku miały miejsce huczne obchody 200-lecia urodzin Karola Marksa, z udziałem przedstawicieli europejskiego establishmentu, na czele z Jeanem-Claude'em Junckerem, formalnie katolikiem i chrześcijańskim demokratą.

Wróćmy jednak do tekstu publikowanej właśnie encykliki. Próbując zebrać i zrozumieć bardzo zróżnicowane argumenty, które w jej treści Pius XI wytoczył przeciwko komunizmowi, można by było uporządkować je w kilka zasadniczych grup.

Ontologia i epistemologia

Po pierwsze, Papież sięgnął po argumenty **ontologiczne** – wskazując, że podstawowa wizja rzeczywistości u komunistów, zaczerpnięta z marksizmu, jest nie do pogodzenia z chrześcijaństwem. Odnosiło się to do przynajmniej kilku fundamentalnych kwestii.

Pierwszą z nich było wskazanie przez Papieża na **materializm** – czy raczej monizm materialistyczny – wyznawany przez komunistów, i jego negację metafizyki, niezbędnej z kolei dla chrześcijańskiego spojrzenia na świat.

Drugi argument papieski był ściśle powiązany z pierwszym – w jednorodnym materialnym świecie, jakim postrzegali go komuniści, nie było miejsca dla Boga osobowego, a więc Papież jasno wskazywał, że **ateizm** komunistyczny pozostaje w oczywistej sprzeczności z chrześcijaństwem.

Trzeci argument Piusa XI wynikał poniekąd z drugiego – skoro komunizm zanegował istnienie Boga, to sam wchodził w miejsce religii objawionej, przypisując sobie **fałszywie mistyczny i quasi-religijny charakter**, a także stając się konkurencyjną dla chrześcijaństwa religią zastępczą, proponującą doczesną polityczną ideologię jako najbardziej fundamentalny punkt odniesienia dla ludzkiej egzystencji, co w oczywisty sposób kłóciło się z chrześcijańską wizją człowieka skierowanego ku Bogu, swemu Ojcu.

Czwarty wreszcie argument z tej grupy – związany już raczej nie z ontologią, a z epistemologią marksistowską – dotyczył przyjętej przez komunistów **dialektycznej formy analizy rzeczywistości**. Analiza ta – dodajmy od siebie – prowadziła do całkowitego zanegowania sensowności kategorii prawdy obiektywnej, która to kategoria nie znajdowała swego miejsca w dialektycznym mechanizmie logicznym. A przecież prawda jest koniecznym elementem chrześcijaństwa – bowiem dla chrześcijan prawdą jest sam Bóg.

Piąty argument Piusa XI wynikał z komunistycznej dialektyki, która była przez zwolenników tego światopoglądu stosowana do interpretacji historii w duchu **determinizmu dziejowego**. Dzieje ludzkości miały być zdaniem komunistów przestrzenią zdeterminowaną zachodzącymi obiektywnymi i nieodwracalnymi procesami historycznymi, a nie czasem moralnej odpowiedzialności człowieka, jak widzi to chrześcijaństwo.

Antropologia

Ten ostatni argument pozwala nam przejść do drugiej grupy antykomunistycznych sądów Piusa XI, które zawierają argumenty **antropologiczne**. Wskazałbym przynajmniej na trzy argumenty, należące do tej grupy, przywołane przez Ojca Świętego.

Pierwszym z nich była dokonana przez Ojca Świętego krytyka komunistycznego przekonania o tym, że człowiek jest **bytem *stricte materialnym***, determinowanym w swym postępowaniu wyłącznie sytuacją ekonomiczną. W związku z tym Papież krytykował skoncentrowanie się przez komunistów wyłącznie na aspekcie ekonomicznej produktywności człowieka, co prowadzić miało do bezwzględnego wyzysku, o czym wspomnę jeszcze w dalszej części tekstu. Oczywiście to przekonanie komunizmu sprzeciwiało się podstawowemu stwierdzeniu antropologii chrześcijańskiej, która opierała się na założeniu istnienia złożonej duchowo-cieleśnej natury człowieka.

Tu można pozwolić sobie na dodatkową uwagę, że Papież Ratti nie dostrzegł jeszcze istnienia pewnej mutacji komunizmu, która zatriumfuje na Zachodzie w drugiej połowie XX wieku i do dnia dzisiejszego będzie kształtować w decydujący sposób umysły i dusze tamtejszych elit – tj. gramscianizmu. Włoski myśliciel Antonio Gramsci, w 1937 r. przebywający w faszystowskim więzieniu, w którym w spokoju pisał swoje filozoficzne rozważania, twierdził bowiem, że nie ekonomia, lecz kultura kształtuje życie społeczeństw i że komunistyczna inżynieria społeczna powinna zakładać przede wszystkim manipulację w sferze kulturowej.

Drugi z antropologicznych argumentów Piusa XI dotyczył zagadnienia redukcji człowieczeństwa przez zwolenników komunizmu do jego aspektu kolektywnego. Papież sprzeciwiał się komunistycznemu **kolektywizmowi**, gdyż ten – znowu niezgodnie z katolicką antropologią – pozbawiał człowieka jego wymiaru indywidualnego, a każdą osobę ludzką rysu wyjątkowości, wynikającej z niepowtarzalnej godności dziecka Bożego.

Trzeci argument Piusa XI ze sfery polemiki z antropologią komunistyczno-marksistowską dotyczył twierdzenia komunistów, że **nie istnieje stała w swej treści natura ludzka**, lecz podlega ona dowolnemu kształtowaniu w wyniku zastosowania przez władze państwowe motywowanej ideologicznie inżynierii

społecznej, która nie znajduje ograniczeń w swej motywowanej ideologicznie kreatywności. W oczywisty sposób sprzeciwiała się to z jednej strony chrześcijańskiej wizji stworzenia człowieka przez Boga jako bytu o stałej naturze, z drugiej strony, pośrednio – nawet prawdzie wiary o grzechu pierworodnym. W przekonaniu komunistów inżynieria społeczna miała w ostateczności doprowadzić do wytworzenia człowieka idealnego czy też raczej idealnej ludzkości.

Etyka

Kolejną grupę argumentów wysuniętych przeciwko komunizmowi przez Piusa XI moglibyśmy nazwać argumentami **etycznymi**.

O pierwszym z nich była już mowa – dialektyka marksistowska i komunistyczna wykluczały bowiem posługiwanie się kategorią prawdy. Papież zarzucał także konkretnie komunizmowi sowieckiemu posługiwanie się na wielką skalę propagandą, która z założenia była fałszywa i stanowiła po prostu zorganizowane **kłamstwo** skierowane zarówno na zewnątrz – do świata niekomunistycznego, jak i do wewnątrz, w stosunku do własnego społeczeństwa. W oczywisty sposób kłóciło się to z chrześcijańskim umiłowaniem prawdy jako fundamentu ludzkiej egzystencji.

Innym tego rodzaju argumentem użytym przez Piusa XI była kwestia **kultu rewolucyjnej przemocy**, której gloryfikacja towarzyszyła ideologii komunistycznej, dopatrującej się w niej ozdrowieńczej – niemal zbawczej – siły, wręcz warunkującej pozytywne przemiany społeczne. W oczywisty sposób kłóciło się to z chrześcijańską zasadą miłości bliźniego, szacunku dla życia i wolności człowieka.

Kolejnym argumentem odwołującym się do krytyki tzw. moralności komunistycznej była kwestia obowiązującego w systemie komunistycznym **relatywizmu moralnego**, w myśl którego nie istnieją czyny obiektywnie złe lub dobre, bowiem ich ocena zależy od kontekstu politycznego. Taka postawa oczywiście sprzeciwiała się chrześcijańskim zasadom moralnym, które przynajmniej niektórym ludzkim czynom przypisywały obiektywną wartość (pozytywną bądź negatywną), zgodnie z Dekalogiem.

Praktyka życia społecznego

Ostatnia grupa papieskich argumentów dotyczyła kwestii praktyki życia społecznego w państwie komunistycznym. Jak się wydaje, w ogromnej mierze diagnoza Piusa XI na ten temat opierała się na jego analizie rzeczywistości sowieckiej.

Oczywiście na pierwszy plan wysuwała się z perspektywy głowy Kościoła katolickiego kwestia **prześladowań religijnych**. Były one skierowane przede wszystkim przeciwko chrześcijanom. Przeciw prawosławnym, których, w warunkach rosyjskich, na największą skalę dotknęły bezwzględne praktyki, mające na celu ateizację społeczeństwa. Zwłaszcza wielu duchownych, ale także wiernych świeckich zostało zamordowanych lub trafiło do łagrów z powodu przywiązania do cerkwi. Podobne prześladowania dotknęły także katolików – wielokrotnie mniej licznych na terenie dawnego imperium carów. W Związku Sowieckim zostali oni niemal całkowicie wyeliminowani z życia społecznego (wystarczy wspomnieć, że w 1937 r. na terenie całego państwa sowieckiego działały tylko dwa kościoły katolickie). Warto też za Papieżem odnotować kwestię prześladowań katolików w Hiszpanii, które wiosną 1937 r. trwały po stronie republikańskiej z całym swoim rozmachem, a które ostatecznie dostarczyły Kościołowi największego w dziejach zastępu błogosławionych męczenników. Do dziś bowiem Papież wynieśli na ołtarze ponad 1500 ofiar tych krwawych represji, a liczba ta może się jeszcze zwiększyć, jeśli zakończone zostaną trwające wciąż procesy beatyfikacyjne.

Tu warto przywołać – wcale nie oczywistą na pierwszy rzut oka – refleksję Papieża, zawartą na kartach encykliki o bezbożnym komunizmie, że to liberalizm (wraz z towarzyszącą mu sekularyzacją życia społecznego) odpowiadał za utworzenie drogi komunizmowi z jego całą antychrześcijańską zjadłością.

Innym faktem społecznym w bolszewickiej Rosji ze szczególną mocą piętnowanym w *Divini Redemptoris* była kwestia negacji **naturalnego modelu rodziny** przez rządzących tam komunistów. Papież zwracał uwagę na fakt odbierania przez państwo dzieci rodzicom i uzurpowania sobie przez zideologizowanych urzędników kompetencji należnych rodzicom (szerzej na ten temat wypowiadał się już w encyklice o wychowaniu *Divini illius magistri* z 1929 r.). Mówił też o fałszywej emancypacji kobiet

i upadku obyczajów, towarzyszących propagowanej w Sowietach swobodzie seksualnej, a także zakwestionowaniu nierozzerwalności małżeństwa, które było przez bolszewików traktowane jako rodzaj niezobowiązującej umowy cywilnej (który to temat Papież rozwi-
nął szerzej w innej swojej encyklice – *Casti connubii* z 1930 r.).

Z pewnością Pius XI nie akceptował także faktu złamania w komunistycznym państwie zasad autonomii życia społecznego na rzecz wszechwładzy państwa totalnego, które z kolei było kontrolowane ideologicznie przez partię. W najsłynniejszej swojej encyklice *Quadragesimo Anno* opowiadał się przecież za ograniczeniem kompetencji każdego państwa w myśl sformułowanej tam zasady pomocniczości.

Nie chodziło jednak wyłącznie o **likwidację** przez komunistyczne państwo **niezbędnych swobód społecznych**, lecz także o **pozbawienie** każdego obywatela zarówno **wolności osobistej**, jak i **prywatnej własności**, która przecież w opinii Papieża była naturalnym i nieodzownym prawem każdego człowieka.

Wreszcie – o czym już wspominaliśmy w innym nieco kontekście – Papież piętnował **niehumanitarny wyzysk**, który dotykał tych, których rzekomo bolszewicy mieli przed wyzyskiem chronić – to jest chłopów i robotników. Ta bezduszna eksploatacja pracowników była dla niego jednym z najbardziej cynicznych komunistycznych oszustw. Nie znajdujemy jednak u Papieża, wydawałoby się, dość oczywistego, a związanego z tą sferą, bezpośredniego potępienia wyniszczającej i niewolniczej pracy więźniów gułagu.

Złożone dzieje encykliki

Jak więc można zauważyć, ten wyjątkowo istotny dokument papieski, jakim jest *Divini Redemptoris*, zawiera przemyślaną, wieloaspektową, a zarazem wyjątkowo głęboką krytykę ideologii komunistycznej, jej marksistowskiego podłoża filozoficznego oraz praktycznej realizacji jej założeń w ramach ustroju i państwa komunistycznego. Argumentacja papieska jest jasna i nie pozostawia wątpliwości, że żaden chrześcijanin, a tym bardziej katolik, nie może być jednocześnie komunistą, jeśli chce pozostać wierny doktrynie i moralnym nakazom swojej wiary.

Nie może więc dziwić, że encyklika Piusa XI spotkała się z całkowitym odrzuceniem przez komunistów, którzy obłożyli ją

w państwach przez siebie kontrolowanych bezwzględny zakazem publikacji (np. w Polsce nie mogła się ona legalnie ukazać drukiem przez cały okres istnienia PRL).

Jednocześnie w tzw. wolnym świecie została ona jednak po drugiej wojnie światowej skazana na wstydlive zapomnienie przez wielu prominentnych katolików, co umożliwiło, już w kilkanaście lat po jej ogłoszeniu, pojawienie się całych zastępów komunistujących katolików – by wspomnieć tylko tytułem przykładu Francuza Emmanuela Mouniera, Polaka Bolesława Piaseckiego czy Hiszpana Joaquína Ruiza-Giméneza, a także całych środowisk sympatyzującego z komunizmem i marksizmem duchowieństwa. Wśród nich wyróżniali się zwolennicy teologii wyzwolenia z ks. Gustavem Gutiérrezem czy bp. Hélderem Câmara na czele. Można się tylko zastanawiać, czy ci duchowni i świeccy rzeczywiście nie znali tego ważnego papieskiego dokumentu, czy świadomie nie brali pod uwagę jego niezwykle jasnej treści.

Na koniec dodajmy refleksję, że o ile jeszcze kilka lat temu można było mieć nadzieję, że *Divini Redemptoris* będzie miała znaczenie tylko dla historyków minionego stulecia, to dziś możemy z całą pewnością stwierdzić, że paradoksalnie dokument Piusa XI nabiera niestety nowej aktualności. ■

Encyklika *Divini Redemptoris*

Pius XI

Pius XI Papież

ENCYKLIKA *DIVINI REDEMPTORIS*

DO CZCIGODNYCH BRACI PATRIARCHÓW,
PRYMASÓW, ARCYBISKUPÓW, BISKUPÓW
I INNYCH ORDYNARIUSZY MIEJSCA
ZACHOWUJĄCYCH POKÓJ I JEDNOŚĆ
ZE STOLICĄ APOSTOLSKĄ:
O ATEISTYCZNYM KOMUNIZMIE

Czcigodni bracia – pozdrowienie i błogosławieństwo apostolskie

Obietnica Boskiego Zbawiciela oświeca początki rodzaju ludzkiego. Dlatego też pełna ufności nadzieja na lepsze czasy tak jak łagodziła ból po utraconym „raju rozkoszy”¹, tak też towarzyszyła ludziom w drodze pełnej smutku i niepokoju, aż do chwili, „gdy nadeszła pełnia czasu”² i nasz Zbawiciel przybył, by spełnić długo żywioną nadzieję. Zapoczątkował On w ten sposób nową epokę i nową cywilizację wszystkich narodów, którą nazwano chrześcijańską. Cywilizacja ta swoimi osiągnięciami przewyższyła wszystkie cywilizacje, które zostały stworzone przez wielkie dzieła i ciężką pracę niektórych potężnych, starożytnych narodów.

Po smutnym upadku Adama, z powodu pozostawionego przez niego dziedzictwa, nastąpiła trudna walka cnoty z wadami. Stary, chytry zwodziciel nie przestał też nigdy oszukiwać śmiertelników kłamliwymi obietnicami. Dlatego też w ciągu wieków wciąż nowe

¹ Rdz 3, 23 (cytat wg przekładu ks. Jakuba Wujka [Kraków 1962] dalej oznaczam jako BW. Jeśli przy adresie biblijnym nie podano żadnego oznaczenia, cytuję wg Biblii Tysiąclecia – przyp. tłum. PG).

² Gal 4, 4.

i nowe powstawało zamieszanie, aż wreszcie nastąpiły czasy obecnego przewrotu, który na całym świecie albo już nastąpił, albo zagraża kolejnym państwom. Przewrót ten zdaje się przewyższać siłą i wielkością te prześladowania, których Kościół już doświadczył. Podobnie i niektóre społeczeństwa znajdują się w punkcie zwrotnym, powracając do stanu barbarzyństwa znacznie gorszego niż to, w którym znajdowała się większa część narodów przed przyjściem Boskiego Zbawiciela.

Bez wątpienia pojmujecie, Czcigodni Bracia, o jakim niebezpieczeństwie będziemy mówić: będziemy tu mówić o *komunizmie*, który nazywają *bolszewickim* i ateistycznym, a którego szczególnym zamiarem jest głębokie naruszenie porządku społecznego i podważenie samych podstaw chrześcijańskiej społeczności.

I

W obliczu tych groźnych niebezpieczeństw Kościół katolicki nie mógł milczeć i nie milczał. Nie milczała Stolica Apostolska, która wie, że jej szczególnym zadaniem jest stać na straży prawdy, sprawiedliwości i wszystkich dóbr wiecznych, którymi partia *komunistów* pogardza i które zwalcza. Już od czasów, gdy grupy wykształconych ludzi ośmieliły się podjąć starania, aby uwolnić społeczeństwo od więzów religii i moralności, Nasi Poprzednicy, korzystając z mocy swojego urzędu, przypominali wszystkim, do czego zmierza oddzielenie życia społeczeństwa od przykazań chrześcijańskich. Błędy *komunistów* zostały uroczystie potępione już w roku 1856 przez Naszego Poprzednika, świętej pamięci Piusa IX. Potępienie to zostało następnie uroczystie przez niego potwierdzone w *Syllabus* oraz tak uzasadnione w encyklice *Qui pluribus*: „Jest to przewrotna i sprzeczna z samym prawem naturalnym doktryna, nazywana *Komunistyczną*. Raz przyjęta doprowadziłaby do obalenia wszelkich praw, porządku, własności i samej ludzkiej społeczności”³. Później inny Nasz Poprzednik, świętej pamięci Leon XIII, tak stanowczo i dobitnie opisał te same błędy w encyklice *Quod apostolici muneris*⁴: „to śmiertelna zaraza, która rozszerza się w członkach społeczności ludzkiej i stanowi dla niej ostateczne niebezpieczeństwo”. Leon XIII swojemu bystremu umysłowi wykazał również, że zwrócenie się mas do poglądów ateistycznych w czasach takiego postępu nauk

³ Encyklika *Qui pluribus*, 9 listopada 1846 (Acta Pii IX, vol. I, s. 13). Cf. Syll. § IV (A.S.S., vol. III, s. 170).
⁴ 28 grudnia 1878 (Acta Leonis XIII, vol. I, s. 170-183).

technicznych wywodzi się z tych poglądów filozoficznych, które od dawna usiłują oddzielić wiedzę od wiary, a życie codzienne od życia Kościoła.

Także My nieraz w trakcie naszego pontyfikatu, w obliczu wzrastających fal bezbożności, z wielką troską zwracaliśmy uwagę na te groźne prądy. Tak na przykład gdy w roku 1924 wrócili z Rosji nasi wysłannicy przebywający tam z misją humanitarną, w osobnym przemówieniu skierowanym do całego świata katolickiego⁵ potępiliśmy błędy komunistów. Podobnie w encyklikach *Miserentissimus Redemptor*⁶, *Quadragesimo anno*⁷, *Caritate Christi*⁸, *Acerba animi*⁹, *Dilectissima Nobis*¹⁰ skarżyliśmy się na ciężkie prześladowania chrześcijan w Rosji, w Meksyku czy wreszcie w Hiszpanii, uroczyste przeciw nim protestując. Jeszcze brzmią nasze słowa wypowiedziane w ubiegłym roku: i te wymówione podczas otwarcia wystawy prasy katolickiej z całego świata, i te wygłoszone przed uciekinierami z Hiszpanii czy wreszcie w przemówieniu radiowym z okazji świąt Bożego Narodzenia. Sami też najzacieklejsi wrogowie Kościoła, którzy z Moskwy, swojej stolicy, prowadzą nieustanną walkę przeciw cywilizacji chrześcijańskiej i ludzkiej, swymi słowami i czynami zaświadczaają, że papieństwo, również dziś, nie tylko nie zaprzestało bronić świętej wiary religii chrześcijańskiej, lecz także częściej i z większą siłą przekonywania niż jakaś inna władza publiczna nie przestaje przestrzegać przed ogromnym niebezpieczeństwem ze strony komunistów.

Niemniej chociaż tyle już udzieliliśmy ojcowskich zachęt, które wy, Czcigodni Bracia, dokładnie wyjaśniliście w wielu kierowanych do wiernych listach pasterskich, również pisanych wspólnie, to jednak zagrożenie ze strony komunizmu, propagowanego przez zwodzicieli, każdego dnia staje się coraz większe. Dlatego też uważamy za swój obowiązek jeszcze raz zabrać głos. Zabieramy głos w dokumencie większej rangi, tak jak jest to w zwyczaju Stolicy Apostolskiej, nauczycielki prawdy, i tym chętniej, iż oczekuje tego cały świat katolicki. Ufamy też, że nasz głos pobudzi tych wszystkich, którzy mając umysł wolny od uprzedzeń, szczerze szukają dobra społeczności ludzkiej. Ufność tę wzmacnia to, że widzimy, jak nasze obawy wyrażone w tych ostrzeżeniach niestety potwierdzają się. Poznajemy to po owocach, które przynoszą wywrotowe poglądy. Poglądy te albo już się rozprzestrzeniły tam, gdzie rządzą

⁵ 18 grudnia 1924: A.S.S., vol. XVI, s. 494, 495.

⁶ 3 maja 1928: A.S.S., vol. XX, s. 165-178.

⁷ 15 maja 1931: A.A.S., vol. XXIII, s. 177-228.

⁸ 3 maja 1932: A.A.S., vol. XXIV, s. 177-194.

⁹ 29 września 1932: A.A.S., vol. XXIV, s. 321-332.

¹⁰ 3 czerwca 1933: A.A.S., vol. XXV, s. 261-274.

komuniści, albo też zagrażają innym narodom, wolnym jeszcze od ich panowania.

Chcemy zatem jeszcze raz krótko opisać poglądy oraz zasady *komunistów*, przede wszystkim tak, jak zostały one wyrażone przez *bolszewików*. Tym pełnym fałszu poglądom i zasadom chcemy przeciwstawić jasną naukę Kościoła. Ponownie też pragniemy zachęcić wszystkich do podjęcia tej walki, dzięki której cywilizacja chrześcijańska nie tylko sama zostanie zachowana od zniszczenia, ale także pozwoli na coraz szybszy, nieustanny wzrost całej ludzkości. Tylko bowiem w cywilizacji chrześcijańskiej może rozwijać się cywilizacja prawdziwie ludzka.

II

Doktryna głoszona dziś przez *komunistów* w większym stopniu niż podobne pomysły z wcześniejszych epok zawiera zafałszowaną ideę wyzwolenia uciśnionych. Ten fałszywy ideał sprawiedliwości, równości i braterstwa w pracy otacza całą teorię i praktykę komunistów aurą pozornej mistyki. W efekcie masy zwiedzone fałszywymi obietnicami łatwo się rozpalają, zupełnie jakby trawiło je jętrzące się zakażenie. Masy ulegają tym fałszywym obietnicom w naszych czasach tym łatwiej, że przez nierówny podział dóbr wielu ludzi doznaje niezwyklej wprost nędzy. Komuniści przedstawiają ten ideał z wielką dumą, ponieważ ich zdaniem wynika z niego postęp w sprawach ekonomicznych. Jeśli gdzieś taki postęp następuje, to bez wątpienia wynika to z innych przyczyn, takich jak intensywna produkcja w regionach, które były wcześniej pozbawione przemysłu, nieograniczone wyzyskiwanie zasobów naturalnych, wydobywanych z żądzy zysku i bez zachowania względu na człowieka oraz z tego, że robotnicy za małą zapłatę zmuszani są w sposób twardy i okrutny do wykonywania najcięższych prac.

Rozwiązania, które *komuniści* głoszą, przedstawiane w podstępnej i nęcącej postaci, w rzeczywistości wynikają z zasad *materializmu* „dialektycznego” i „historycznego” (jak zwykli go oni określać) sformułowanych przez Karola Marksa. Bolszewicy wyznawcy tej teorii uważają, że jako jedyni mają prawo ją interpretować. Zgodnie z tą doktryną istnieje tylko jeden byt, mianowicie materia podlegająca działaniu ślepych i ukrytych sił.

Z niej poprzez przemiany powstaje drzewo, zwierzę, człowiek. Społeczność ludzka to nic innego jak tylko właśnie postać lub kształt materii, która ewoluuje we wspomniany wyżej sposób, zmierzając z nieuchronną koniecznością w wiecznej walce sił do najwyższego szczytu tego procesu, to jest do społeczeństwa pozbawionego klas społecznych. Oczywiście tego rodzaju pogląd wyklucza wszelką naukę o wiecznym Bogu. Jasne jest też, że nie ma tu żadnej różnicy między duchem a materią, między duszą a ciałem: dusza nie trwa dalej po śmierci, nie ma też oczekiwania na inne życie. Ponadto *komuniści* dialektykę, rozumianą na sposób materialistyczny, łączą ze wspomnianą walką, która doprowadzi naturę rzeczy do najwyższego stopnia. Sądzą też, że ludzie są w stanie przyspieszyć rozstrzygnięcie tego zmagania. Dlatego też różnice, jakie powstają pomiędzy różnymi klasami społecznymi, *komuniści* jeszcze wyostrzają. W efekcie walka klas, pełna przecież nieszczęśnej zazdrości i zniszczenia, zaczyna wydawać im się świętą walką. Z tego też powodu *komuniści* uważają, że należy zniszczyć wszelkie przeszkody stojące im na drodze, ponieważ są one zarazem przeszkodami na drodze koniecznego postępu.

Komuniści odbierają także człowiekowi jego wolność, która jest zasadą życia duchowego. Ponadto odzierają osobę ludzką z jej godności oraz usuwają autorytet w dziedzinie postępowania, który umożliwił walkę z rozwijającymi się skrycie wadami. Według tej ideologii osoba ludzka nie jest niczym więcej niż trybikiem w maszynie wszechświata. Dlatego też w doktrynie *komunistów* prawa wynikające z natury zostały zanegowane w odniesieniu do jednostek, a przeniesione na całą społeczność. Jeśli idzie o relacje między członkami tej społeczności, to skoro *komuniści* głoszą całkowitą równość, to muszą zanegować każdą władzę i autorytet, zarówno te pochodzące od Boga, jak i władzę oraz autorytet rodziców. A to dlatego, że, jak twierdzą, cokolwiek wiąże się z władzą i posłuszeństwem, to pochodzi ze społeczeństwa jako swego pierwszego i jedyne źródła. Podobnie też ich zdaniem żaden człowiek nie ma prawa posiadania dóbr lub środków ich produkcji. Skoro bowiem prawo pozwoli na posiadanie środków produkcji, to nieuchronnie doprowadzi to do powstania relacji podległości między ludźmi. Z tego powodu *komuniści* uważają, że

trzeba zupełnie znieść wszelkie prawo prywatnej własności jako główne źródło ucisku ekonomicznego.

Ponadto doktryna ta, ponieważ odrzuca i zaprzecza wszystkim najważniejszym obowiązkom życia ludzkiego, to w efekcie również małżeństwo i rodzinę traktuje tylko jako instytucje cywilne i sztuczne, które powstały z jakichś powodów ekonomicznych. Dlatego też komunizm odrzuca związki małżeńskie, związane więzami prawnymi i moralnymi, które nie zależą ani od jednostek, ani od społeczności, i odrzuca ich nierozzerwalne trwanie. Zdaniem *komunistów* kobieta nie jest związana w żaden szczególnie sposób ze swoją rodziną czy domem. Ponieważ głoszą zupełne uwolnienie kobiety spod opieki męża, tak samo odrywają ją od życia rodzinnego i wychowania dzieci, aby zmusić do udziału w działalności publicznej i procesie produkcji, na wzór mężczyzny. Troskę o rodzinę kobiety i jej potomstwo przenoszą na społeczność obywatelską¹¹. Podobnie też pozbawia się rodziców władzy wychowania potomstwa, którą jako przynależną jedynie społeczności rodzice mogą wykonywać tylko w jej imieniu i na mocy upoważnienia przez nią. Czym stanie się społeczność ludzka oparta na takich podstawach wynikających z *materializmu*? Z pewnością społeczeństwo takie będzie istnieć tylko z powodów ekonomicznych i będzie miało tylko to jedno zadanie: wspólne wytwarzanie dóbr. Jeden też będzie cel tej produkcji: czerpanie z bogactw ziemi niby w raju, w którym każdy „wykonywałby pracę na miarę swoich sił, korzystając z owoców na miarę swoich potrzeb”.

Trzeba również zauważyć, że *komuniści* przyznają społeczeństwu prawo, a nawet nieograniczoną swobodę kierowania poszczególnych obywateli do wspólnej pracy bez wzięcia pod uwagę dobra każdego z nich, a nawet wbrew ich woli i pod przymusem. W społeczności kierowanej przez komunistów zarówno porządek obyczajów, jak i porządek prawny pochodzą wyłącznie z jednego źródła, jakim są racje ekonomiczne danego czasu, które z definicji są ziemskie, płynne i zmienne. Mówiąc krótko, komuniści zamierzają, opierając się tylko na naturze, stworzyć nowy ład, nową cywilizację i zapoczątkować nową epokę; chcą stworzyć „społeczność ludzką, która z ziemi wyruguje Boga”.

Gdy zaś ludzie posiadą wszystkie cnoty potrzebne do zbudowania tego rodzaju społeczności i pojawi się owo wymarzone

¹¹ Por. encyklika *Casti connubii*, 31 grudnia 1930 (A.A.S., vol. XXII, s. 567).

społeczeństwo bez klas, wówczas państwo, które obecnie istnieje jedynie po to, by bogaci panowali nad proletariuszami, z konieczności zginie i przeminie. Nim jednak zostanie osiągnięty ten szczęśliwy stan, *komuniści* wykorzystują władzę publiczną jako najskuteczniejsze narzędzie do osiągnięcia zamierzonego przez siebie celu.

Oto, Bracia Czcigodni, ta nauka, którą *komuniści bolszewicy* oraz ateistyczni głoszą ludziom jako zbawcze orędzie wyzwolenia – orędzie pełne błędów i sztuczek, które sprzeciwia się zarówno prawdom objawionym przez Boga, jak i prawdom rozumu; które niszczy podstawy społeczności obywatelskiej i wywraca porządek społeczny; które zaprzecza prawom, godności i wolności osoby ludzkiej.

Jakże się to stało, że taka nauka, która nie może wytrzymać krytyki zarówno ze strony profesjonalnej nauki, jak i zdrowego rozsądku, mogła tak szybko zyskać taką popularność na całym świecie? Łatwo to pojąć, jeśli zauważymy, że naprawdę nieliczni głębiej zrozumieli, czego chcą i dokąd rzeczywiście zmierzają *komuniści*, natomiast wielu ludzi, przeciwnie, zwiedzionych podstępными obietnicami, łatwo im uległo. Komuniści posługują się kłamstwem, mówiąc, że chcą tylko zmienić na lepsze los mas robotniczych, we właściwy sposób naprawić błędy w zarządzaniu tych, których nazywają liberałami, oraz wprowadzić równy podział dóbr. Każdy zgodzi się, że wszystko to ma swe słuszne uzasadnienie. Jednak komuniści, wykorzystując okoliczność powszechnego ucisku ekonomicznego, pozyskują do swoich partii także tych ludzi, którzy nie zgadzają się ze stanowiskiem *materializmu* i nie akceptują zbrodniczych knozań tak częstych w kręgach komunistów. W każdym błędzie jest jakiś ślad prawdy, a podobnie jest i w tym wypadku. Dlatego też komuniści mogą ten pozór prawdy zręcznie eksponować, a jednocześnie ukrywać jej wstrętne i nieludzkie zniekształcenie zawarte w swoich poglądach. Z tego też powodu także ludzie wykształceni dają się oszukać i często tak się zapalają do tych poglądów, że stają niczym Apostołowie i propagują te błędy zwłaszcza wśród ludzi młodych, jeszcze łatwiej dających się zwieść. Oprócz tego wyznawcy *komunizmu* potrafią czerpać korzyści z nieprzyjaźni między narodami, z nieporozumień i wojen między państwami o różnych ustrojach,

a także z tego zamieszania, które szerzy się na polu nauki, która ignoruje fakt istnienia Boga i permanentnie przekracza swoje kompetencje.

Aby więc łatwiej pojąć, w jaki sposób mogło dojść do tego, że tyłu robotników bez żadnego wahania zaakceptowało doktrynę komunistyczną, trzeba przypomnieć, że zostali do tego doprowadzeni przez pożałowania godne zaniedbanie spraw religijnych wynikające z wyobrażenia o ekonomii żywionego przez *Liberatów* i ich sposobu postępowania. Jakże często praca na zmiany nie pozwalała na obchodzenie dnia świątecznego, nie troszczono się o budowanie świątyń w pobliżu fabryk, nie ułatwiano pracy księżom. Więcej nawet, instytucje, jak go określają, *laicyzmu* nie tylko nie zostały zakazane, lecz rozwijają się z dnia na dzień. Teraz to wszystko wydaje owoce, przed którymi ostrzegali nieraz Nasi Poprzednicy i My sami. Skąd więc teraz to zdziwienie, że tak liczne masy, które odrzuciły nakazy życia chrześcijańskiego, zostały ogarnięte przez potop *komunizmu* i już prawie w nim toną?

To dlatego kłamstwa *komunizmu* szerzą się tak szybko. Rozchodzą się błyskawicznie we wszystkich krajach, mniejszych i większych, zarówno rozwiniętych, jak i nierozwiniętych, w najdalszych nawet częściach świata. Towarzyszy temu zdumiewający wysiłek rozpowszechnienia i propagandy, jakiego chyba nie zna historia ludzkości. To upowszechnianie, pochodzące z jednego źródła, jest przebiegle dostosowane do warunków poszczególnych narodów, wykorzystuje potężne środki, niezliczone stowarzyszenia, częste zjazdy międzynarodowe, ma do dyspozycji liczne i odpowiednie kadry. Propaganda komunistyczna korzysta z czasopism i ulotek, filmów, przedstawień teatralnych i audycji radiowych. Tak samo przenika krok po kroku przez różne szkoły i uniwersytety, przez szacowniejsze stany społeczne i niczym płynny jad zakaża umysły oraz dusze.

Innym istotnym wsparciem, dzięki któremu szerzy się doktryna *komunizmu*, jest bez wątpienia zmowa milczenia dużej części prasy wydawanej na całym świecie i przeciwnej nauczaniu katolickiemu. Mówimy o zмовie, ponieważ trudno inaczej zrozumieć, czemu tego rodzaju publicyści, którzy łatwo chwytają się spraw nawet mniejszej wagi i rozprawiają o nich, tak długo milczą w sprawie wielkich zbrodni, jakie miały miejsce w Rosji, Meksyku, a następ-

nie w znacznej części Hiszpanii. Tak samo niewiele mają oni do powiedzenia, mimo wagi problemu, o partii komunistycznej kierowanej z Moskwy i rozszerzającej swoje wpływy po całym świecie za pomocą rozmaitych stowarzyszeń. Milczenie to wynika w znacznym stopniu z powodów politycznych niemających nic wspólnego z roztropnością obywatelską oraz z tego, że różne ukryte siły wspierają tę postawę. Są to te same siły, które od dawna zamierzają obalić ład państw chrześcijańskich.

Tymczasem ze smutkiem oglądamy owoce tej pełnej zapału propagandy. Wszędzie tam, gdzie *komuniści* mogli umocnić się i przejąć władzę – a ze szczególną miłością ojcowską myślimy tu o ludach Rosji i Meksyku – tam też, jak się do tego otwarcie przyznają, starają się wyrwać z korzeniami religię chrześcijańską i podstawy cywilizacji ludzkiej z dusz ludzi, a przede wszystkim sprawić, aby młodzi całkowicie zapomnieli o tych sprawach. Biskupi i księża zostali w tych krajach wygnani, zesłani do kopalń, rozstrzelani albo w nieludzki sposób zamordowani. Świeccy podejrzani o to, że bronią spraw świętych, byli prześladowani, traktowani z nienawiścią, wleczeni przed sądy i do więzień.

Również w krajach, w których – tak jak miało to miejsce w najdroższej nam Hiszpanii – zaraza *komunizmu* nie mogła jeszcze ujawnić wszystkich swoich nieszczęść, mimo to szalała niestety z wyjątkową wściekłością, przynosząc krwawe zbrodnie. Niejeden kościół został zbezczeszczone, niejeden klasztor spustoszone, lecz wszędzie, gdzie było możliwe, wszystkie świątynie, klasztory i wszelkie ślady religii chrześcijańskiej, nawet jeśli były skarbami sztuki i cywilizacji, zostały całkowicie zniszczone. Wściekłość *komunistów* zwróciła się przeciwko biskupom i księżom, zakonnikom i zakonnicom, a zwłaszcza przeciwko tym spośród nich, którzy zajmowali się robotnikami i ubogimi – całe tysiące osób duchownych zostały wycięte w pień. Lecz nie tylko kler stał się tam ofiarą prześladowań: również świeccy ze wszystkich stanów byli mordowani dlatego, że wyznawali wiarę chrześcijańską albo po prostu odrzucali naukę *komunistów* i ateistów. Rzezie te były dokonywane z taką nienawiścią, z tak barbarzyńską dzikością, że wydawały się czymś niemożliwym w naszych czasach. Każdego, kto patrzy na to w sposób nieuprzedzony, zarówno wśród zwykłych ludzi, jak i polityków świadomych powagi sytuacji,

każdego, powiadamy, ogarnie przerażenie, jeśli zrozumie, że to, co dziś dzieje się w Hiszpanii, może także stać się w innych krajach.

Nie wolno mówić, że tego rodzaju okrucieństwa są koniecznym skutkiem gwałtowności wydarzeń, wynikiem wyskoków odosobnionych, nieopanowanych ludzi, jakie zdarzają się podczas wszystkich zamieszek. Z pewnością tak nie jest: zbrodnie te wynikają raczej w sposób naturalny z zasad doktryny komunistycznej, która nie posiada żadnych wewnętrznych hamulców ani zabezpieczeń. Takie ograniczenia są niezbędne dla pojedynczych ludzi, jak i całych społeczności. Także przecież ludy barbarzyńskie znały zasady prawa naturalnego, wypisanego przez Boga w sercach śmiertelnych stworzeń. Tam, gdzie to święte prawo było zachowywane, tam widzimy dawne narody dochodzące do takiej świetności, która nawet dzisiaj budzi podziw, zresztą przesadny u tych, którzy niezbyt dokładnie znają historię. Gdy natomiast z umysłów ludzi usunie się poznanie Boga, to w sposób konieczny wracają oni do stanu pierwotnej dzikości i okrutnych obyczajów.

To wszystko oglądamy dziś z największym bólem. Po raz pierwszy bowiem w znanej nam historii widzimy otwarty bunt przeciw „wszystkiemu, co nazywają Bogiem”¹². Teoria *komunistów*, ze swojej istoty, zwraca się przeciw każdej religii, uważając ją za „opium dla ludu”. Instytucje i nakazy religii pouczając o życiu wiecznym po śmierci, odrywają ludzi od tego przyszłego szczęścia, które komuniści pragną osiągnąć na ziemi.

Jednak nie można bez kary odrzucić ani prawa naturalnego, ani Boga, jego Twórcy. Jak dotąd wysiłek *komunistów* nie przyniósł efektów w sprawach ekonomicznych i nie przyniesie ich też w przyszłości. Nie przeczymy wprawdzie, że spowodowany przez nich postęp przyczynił się w Rosji do wybudzenia narodu i jego instytucji z długotrwałego odrętwienia i że udało się tam poprawić poziom życia, choć często sięgano w tym celu po niesprawiedliwe środki. Wiemy jednak, także na podstawie ostatnich, niebudzących podejrzeń świadectw, że nawet w tych kwestiach, w których komuniści wiele obiecywali, niewiele zdołali zrealizować. Zamiast tego ich okrutne i budzące powszechny strach rządy zrobiły z wielu mieszkańców Rosji niewolników. Trzeba przecież pamiętać, że rządzenie wymaga zachowania ładu, który wynika z uczciwego osądu sumienia w danej

¹² 2 Tes 2, 4.

sprawie. Jednak poglądy *komunistów*, wynikające z zasad *materiaizmu*, nie są w stanie tego zagwarantować. Dlatego komunistom nie pozostaje nic innego, niż knuć okrutne i zbrodnicze spiski, takie jak w Rosji, gdzie starzy towarzysze wzajemnie się mordują. Takie środki nie mogą powstrzymać rozkładu społeczeństwa, jak i nie mogą naprawić zepsutych obyczajów.

Nie jest naszym zamiarem w taki sam sposób potępiać wszystkich mieszkańców tego państwa, których, wręcz przeciwnie, raczej obejmujemy ojcowską i gorącą miłością. Wiemy bowiem, że wielu z nich jest przygniecionych niegodziwym i niewolniczym uciskiem przez tych, których nie interesują prawdziwe korzyści tego ludu. Zdajemy sobie sprawę, że wielu Rosjan zostało zwiedzionych fałszywymi obietnicami. Odrzucamy raczej zasady twórców i zwolenników komunizmu, którzy potraktowali ten naród jako najlepszy teren, na którym mogą posiać tak długo pielęgnowane ziarna swojej nauki.

III

Po przedstawieniu błędnych, kłamliwych i prowadzących do przemocy poglądów zasad ateistycznych *bolszewików* nadszedł czas, Czcigodni Bracia, abyśmy poddali je krytyce, krótko wyjaśniając, na czym polega prawdziwa cywilizacja ludzka. O zasadach tej ostatniej poucza nas, jak zapewne wiecie, zarówno rozum, jak i objawienie Boże za pośrednictwem Kościoła.

Krytykę tę należy zacząć od przypomnienia prawdy o najwyższym istnieniu trwającym ponad wszystkimi rzeczami, jedynym i najwyższym bycie, czyli o Bogu, który jest wszechmocnym stwórcycalem całego stworzenia i dlatego zarazem najmądrzejszym i najsprawiedliwszym sędzią ludzi. Z samego faktu istnienia tego bytu, jakim jest Bóg, wynika konieczność całkowitego odrzucenia bezczelnych i kłamliwych wymysłów *komunistów*. Nie dlatego Bóg jest Bogiem, że ludzie wierzą w Niego, lecz raczej wierzą w Niego i zanoszą do Niego prośby wszyscy, którzy nie zamykają oczu umysłu na światło prawdy.

To, czego uczy nas wiara katolicka i rozum o naturze człowieka, w najważniejszych punktach przedstawiliśmy w encyklice o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży¹³. Człowiek posiada duszę niematerialną i nieśmiertelną, a jako osoba obdarzona przez

¹³ Encyklika *Divini Illius Magistri*, 31 grudnia 1929 (A.A.S., vol. XXII, 1930, s. 49-80).

najwyższego Stwórcę godnymi podziwu darami ducha i ciała może być, zgodnie z opinią starożytnych mędrców, słusznie nazwany „mikrokosmosem”, ponieważ transcenduje całą mnogość rzeczy nieożywionych. Jedynie Bóg jest ostatecznym celem człowieka nie tylko w tym życiu doczesnym, lecz także w wiecznym. Gdy przez łaskę uświęcającą człowiek zostanie powołany do godności syna Bożego w mistycznym ciełe Chrystusa, staje się obywatelem Jego królestwa. Dlatego Bóg udzielił człowiekowi rozmaitych, zróżnicowanych darów, takich jak prawo zachowania życia i ciała, prawo zdobywania rzeczy koniecznych do przetrwania, prawo do dążenia do celu ostatecznego wskazanego przez Boga na drodze i dzięki sposobom, które również On wskazał. Z tego samego powodu Bóg dał prawo zakładania społeczności, prawo posiadania własnych dóbr i czerpania z nich korzyści.

Ponadto z Bożego ustanowienia wynika związek małżeński i jego cele naturalne. Tak samo kształt wspólnego życia domowego i jego najważniejsze zadania nie wynikają z czysto ludzkiego postanowienia czy z powodów ekonomicznych, lecz z ustanowienia Stwórcy wszystkich rzeczy. Wystarczająco wyjaśniliśmy te kwestie w encyklice o świętości małżeństwa¹⁴ i wspomnianej wcześniej encyklice o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży.

Podobnie też Bóg chciał, aby człowiek, zgodnie z wymogami swojej natury, uczestniczył w życiu społecznym. Społeczność jest jego naturalną pomocą zgodnie z wolą Boskiego Stwórcy. Z pomocy tej każdy człowiek powinien korzystać, zmierzając do celu ostatecznego. Społeczność bowiem jest dla człowieka, a nie człowiek dla społeczności. Nie należy tej prawdy rozumieć jak ci, których nazywa się *Liberałami*, tzn. w duchu wyznawanej przez nich doktryny *indywidualizmu*. Liberałowie podporządkowują społeczność nieuporządkowanym pragnieniom pojedynczych ludzi. Należy tę prawdę rozumieć raczej w ten sposób, że wszyscy, którzy łączą się w uporządkowaną społeczność, dzięki wzajemnej trosce powinni dojść do prawidłowo rozumianej doczesnej pomyślności. Przez takie zrzeszenie rozkwitają i umacniają się zdolności naturalne duszy służące jej samej oraz innym ludziom. Zdolności te zmierzają poza doraźne i prywatne korzyści i dopiero dzięki społeczności obywatelskiej jaśniejają blaskiem Bożej doskonałości. Byłoby to niemożliwe, gdyby człowiek był samotny. On

¹⁴ Encyklika *Casti connubii*,
31 grudnia 1930 (A.A.S.,
vol. XXII, s. 539-592).

sam, gdy rozpozna tę Bożą doskonałość, a przyjąwszy ją, zobaczy w niej odblask Boga, uczci Go przez modlitwę i uwielbienie. Tylko bowiem człowiek, a nie społeczność ludzka, został obdarzony rozumem i wolną wolą, by móc postępować zgodnie z prawem Bożym.

Ponieważ człowiek nie może odrzucić tych obowiązków, którymi Bóg tak mocno związał go ze społecznością obywatelską, dlatego też sprawujący władzę mają prawo przymuszać do wypełnienia obowiązku, gdyby ktoś się uchylał od wypełnienia go. Zresztą z tego samego powodu społeczność nie może pozbawić swego członka praw nadanych mu przez Boga Stworzyciela (o ważniejszych spośród tych praw krótko wspomnieliśmy wyżej). Dlatego jest czymś rozumnym, że wszystkie rzeczy ziemskie istnieją ze względu na korzyść człowieka i ze względu na użytek, jaki on może z nich uczynić, o ile pamięta, że ostatecznie mają one prowadzić go do Boga. Dobrze oddają to słowa, które Apostoł Narodów skierował do Koryntian, mówiąc o staraniach, jakie czynimy, by osiągnąć zbawienie: „wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus – Boga”¹⁵. Gdy więc poglądy *komunistów* poniżają osobę ludzką do tego stopnia, że odwracają porządek zależności między ludźmi a społeczeństwem, umysł ludzki oraz objawienie Boże przeciwnie, wynoszą tę godność wysoko. Poprzednik Nasz, świętej pamięci Leon XIII, określił w osobnej encyklice¹⁶ praktyczne zasady, jakimi należy kierować się w kwestiach ekonomicznych, społecznych oraz w sprawie robotniczej, a My, także w encyklice¹⁷ o chrześcijańskim odnowieniu porządku społecznego, dostosowaliśmy te zasady do warunków i potrzeb naszych czasów. W encyklice tej, idąc za odwieczną nauką Kościoła o szczególnej wartości posiadanych dóbr (zarówno w odniesieniu do jednostek, jak i całych społeczeństw), osobno i precyzyjnie określiliśmy prawa oraz godność pracy ludzkiej. Zdefiniowaliśmy tam też wzajemne związki pomocy i wsparcia pomiędzy tymi, którzy pracę rozdzielają, a tymi, którzy ją wykonują. Podobnie też wypowiedzieliśmy się na temat zapłaty należnej robotnikom na mocy ścisłej sprawiedliwości i koniecznej do zaspokojenia potrzeb ich samych i ich rodzin.

Dowodziliśmy tam również, że społeczność ludzka tylko wtedy uniknie strasznego zniszczenia, które musi być skutkiem wpro-

¹⁵ I Kor 3, 22-23.

¹⁶ Encyklika *Rerum novarum*, 15 maja 1891 (Acta Leonis XIII, vol. II, s. 97-144).

¹⁷ Encyklika *Quadragesimo anno*, 15 maja 1931 (A.A.S., vol. XXIII, s. 177-228).

wadzenia w życie niezdolnych do kształtowania obyczajów poglądów *Liberalizmu*, gdy zasady sprawiedliwości społecznej i miłości chrześcijańskiej przenikną porządek ekonomiczny i obywatelski. Trudno przecież oczekiwać, że pomoc nadejdzie tu ze strony zbrodniczego terroru czy też od nieuporządkowanego i tyrańskiego sposobu sprawowania władzy publicznej. Przypominaliśmy także, że należy starać się o prawdziwą pomyślność ludzi poprzez dobrą współpracę stowarzyszeń, która uznaje i szanuje różne poziomy władzy społecznej. Podobnie jest czymś niezbędnym, by zrzeszenia wytwórców wiązały się ze sobą i przyjaźnie współdziałały, a w rezultacie pracowały na wspólne dobro społeczeństwa. Jest rzeczywistym i szczególnym zadaniem władzy publicznej wspieranie tego rodzaju wzajemnej współpracy wszystkich ludzi.

Dla zapewnienia porządku przez zgodną pracę wszystkich zasady doktryny katolickiej dają sprawującym władzę publiczną taką godność i powagę, jaka jest konieczna, by mogli oni z całą uwagą i czujnością egzekwować prawa Boskie i ludzkie, czego wymaga od nich zarówno Pismo Święte, jak i Ojcowie Kościoła. Trzeba również zauważyć przy okazji, że są w błędzie ci, którzy opowiadają, że prawa każdego człowieka w społeczności obywatelskiej są identyczne i nie ma w niej wynikających ze sprawiedliwości stopni władzy. Dość będzie w tej sprawie odwołać się do wspomnianej wcześniej encykliki Poprzednika Naszego, świętej pamięci Leona XIII, oraz do innych encyklik, które traktują o powadze władzy obywatelskiej¹⁸ oraz o ustroju państw chrześcijańskich¹⁹. W nich katolicy mogą znaleźć przedstawione we właściwy sposób poglądy wypracowane przez ludzki rozum oraz zmysł wiary. Dzięki tym poglądom wierni będą mogli przeciwstawić się zwodniczym i groźnym kłamstwom *komunistów*. Pozbawienie każdego człowieka jego praw, a przez to zniewolenie go, zakwestionowanie pochodzenia państwa i jego władzy z góry, haniebne wykorzystywanie władzy publicznej do zbrodni zaplanowanych w ramach powszechnego spisku – to wszystko stoi w zupełnej sprzeczności z naturalnym porządkiem obyczajów oraz wolą Boskiego Stworzyciela. Człowiek i społeczeństwo odpowiadają sobie wzajemnie, ponieważ i jedno, i drugie ma swoje źródło w odwiecznym Bogu. Zatem ani człowiek, ani społeczność ludzka nie może odrzucić tych obowiązków, które zostały im

¹⁸ Encyklika *Diuturnum illud*, 29 czerwca 1881 (Acta Leonis XIII, vol. II, s. 269-287).

¹⁹ Encyklika *Immortale Dei*, 1 listopada 1885 (Acta Leonis XIII, vol. V, s. 118-150).

wyznaczone. Jedno nie może też odrzucić ani uszczuplić praw drugiego. Sam Bóg ustanowił i określił te najważniejsze prawa ludzi oraz społeczności. Dlatego jest bez wątpienia podłą i niesprawiedliwą uzurpacją zastąpienie prawa Bożego wspierającego się na nakazach prawdy i miłości przez będące jedynie wyrazem ludzkich przekonań poglądy polityczne czy raczej rywalizujących ze sobą partii. A do tego właśnie zuchwale posuwają się komuniści.

Kościół katolicki naucza zasad, aby urzeczywistnić tę szczęśliwą zapowiedź, którą aniołowie zanieśli nad betlejemski żłóbek, ogłaszając chwałę Bogu, a pokój ludziom²⁰. Kościół pragnie osiągnąć prawdziwy pokój i prawdziwą szczęśliwość, zarówno przez doprowadzenie ludzi do życia wiecznego, jak i do pomyślności w życiu doczesnym, co może stać się udziałem tylko ludzi dobrej woli. Nauka Kościoła unika błędów oraz demagogii partii politycznych, posługujących się programami i hasłami, a jednocześnie zawsze zachowuje równowagę między prawdą i sprawiedliwością. Wymaga ich w teorii i oczekuje ich stosowania w praktyce. Uzgadnia ze sobą różne obowiązki oraz prawa i porządkuje wzajemnie w sposób godny podziwu władzę z wolnością, godność poszczególnych ludzi z powagą państwa, podobnie harmonizuje godność osoby ludzkiej z byciem poddanym i okazywaniem należnego posłuszeństwa rządzącym, którzy sprawują władzę z upoważnienia Bożego. Podobnie w doktrynie tej przedstawia się kwestia uporządkowanej miłości własnej, miłości do rodziny i ojczyzny oraz miłości do innych rodzin i innych narodów – wynikają one z Bożej miłości Ojca, od którego wszystko pochodzi i ku któremu wszystko zmierza jako ku celowi ostatecznemu. Nauka ta nie wyklucza słusznej troski o sprawy doczesne w imię starań o sprawy wieczne. Jeśli bowiem Kościół stawia dobra doczesne niżej niż wieczne, idzie w tym za zdaniem swego Nauczyciela: „Starajcie się naprzód o królestwo i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane”²¹; a więc nauka katolicka daleka jest od lekceważenia spraw ludzkich i sprzeciwiania się rozwojowi społecznemu i gospodarczemu. Nawet przeciwnie: sprzyja mu i wspiera go zdrowym osądem oraz gwarantuje mu rosnącą skuteczność. Kościół bowiem, chociaż w sprawach praktyki społecznej i ekonomii nigdy nie zaproponuje określonego porządku

²⁰ Łk 2, 14.

²¹ Mt 6, 33.

oraz linii działań politycznych, ponieważ nie jest to jego misją, to jednak wskazuje główne zarysy i zasady takiego porządku. Jeśli będą one stosowane na różne sposoby, odpowiednio do wymagań czasu, miejsc i narodów, będą stanowić niezawodny drogowskaz na drodze rozwoju cywilizacji w kierunku wyższego i szczęśliwszego stanu.

Tylko ci, którzy rzeczywiście zrozumieli tę naukę, uznają jej najwyższą mądrość i dostrzegają płynące z niej największe korzyści. Zasłużeni i wybitni politycy, doświadczeni w kierowaniu państwami, stwierdzili, że nie można podać niczego mądrzejszego, co dotyczyłoby spraw ekonomicznych, niż zasady nauki przedstawionej w encyklice *Rerum novarum* i *Quadragesimo anno*. Również w tych krajach, w których mieszkają niekatolicy lub w ogóle niechrześcijanie, wielu ludzi dostrzega, jak bardzo zasady Kościoła mogą przysłużyć się społeczeństwu. I tak kilka miesięcy temu wybitny mąż stanu z Dalekiego Wschodu, zaangażowany w sprawy polityczne, a niewyznający religii chrześcijańskiej, nie zawahał się stwierdzić, iż Kościół przez swoją naukę o pokoju i braterstwie w najwyższym stopniu może przysłużyć się dla sprawy zapewnienia i wzmocnienia pokoju między narodami. Sami też *komuniści* – co wiemy z potwierdzonych informacji, które zewsząd spływają do centrum świata katolickiego – jeśli ich obyczaje nie uległy jeszcze najgorszemu zepsuciu, gdy zostaje im przedstawiona nauka społeczna Kościoła, uznają ją za znacznie przewyższającą twierdzenia ich własnych nauczycieli. Tylko bowiem ci, którzy działają z zawiścią i są zaślepieni żądzami, zamykają oczy na światło prawdy i uparcie mu się sprzeciwiają.

Nieprzyjaciele Kościoła, chociaż muszą uznać, że jego zasady przewyższają mądrością ich nauki, to przecież zarzucają Kościołowi nieżyctwo jego doktryny i poszukują rozwiązań na innej drodze. Zarzut ten jest fałszywy i niesprawiedliwy, o czym świadczy cała historia chrześcijaństwa. Przypomnijmy sobie krótko jej punkty zwrotne. To głosiciele Ewangelii przynieśli wieść o prawdziwym braterstwie wszystkich ludzi niezależnie od ich pochodzenia czy majątku – nowinę o braterstwie nieznanym w dawnych wiekach w tak radykalnej i doskonałej formie. To ta wieść bez wątpienia w największym stopniu przyczyniła się do zniesienia niewolnictwa. Rzymska kobieta objęła ramieniem swoją służącą

niczym siostrę nie dzięki okrutnej rewolucji, ale dzięki oddziaływaniu tej nauki.

Praca ludzka zyskała prawdziwą godność dzięki doktrynie mówiącej, że Syn Boży stał się człowiekiem z miłości do nas – stał się synem robotnika, któremu też oddajemy cześć. W czasach Apostołów praca ludzka była w pogardzie. Sam Cyceron, chociaż roztropniejszy od innych i dość wyważony, wypowiadając powszechną w jego czasach opinię, nie wahał się użyć słów, których wstydziliby się każdy znający naukę społeczną: „Wszyscy rzemieślnicy zajmują się podłymi sprawami, rzemiosło bowiem nie może mieć w sobie nic szlachetnego”²².

²² Marek Tulisiz Cyceron,
De officiis, t. 1, rozdz. 42.

Opierając się na zasadach ewangelicznych, Kościół odnowił społeczeństwo. Pod wpływem oddziaływania chrześcijaństwa zrodziły się zdumiewające instytucje miłości, rozmaite zrzeszenia rzemieślników, które zwolennicy *Liberalizmu* z ubiegłego stulecia mieli w pogardzie jako wymyślone w średniowieczu. Dzisiaj budzą one jednak podziw, a po doświadczeniach ostatniego czasu odradzają się w wielu. A chociaż opór wielu ludzi staje na drodze działaniom Kościoła mającym na celu zbawienie ludzi, to jednak Kościół również dziś nie przestaje upominać błądzących. Wystarczy tylko przypomnieć, z jakim męstwem i stałością Poprzednik Nasz Leon XIII upominał się o prawa do zrzeszenia się robotników, których odmawiali im *Liberałowie* zdobywający coraz większe wpływy w zamożniejszych krajach. Ta moc nauki chrześcijańskiej także dzisiaj jest większa, niż się to niektórym wydaje – bo przecież to myśl kształtuje rzeczywistość, choć nie wszyscy to dostrzegają.

Bez wahania można więc powiedzieć, że Kościół, tak jak jego Boski Twórca, „dobrze czyni” także w naszym czasie. Błędy *socjalistów* i *komunistów* nie szerzyłyby się tak bardzo, gdyby rządzący narodami nie wypierali się nauki Kościoła i nie ignorowali jego macierzyńskiej zachęty. Działają oni według zasad i reguł *Liberalizmu* i *Laicyzmu* – według tego rodzaju hasła i kłamstw, które na pierwszy rzut oka zdają się mieć wielką skuteczność. Z czasem jednak widać, że rządzenie narodami za pomocą tych kłamstw obraca się przeciwko rządzącym. Wszystko bowiem, co nie jest zbudowane na tym kamieniu węgielnym, którym jest Chrystus, z konieczności musi się rozpaść.

IV

Taka jest, Czcigodni Bracia, nauka Kościoła, która jako jedyna przynosi prawdziwe światło we wszystkich sprawach, w tym także w sprawach społecznych, gdzie dostarcza nam argumentów przeciwko poglądom *komunistów*. Rzecz polega teraz na tym, aby naukę tę wprowadzić w życie, zgodnie z zachętą św. Jakuba Apostoła: „Wprowadzajcie zaś słowo w czyn, a nie bądźcie tylko słuchaczami oszukującymi samych siebie”²³. Musimy zastosować odpowiednie środki pozwalające skutecznie przeciwstawić się nadciągającemu przewrotowi. Mamy mocną nadzieję, że ów płomień, który synowie ciemności rozpalają nieustannie, by szerzyć błędy swojego ateistycznego *materializmu*, pobudzi synów światłości nie tylko do podobnego, lecz do jeszcze gorliwszego wysiłku dla czci Bożej.

Co musimy robić, jakich środków użyć, aby obronić Chrystusa i cywilizację chrześcijańską przed takim podstępnyim nieprzyjacielem? Tak jak głowa rodziny ze swymi dziećmi w domu, tak podobnie i My pragniemy z wami w zaufaniu zastanowić się, co robić, by sprostać wyzwaniom, jakie stawia przed synami Kościoła wielkie niebezpieczeństwo naszych czasów. Te Nasze ojcowskie napomnienia pragniemy skierować również do synów, którzy porzucili dom ojcowski.

Tak jak w czasie wszystkich gwałtownych przemian, tak i teraz podstawową zasadą powinno być szczerze odnowienie życia osobistego i publicznego zgodnie z regułami Ewangelii. Ci, którzy chlubią się przynależnością do Owczarni Chrystusowej, niech rzeczywiście będą niczym sól ziemi i zachowują społeczność ludzką nieskażoną przez zepsute obyczaje.

Nieustannie przeto z serca dziękujemy Ojcu światłości, od którego pochodzi „każde dobro, jakie otrzymujemy, i wszelki dar doskonały”²⁴, że z radością obserwujemy oznaki tego odnowienia, nie tylko u pojedynczych mężczyzn i kobiet, którzy w naszych czasach osiągnęli wyżyny świętości, ale i u wielu ludzi zmierzających wielkodusznie do owego wspaniałego celu. Następuje wzrost prawdziwej pobożności i przenika on całe życie wszystkich klas, także najbardziej wykształconych. Poruszyliśmy tę sprawę w Liście Apostolskim *In multis solaciis* z dnia 28 października poprzedniego roku, wydanym z okazji odnowienia Papieskiej Akademii Nauk²⁵.

²³ Jk 1, 22.

²⁴ Jk 1, 17.

²⁵ A.A.S., vol. XXVIII, 1936, s. 421-424.

Jednakże wiele jeszcze trzeba zrobić na tej drodze duchowego odnowienia. Bardzo wielu ludzi, także w krajach katolickich, można nazwać katolikami tylko z nazwy. Liczni wierni chlubią się swoją wiarą, choć wypełniają mniej albo bardziej tylko podstawowe wymagania, nie troszcząc się o wzrost każdego dnia. Nie starają się również, by mocno i prawdziwie przylgnąć do wiary. Mniej zabiegają o to, by zewnętrznemu wyrazowi religii odpowiadał wewnętrzny blask prawego i czystego sumienia, tego sumienia, które wszystkie sprawy ocenia z perspektywy Bożej. Wiemy przecież, jak bardzo taką próżną i fałszywą pozę karci nasz Boski Zbawiciel, który polecił, aby wszyscy czcili Ojca „w duchu i prawdzie”²⁶. Kto do nakazów wiary, którą przyjął, nie dostosuje swego życia, nie będzie długo bezpieczny; ściągnie sam na siebie zniszczenie, a także wystawi dobre imię chrześcijan na pośmiewisko.

²⁶ J 4, 23.

Dlatego też, Czcigodni Bracia, pragniemy szczególnie zwrócić uwagę na dwa nakazy Pańskie, które są bardzo istotne w dzisiejszych czasach: chodzi o nakaz oderwania duszy od spraw ziemskich oraz wezwanie do posłuszeństwa przykazaniu miłości. „Błogosławieni ubodzy w duchu” – to pierwsze słowa, które wypowiedział Boski Nauczyciel, gdy przemówił do uczniów na górze²⁷. Od tego trzeba zaczynać nauczanie w naszych czasach, gdy *materializm* z taką siłą pożąda dóbr i rozkoszy doczesnych. Wszyscy chrześcijanie, czy to bogaci, czy to ubodzy, niech mają oczy zawsze zwrócone ku niebu, pamiętając o tej uwadze: „Nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy tego, które ma przyjść”²⁸. Ci, którzy opływają w bogactwa, niech nie szukają w nich swego szczęścia ani też nie dążą do ich dalszego zdobywania, ale niech uznają siebie za zarządców, którzy zdadzą rachunek z gospodarowania majątkiem przed Bogiem najwyższym. Niech używają bogactwa jako narzędzia otrzymanego od Boga, dzięki któremu mają wydać owoce cnoty. Niech nie unikają udzielania pomocy ubogim z tego, co mają w obfitości, zgodnie z nakazem Ewangelii²⁹. Jeśli tak nie uczynią, będzie można o nich i ich bogactwach powiedzieć za św. Jakubem Apostołem: „A teraz wy, bogacze, zapłaczcie wśród narzekania na utrapienia, jakie was czekają. Bogactwo wasze zbutwiało, szaty wasze stały się żerem dla moli, złoto wasze i srebro zardzewiało, a rdza ich będzie świadectwem przeciw wam i toczyć

²⁷ Mt 5, 3.

²⁸ Hbr 13, 14.

²⁹ Łk 11, 41.

będzie ciała wasze niby ogień. Zebraliście w dniach ostatecznych skarby”³⁰.

³⁰ Jk 5, 1-3.

Lecz również ci, którzy mają mniejszy majątek i próbują zabezpieczyć swój byt przez zapewnienie rzeczy koniecznych, a korzystają przy tym z prawa sprawiedliwości i miłości, powinni również być „ubodzy w duchu”³¹, starając się o wiele dóbr wyższych niż tylko dobra ziemskie. Niech przede wszystkim pamiętają o tym, że nigdy ludzkość nie osiągnie stanu, w którym nędza, boleści i choroby zostaną usunięte z tego życia. Dotykają one także tych, którzy wydają się wieść szczęśliwsze życie. Wszyscy potrzebują więc cnoty cierpliwości, owej cierpliwości chrześcijańskiej, która ducha trzyma prosto, ufne go w szczęście wieczne i obietnicę wieczną: „Trwajcie więc cierpliwie, bracia” – że zacytujemy znów słowa św. Jakuba Apostoła – „aż do przyjścia Pana. Oto rolnik czeka wytrwale na cenny plon ziemi, dopóki nie spadnie deszcz wczesny i późny. Tak i wy bądźcie cierpliwi i umacniajcie serca wasze, bo przyjście Pana jest już bliskie”³². Tylko tak wypełni się niosąca pociechę obietnica Jezusa Chrystusa: „Błogosławieni ubodzy”. Jest ona zupełnie inna niż obietnica składana przez *komunistów*, która daje fałszywą pociechę. Obietnica Jezusa Chrystusa jest słowem życia wiecznego i zawiera pełną prawdę o rzeczach, które, choć tutaj zakryte, staną się jawne w wiecznej szczęśliwości. Wielu ubogich ufających tym słowom i oczekujących królestwa niebieskiego, które Ewangelia nazywa ich dziedzictwem („błogosławieni ubodzy, bo wasze jest królestwo Boże”³³), cieszy się tym szczęściem, którego nie może osiągnąć tylu bogatych, obciążonych swoimi bogactwami i wciąż płonących żądzą ich pomnożenia.

³¹ Mt 5, 3.

³² Jk 5, 7-8.

³³ Łk 6, 20.

Większe znaczenie dla pokonania zła dzisiejszych czasów ma drugie przykazanie, przykazanie miłości, które zmierza wprost do osiągnięcia ewangelicznego celu. Mówimy tu o owej miłości chrześcijańskiej, „cierpliwej i łaskawej”³⁴, która odrzuca od siebie wszelką pychę i każdą taką „opiekę”, którą jest w rzeczywistości upokorzeniem bliźniego. Mówimy o tej miłości, która od początku chrześcijaństwa zyskała dla Chrystusa wszystkich najuboższych i cierpiących niewolę. Dlatego dziękujemy wszystkim ludziom oddanym dziełom dobroczynności, w towarzystwach św. Wincentego albo w instytucjach utworzonych w ostatnim czasie. Instytucje te, okazując miłosierdzie ciałom i duszom, starają się wyjść

³⁴ I Kor 13, 4.

naprzeciw wszystkim potrzebom społecznym. W im większym stopniu rzesza robotników i potrzebujących dozna troski i miłości pochodzącej od Jezusa Chrystusa, wrażliwej na ich potrzeby, tym bardziej odrzuci kłamstwo, zgodnie z którym Kościół stracił swą wiarygodność i sprzyja wyzyskiwaczom mas.

Nie możemy milczeć, gdy widzimy wielką rzeszę potrzebujących, którzy z różnych, niezależnych od siebie przyczyn doznają niedostatku, a jednocześnie widzimy też ludzi, którzy bez żadnego umiarkowania, pod wpływem żądz wydają wielkie sumy na rzeczy zupełnie niepotrzebne. Wyznajemy z wielkim bólem, że nie wszyscy przestrzegają zasad sprawiedliwości ani nie rozumieją, jak należy zachowywać w praktyce codziennego życia przykazanie miłości chrześcijańskiej.

Dlatego trzeba, Czcigodni Bracia, to Boże przykazanie miłości wyjaśniać nieustannie i coraz lepiej. Musi ono stać się niczym sztandar podany nam przez Jezusa Chrystusa, aby rozpoznali się pod nim Jego prawdziwi uczniowie. Jest to przykazanie, które poucza nas, abyśmy dostrzegli Boskiego Zbawiciela w każdym cierpiącym człowieku. Nakazuje nam ono kochać wszystkich ludzi jak braci taką miłością, jaką nas ogarnął nasz Odkupiciel, to znaczy do utraty tego, co posiadamy, a jeśli trzeba, utraty i samego życia. Często powtarzamy sobie to zdanie, pełne zarówno pociechy, jak i groźby, które wypowie Najwyższy Sędzia w dniu sądu: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mojego (...). Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić (...). Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili”³⁵, a zaraz potem: „Idźcie precz ode Mnie, przekłęci, w ogień wieczny (...). Bo byłem głodny, a nie daliście Mi jeść, byłem spragniony, a nie daliście Mi pić (...). Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili”³⁶.

Powrót do życia skromnego, porzucenie żądz, które tak obficie wpływają z wad i pożądlivosti, oraz zapomnienie o samym sobie z miłości do bliźnich – to wszystko jest konieczne do osiągnięcia życia wiecznego oraz do skutecznej pomocy potrzebującym tu na ziemi. Moc Boża, która ma zdolność odnowienia ludzi, zawiera się w „przykazaniu nowym”³⁷ miłości chrześcijańskiej. Wierne prze-

³⁵ Mt 25, 34-40.

³⁶ Mt 25, 41-45.

³⁷ J 13, 34.

strzeżenie tego przykazania jest źródłem wewnętrznego pokoju duszy, którego ten świat nie zna, a zarazem najlepszym środkiem na obecne w tym świecie zło.

Tak rozumiana miłość nie może osiągnąć swego celu bez wsparcia się na zasadach sprawiedliwości. Mówi o tym Apostoł: „Kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił Prawo”, co wyjaśnia w ten sposób: „Albowiem przykazania: Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie pożądaj i wszystkie inne – streszczają się w tym nakazie: Miłuj bliźniego swego jak siebie samego!”³⁸. Jeśli zatem, według Apostoła, wszystkie obowiązki, również te nakazane przez prawo, abyśmy nie zabijali, nie kradli, sprawdzają się do jednego przykazania prawdziwej miłości, to miłość, która pozbawia robotnika należnej mu zapłaty, nie jest miłością, lecz pustą nazwą i pozorem miłości. Równie złe jest wypłacanie robotnikowi słusznie mu należnego wynagrodzenia niczym jałmużny. Podobnie też niewielkie dzieła miłosierdzia nie mogą być wymówką, aby nie wypełniać zobowiązań związanych ze sprawiedliwością. Zarówno miłość, jak i sprawiedliwość nakładają na nas swoje zobowiązania, które często, choć nie z tych samych powodów w przypadku miłości i sprawiedliwości, polegają na tym samym. Robotnicy, domagając się uszanowania swojej godności, rozsądnie i słusznie oczekują uszanowania swej pracy przez przełożonych.

Dlatego też w szczególny sposób przypominamy wam, chrześcijańscy przedsiębiorcy i właściciele: wasze zadanie jest często tak trudne z powodu odziedziczonego spadku błędów. Wynikają one z niesprawiedliwego systemu ekonomicznego, który przez całe wieki pracował na dzisiejszy upadek. Pamiętajcie o waszych obowiązkach, które powinniście wykonać. Trzeba powiedzieć z bólem, lecz zgodnie z prawdą, że sposób postępowania niektórych katolików w znacznym stopniu przyczynił się do tego, że rzesze robotników utraciły zaufanie do religii Jezusa Chrystusa. Katolicy ci nie chcieli uznać praw wynikających z miłości chrześcijańskiej, które należą się robotnikom, a które Kościół jasno i wyraźnie uznaje. Co zaś sądzić o sposobie postępowania tych, którzy nie pozwolili na odczytanie w swoich kościołach encykliki *Quadragesimo anno*? Co sądzić o rządzących, którzy aż dotąd przeciwni są popieranym przez Nas samych związkom robotniczym?

³⁸ Rz 13, 8, 9.

Czyż nie trzeba ubolewać, że prawo posiadania, potwierdzone przez Kościół, jest używane tak, że robotników pozbawia się zapłaty i praw społecznych?

Oprócz bowiem sprawiedliwości nazywanej wymienną trzeba też przestrzegać sprawiedliwości społecznej, stawia wymagania zarówno robotnikom, jak i pracodawcom. Sprawiedliwość społeczna wymaga od każdego tego, co jest konieczne dla dobra wspólnego. Tak jak w przypadku kształtowania się żywego ciała, nie przebiegnie ono pomyślnie, jeśli nie zapewni się każdemu poszczególnemu członkowi wszystkich rzeczy koniecznych, tak również w przypadku powstawania społeczności nie rozwinie się ona pomyślnie, jeśli poszczególni jej członkowie, to znaczy ludzie obdarzeni godnością, nie otrzymają wszystkiego, co niezbędne do wykonania swojego zdania. Zastosowanie zasady sprawiedliwości społecznej gwarantuje obfite owoce działalności gospodarczej. Dojrzewając w pokoju, będą one znakiem mocy i trwałości cywilizacji, która je wydała. Podobnie przecież zdrowie ciała ludzkiego poznaje się z jego niezakłóconego, doskonałego i owocnego funkcjonowania.

Nie ma sprawiedliwości społecznej, jeśli sami robotnicy nie otrzymują zapłaty, która pozwoli im i ich rodzinom na prowadzenie bezpiecznego życia; jeśli nie mają oni możliwości zgromadzenia niewielkiego majątku, a całe ich masy żyją w tak częstej dziś biedzie. Nie zmieni się to, dopóki nie obmyśli się odpowiednich sposobów, dzięki którym robotnicy przez instytucje państwowe lub prywatne będą mogli szukać wsparcia w swojej starości, chorobie czy w czasie bezrobocia. W tym miejscu trzeba powtórzyć to, co powiedzieliśmy w encyklice *Quadragesimo anno*: „Wtedy bowiem dopiero ekonomia społeczna i ostoja się, i cel swój osiągnie, jeśli wszyscy bez wyjątku dostąpią tych wszystkich dóbr, które uzyskać można z zasobów i z pomocą przyrody, techniką i organizacją życia gospodarczego. Dobra te w takiej winny istnieć ilości, żeby starczyły na opędzenia najpierwszych potrzeb i na cele uczciwe oraz umożliwiły także ludziom uzyskanie owego życia kulturalnego, które, rozumnie pojęte, życiu cnotliwemu nie tylko nie przeszkadza, ale je wielce podnosi”³⁹.

Skoro zaś, co jest coraz częstsze, zwleka się z wypłatą wynagrodzeń, to poszanowanie sprawiedliwości zostanie zapewnione

³⁹ Encyklika *Quadragesimo anno*, 15 maja 1931 (A.A.S., vol. XXIII, 1931, s. 202).

tylko pod warunkiem, że wszyscy zbiorą się razem w tej samej sprawie, mianowicie w celu porozumienia, które pogodzi pracodawców – dla uniknięcia walki w sprawach cen, zgubnej dla praw pracowników. Rządzący są zmuszeni wspierać i popierać takie porozumienia, ponieważ są one zwykłym sposobem realizowania wymagań sprawiedliwości. Lecz także niech i robotnicy mają na względzie zasady miłości i sprawiedliwości, Niech pamiętają, że tylko dzięki przestrzeganiu tych zasad mogą naprawdę zatroszczyć się o swe potrzeby.

Kto przygląda się porządkowi ekonomicznemu, łatwo dostrzeże – na co już zwróciliśmy uwagę w encyklice *Quadragesimo anno* – że powiązane ze sobą kwestie sprawiedliwości i miłości nie mogą mieć wpływu na gospodarkę i społeczeństwo bez udziału związków, nazywanych *zawodowymi* albo *międzyzawodowymi*, opartych na mocnej podstawie nauki chrześcijańskiej, a dostosowanych do wymogów poszczególnych miejsc i czasów. Związki te nazywa się też korporacjami.

Aby wszystkie te wskazówki okazały się skuteczne, konieczne są badania nad zagadnieniami społecznymi w świetle przykazań Kościoła. Pouczenia i ostrzeżenia, które kieruje on na podstawie władzy otrzymanej od Boga, powinny być wszędzie słyszane. Jeśli sposób działania niektórych katolików w sprawach ekonomicznych i społecznych nie zasługuje na pochwałę, to często wynika to z tego, że nie znają oni nauczania Papieży w tych kwestiach. Dlatego ludzie należący do różnych klas, mający różne wykształcenie, coraz lepiej muszą rozumieć sprawy społeczne. Tylko wtedy nauka społeczna Kościoła będzie znana wśród rzesz robotniczych. Niech niezawodne zasady Kościoła katolickiego oświecają umysły ludzi, skłaniają ich wolę do życia zgodnego z prawymi zasadami, dzięki którym zobowiązania społeczne można wypełnić dobrze i starannie. Tak zostanie pokonana sprzeczność i niestałość w postępowaniu chrześcijan, na które narzekaliśmy. Ta sprzeczność i niestałość polegają na tym, że wielu katolików wprawdzie wydaje się czynić zadość obowiązkowi religijnemu, jednak w swojej pracy, w swoich fabrykach albo w wykonywaniu zobowiązań handlowych, stosuje jakby normę podwójnego sumienia. Prowadzą oni niestety takie życie, które bardzo uchybia jasnym nakazom sprawiedliwości i miłości chrześcijańskiej. Postępując w ten sposób, powodują

wielkie zgorzenie w słabych duszach oraz dają pretekst do złośliwych kpín z Kościoła.

Upowszechnienie prasy katolickiej może być ważnym narzędziem odnowienia obyczajów chrześcijańskich. W prasie tej nauczanie Kościoła będzie przedstawiane i wyjaśniane w sposób zróżnicowany i odpowiadający ludziom niewykształconym. Celem takiej prasy powinno też być, po ukazaniu zamiarów wrogów Kościoła, wskazanie tych sposobów obrony przed nimi, które już okazały się skuteczne. Wreszcie ważnym zadaniem prasy katolickiej jest podanie sposobów ochrony przed podstępem i kłamstwami komunistów, które to zwiodyły już wielu szczerych ludzi.

Chociaż ten temat poruszyliśmy już w Naszym przemówieniu z dnia 12 maja ubiegłego roku, to mimo to, Czcigodni Bracia, ponownie zwracamy na to waszą uwagę. Na początku komunizm pokazał swoje prawdziwe, to znaczy odrażające oblicze. Gdy jednak komuniści zrozumieli, że tracą poparcie, zmienili postępowanie i zaczęli zwodzić tłumy przez rozmaite kłamstwa.

Sięgnijmy po przykłady. Chociaż przywódcy komunistyczni wołają o pokój, udając jedynych ludzi prawdziwie zatroskanych o zaprowadzenie pokoju między narodami, to przecież w tym samym momencie podburzają narody do walki i obalenia porządku społecznego, co pociąga za sobą najgorsze zbrodnie. Nawet więcej, nie wierząc w pokój, nieustannie prowadzą zbrojenia na szeroką skalę. Podobnie też nie posługując się nazwami nawiązującymi do komunizmu, zakładają fikcyjne stowarzyszenia albo wydają prasę codzienną, która skupia się wyłącznie na szerzeniu za ich pośrednictwem swoich błędów w tych społecznościach, do których nie mogliby się w żaden inny sposób dostać. Ze wszystkich sił komuniści dążą do podstępnej infiltracji stowarzyszeń katolickich i religijnych. Zdarza się gdzieś tam, że wzywają działaczy katolickich do wspólnego działania w sprawach kultury bądź pomocy charytatywnej. Nie porzucają jednak przy tym swoich przekonań. To, co przy tym proponują, może wyglądać na zgodne i z myśleniem chrześcijańskim, i z nauką Kościoła. W innych wypadkach często przekonują ludzi, że tam, gdzie wiara chrześcijańska jest doskonalsza albo poziom cywilizacji wyższy, tam *komunizm* będzie postępował łagodniej, dając każdemu swobodę oddawania czci Bogu albo sądenia, co chce, w sprawach

religii. Są też i tacy, którzy chcą wierzyć, sugerując się niewielkimi zmianami akcentów w deklaracjach *bolszewików*, że *komunizm* odchodzi od zasady walki z Bogiem.

Jak najgorliwiej starajcie się, Czcigodni Bracia, o to, żeby wierni unikali takich podstępów. Ponieważ *komunizm* jest wewnętrznie zły i nie może mieć żadnego wsparcia od tych, którzy chcą powstrzymać upadek cywilizacji chrześcijańskiej i ludzkiej. Jeśli zaś ktoś da się zwieść i będzie udzielał wsparcia *komunizmowi* w swoim kraju, to pierwszy poniesie karę za swój błąd. Im starszą i dojrzalszą cywilizacją chrześcijańską chlubi się kraj, do którego dociera *komunizm*, tym większej furii ateistów należy tam oczekiwać.

⁴⁰ Ps 126, 1.

Jednak „jeżeli Pan domu nie zbuduje, na próżno się trudzą ci, którzy go wznoszą”⁴⁰. Dlatego też was, Bracia Czcigodni, gorąco zachęcamy, abyście nieustannie pracowali w waszych diecezjach z największą, na jaką was stać, troską nad ożywieniem dzieła modlitwy i pokuty, tak aby rosło ono każdego dnia. Kiedyś Apostołowie zapytali Jezusa Chrystusa, czemu nie mogą wyrzucić diabła z człowieka opętanego, i usłyszeli taką odpowiedź: „Ten zaś rodzaj złych duchów wyrzuca się tylko modlitwą i postem”⁴¹. Jesteśmy przekonani, że złu, którego doświadczamy w naszych czasach, nie można przeciwstawić się inaczej niż przez podjętą przez wszystkich walkę przeciwko wspólnemu wrogowi – walce, w której bronią jest modlitwa i pokuta. Dlatego gorąco prosimy wszystkich, przede wszystkim zaś zakonników i zakonnice oddanych kontemplacji spraw Bożych, aby przez pomnożenie swoich modlitw i umartwień wyprosili u Boga w tym trudnym czasie moc dla jego Kościoła. Niech proszą przy tym o wsparcie Niepokalaną Bożą Rodzicielkę, która tak jak niegdyś zmiażdżyła głowę starodawnego węża, tak też dziś i zawsze jest najpewniejszą obroną i niezwykłym *Wspomożeniem wiernych*.

⁴¹ Mt 17, 20.

V

Jezus Chrystus wybrał i ustanowił swoich kapłanów na całym świecie jako sługi do wykonania zbawczego dzieła oraz do dostarczenia lekarstw na chorobę, które wyżej opisaliśmy. Ze szczególnej Bożej woli jest powołaniem kapłanów, aby pod przewodnictwem biskupów i w duchu posłuszeństwa wobec ziem-

skiego zastępcy Chrystusa zawsze nieśli wszystkim narodom pochodnię gorącej wiary; aby wzbudzali w wiernych tę Bożą nadzieję, dzięki której Kościół odniósł tyle zwycięstw w bitwach toczonych dla Chrystusa: „to jest zwycięstwo, które zwycięża świat: wiara nasza”⁴².

⁴² 1 J 5, 4.

W tej sprawie przypomnimy kapłanom zachętę, jaką świętej pamięci Poprzednik Nasz Leon XIII skierował do kapłanów, aby szli do robotników. Powtarzamy ją i dodajemy: idźcie przede wszystkim do biednych robotników, przede wszystkim idźcie do ubogich, tak jak to nakazuje Chrystus i nauka jego Kościoła. Męczyciele działają głównie wśród ludzi żyjących w biedzie. Na doznawaną przez nich nędzę dają prostą odpowiedź, mianowicie wzbudzają zazdrość wobec bogatych i wzywają, aby przemocą odebrać to, co robotnicy uważają za niesprawiedliwie im odebrane. Jeśli kapłan nie pójdzie między robotników i biednych, aby obronić ich przed tymi pomysłami albo od nich uwolnić, to będą oni skazani na wpaźnięcie w sidła komunistów.

Nie przeczymy, że na tym polu, od czasu publikacji encyklik *Renum novarum* i *Quadragesimo anno*, wiele zostało uczynione. Należy tu też pochwalić z ojcowskim zadowoleniem rozsądne starania tych biskupów i kapłanów, którzy roztropnie wynajdują i z powodzeniem stosują nowe rozwiązania odpowiednie dla naszych czasów. Dotychczasowe rezultaty są jednak niewystarczające w stosunku do wymagań chwili. Gdy jakiś kraj jest zagrożony, porzuca się wszystkie sprawy niezwiązane z koniecznościami życia i ochroną państwa. Podobnie jest w rozważanych tu przez nas kwestiach. Inne sprawy, nawet najpożyteczniejsze i najpiękniejsze, należy odsunąć na bok, jeśli wymaga tego zachowanie podstaw wiary chrześcijańskiej i chrześcijańskiej cywilizacji. Z tej racji kapłani zajmujący się w każdej parafii przede wszystkim opieką duszpasterską muszą z całą gorliwością dążyć do przywrócenia rzesz robotniczych Chrystusowi i Kościołowi, a także nasycić duchem chrześcijańskim stowarzyszenia i społeczności – również te, które tkwią w błędach. Jeśli podejmą się tej pracy, niech nie wątpią, że ich nagrodą za pracę nad nawróceniem dusz będą nadzwyczajne owoce. Tak na przykład stało się w Rzymie i w innych miastach, w kościołach wybudowanych niedawno na obrzeżach. Parafie rosną tam nieustannie i zmienia się cudownie sposób życia

tych, którzy jeszcze wczoraj byli wrogo nastawieni do religii, również dlatego, że jej w ogóle nie znali.

Największą siłę, aby pociągnąć za sobą biednych i cierpiących niedostatek, jest wzór cnotliwego kapłana, który nakreślił w Naszej encyklice *Ad catholici sacerdotii*⁴³. Słudzy Boży powinni prowadzić życie skromne, ubogie i wstrzemięźliwe, tak aby stanowić w oczach wiernych odbicie najdoskonalszego wzoru Boskiego Nauczyciela, który powiedział o sobie samym: „Lisy mają nory i ptaki powietrzne – gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć”⁴⁴. Zwyczajne doświadczenie poucza, że kapłani prowadzący skromne życie, zgodnie z nauką ewangeliczną nieszukający żadnych swoich korzyści, zawsze wydają cudowne owoce wśród wiernych, co potwierdzają przykłady św. Wincentego a Paulo, św. Jana Vianneya, św. Józefa Cottolengo, św. Jana Bosko i wielu, wielu innych. Przeciwnie zaś, chytry kapłani, którzy kierują się jedynie własną korzyścią i wygodą, tak jak pokazaliśmy to w Naszej encyklice, wprawdzie nie staną się może tak niegodziwi jak zdrajca Chrystusa Judasz, niemniej będą jak „miedź brzęcząca” i nic nieznaczący „cymbał brzmiający”⁴⁵. Niewiele im pomoże, że udzielają ludziom łaski Bożej, jeśli stają się zaraz dla niej przeszkodą. Jeśli zaś duchownym, zarówno diecezjalnym, jak i zakonnym, przypadnie zadanie zarządzania majątkiem, to niech pamiętają, że ich obowiązkiem jest jak najpilniej przestrzegać prawa sprawiedliwości i miłości, a szczególnie służyć ojcowską pomocą dla ubogich.

Po kapłanach zwracamy się do Naszych najdroższych synów ze stanu świeckiego walczących w Akcji Katolickiej, których darzymy wielką miłością i których przy innej okazji nazwaliśmy „szczególnym wsparciem od opatrności Bożej” danym Kościołowi w tak trudnych okolicznościach. Akcję Katolicką nazwać trzeba apostołatem społecznym, ponieważ stara się ona o to, by Jezus Chrystus rzeczywiście panował tak w życiu jednostek, jak i w życiu rodzin i narodów. Akcja Katolicka musi przede wszystkim nieustannie pracować z najwyższą uwagą nad kształtowaniem dusz swoich członków i ćwiczyć ich do walki o sprawy Boże. Tej edukacji, tak bardzo koniecznej w naszych czasach i niezbędnej do skutecznego działania, bardzo sprzyjają grupy samokształcenia, tygodniowe zjazdy poświęcone sprawom społecznym, wykłady dotyczące

⁴³ Z dnia 20 grudnia 1935 (A.A.S., vol. XXVIII, 1936, s. 5-53).

⁴⁴ Łk 9, 58.

⁴⁵ I Kor 13, 1.

szczególnej problematyki oraz w ogóle wszystkie inicjatywy mające na celu przedstawienie chrześcijańskiego spojrzenia na problemy ekonomiczne.

Bez wątpienia odpowiednio przygotowani żołnierze Akcji Katolickiej tam, gdzie wykonują swoją pracę, stają się pierwszymi apostołami i współpracownikami kapłanów. Wytrwale walczą, aby zanieść światło prawdy jak najdalej i przeciwdziałać różnym niedostatkom ciała i duszy w tych środowiskach, które patrzą wrogo na duchownych albo z powodu uprzedzeń, albo z powodu godnego ubolewania lekceważenia religii. W ten sposób przed Akcją Katolicką stoi zadanie – przy współpracy z kapłanami i rządzącymi – pozyskania rzesz robotników dla religii. Ten najlepszy sposób, dzięki któremu robotnicy, Nasi umiłowani synowie, mogą obronić się przed zwodniczymi naukami komunistów, jest przedmiotem naszej największej troski.

Oprócz tych zabiegów, które oddziałują w sposób ukryty, ale zawsze zbawienny i owocny, członkowie Akcji Katolickiej mają zarówno w mowie, jak i w piśmie szeroko propagować naukę zawartą w dokumentach Papieży, a dotyczącą zasad chrześcijańskiej polityki.

Obok Akcji Katolickiej istnieją liczne stowarzyszenia, które możemy nazwać pomocniczymi. Także do tych stowarzyszeń kierujemy ojcowską zachętę, aby zajęły się wspomnianymi wyżej problemami, które są obecnie najważniejsze.

Zwracamy także uwagę na zrzeszenia kobiet i mężczyzn wykonujących te same zawody: stowarzyszenia robotników, rolników, rzemieślników, lekarzy, przedsiębiorców, studentów oraz grupy skupiające osoby o podobnym wykształceniu, jakby według wspólnej im natury. Sądzimy, że zrzeszenia takie są bardzo ważne, zarówno jeśli chodzi o realizację w przestrzeni publicznej porządku opisanego w encyklice *Quadragesimo anno*, jak i jeśli idzie o zaprowadzenie królowania Chrystusa we wszystkich dziedzinach nauk i pracy.

Jeśli w związku z przemianami ekonomicznymi lub społecznymi rządzący państwami zdecydują się ustanowić prawo wspierające związki i stowarzyszenia z zachowaniem, co jest uzasadnione, wolności i inicjatywy prywatnej, to żołnierze Akcji Katolickiej winni, stosownie do okoliczności, rozsądnie włączać się w te

działania, aby problemy naszych czasów rozwiązać wedle zasad doktryny katolickiej. Niech biorą udział z pełnym zaangażowaniem w nowych inicjatywach, aby je przeniknąć duchem chrześcijańskim, który jedyny potrafi ożywić ład państwowy oraz być natchnieniem w dążeniu do braterskiego i zgodnego działania obywateli.

Po ojcowsku zwracamy się do najdroższych Nam robotników chrześcijańskich, zarówno młodych, jak i w sile wieku, którzy mocno trwając przy wierze w tym niegodziwym czasie, nie otrzymują nagrody, ale zaszczytne, choć trudne zadanie. Do nich mianowicie, pod przewodnictwem biskupów i kapłanów, należy szczególnie skłonienie rzesz ich towarzyszy do powrotu do Kościoła Bożego. Masy te są pełne gniewu, ponieważ ani nie są sprawiedliwie traktowane, ani też szanowane, i dlatego, niestety, odwróciły się od Boga. Robotnicy chrześcijańscy niech pokażą zarówno słowem, jak i przykładem swoim towarzyszom prawą drogę, że Kościół, łagodna matka, troszczy się o wszystkich, którzy są utrudzeni swoim wysiłkiem albo doznają cierpień. Kościół nigdy, i tak już pozostanie, nie odstąpił od obowiązku umacniania swoich synów. Jeśli praca w kopalni, w stoczniach, fabrykach i w każdym innym miejscu wiąże się z trudnościami, to niech robotnicy pamiętają, że Jezus Chrystus swoim przykładem związał z pracą także cierpliwe znoszenie przeciwności.

Ponownie teraz zwracamy się do wszystkich Naszych synów i synów Kościoła, ludzi każdego stanu, w każdym wieku, pozostających w rozmaitych stowarzyszeniach duchownych i świeckich: wspierajcie ze wszystkich sił zgodę między katolikami. Niezgoda między wiernymi nieraz napełniła Naszą duszę gorzkim bólem. Takie kłótnie, nawet jeśli wynikają z błahych powodów, prowadzą do opłakanych skutków, ponieważ kończą się wzajemną walką synów jednej matki Kościoła. W ten sposób zwodziciele, skądinąd nie tak liczni, zyskują okazję, aby powodować rozłam i wywołać to, czego najbardziej pragną, to znaczy wewnętrzne walki między katolikami. Chociaż ostatnie wydarzenia wydają się o tym świadczyć w sposób tak oczywisty, że niepotrzebne wydaje się mnożenie przez Nas ostrzeżeń, to jednak uważamy, że mimo to powinniśmy jeszcze powiedzieć tym, którzy nie zrozumieli albo nie chcieli zrozumieć: kto ułatwia powstanie waśni między katolikami, niech zdrzy przed sądem Boga i Kościoła.

Mamy niezachwianą nadzieję, że wraz z chrześcijanami do walki z mocami ciemności chcącymi wyrwać z serc ludzkich poznanie Boga staną także wszyscy w Niego wierzący i oddający Mu cześć. Stanowią oni przecież większą część ludzkości. Powtarzając zatem wezwanie, zapisane pięć lat temu w encyklice *Caritate Christi*, wzywamy znów, aby każdy zapłonął jak najgorliwszą wiarą, aby to najgroźniejsze niebezpieczeństwo, zagrażające nam wszystkim, oddalić od ludzkości.

Ostrzegaliśmy wtedy: „Każda władza ludzka musi opierać się na rozpoznaniu Boga jako na mocnej podstawie każdego porządku społecznego. Dlatego też ci, którzy chcą uniknąć niepokojów i przewrotów, powinni starać się, aby wrogowie religii nie mogli spełnić swoich zamiarów, głoszonych z taką siłą i zupełnie jawnie”⁴⁶.

Przedstawiliśmy zatem, Czcigodni Bracia, jasne i określone zadanie, zadanie nauczania, jak i działania, które Kościół, na polecenie Chrystusa, swego założyciela, stara się wypełniać. Zadanie to zmierza do przepełnienia duchem chrześcijańskim społeczeństwa i udaremnienia działań *komunistów*. Wzywamy wszystkie stany do udziału w tym dziele.

Ma w nim swoją rolę do odegrania także państwo chrześcijańskie. Rola ta polega na wspieraniu Kościoła w jego misji. Chociaż państwo dysponuje tu właściwymi sobie, dotyczącymi kwestii zewnętrznych, narzędziami, to ich użycie jest pożyteczne także dla wewnętrznego dobra dusz.

Dlatego rządzący powinni podjąć wszelkie starania, aby zapobiec upowszechnianiu się wśród ludzi kłamstw ateistów, wymyślonych, aby zniszczyć życie społeczne. Ponieważ żadna ludzka władza nie może być oddzielona od władzy Boga, to wszystkie zobowiązania tracą swą moc obowiązywania, gdy zapomni się o imieniu Boga żywego. Z tego powodu chcemy powtórzyć to, czego tak często i z taką troską nauczaliśmy, przede wszystkim w encyklice *Caritate Christi*: „Jaką wartość mają umowy między ludźmi, na jakiej mocy będą obowiązywać, gdy nie będzie żadnego oparcia w sumieniu, żadnej wiary w Boga, żadnej bojaźni Bożej? Gdy usunie się tę podstawę, muszą upaść wszystkie obyczaje i nic nie będzie mogło powstrzymać, stopniowego wprawdzie, lecz nieuchronnego upadku narodów, rodzin, państw czy samej ludzkiej cywilizacji”⁴⁷.

⁴⁶ Encyklika *Caritate Christi*, 3 maja 1932 (A.A.S., vol. XXIV, 1932, s. 184).

⁴⁷ Encyklika *Caritate Christi*, 3 maja 1932 (A.A.S., vol. XXIV, s. 190).

Przedmiotem troski rządzących powinno być też zabezpieczenie środków do życia obywateli, bez których to środków każdemu, nawet dobrze zorganizowanemu państwu, grozi upadek. Przede wszystkim zaś niech kierujący państwami zapewnią pracę ojcom rodzin i ludziom młodym. Aby to się udało, należy skłonić posiadaczy i pracodawców do przyjęcia na siebie obowiązków związanych z troską o całość wspólnoty. Jeśli zaś nie uda się ich do tego skłonić, to ani społeczność obywatelska, ani sami posiadacze i pracodawcy nie będą bezpieczni. Działania podjęte przez rządzących powinny dotknąć właśnie tych, którzy opływają w bogactwa i pomnażają je każdego dnia.

Natomiast sama administracja państwowa, która zda kiedyś rachunek przed Bogiem i społeczeństwem, niech kieruje się roztropnością i umiarem, aby brali z niej przykład wszyscy obywatele. W tym czasie, jak nigdy dotąd, gdy wszystkie narody odczuwają kryzys ekonomiczny, potrzeba, aby posiadacze wielkich fortun, wypracowanych przez wielu ludzi, wykorzystali je dla wspólnej korzyści i ją właśnie pomnażali. Władze publiczne i administracja niższego szczebla niech spełniają swe obowiązki w sposób sumienny i skrupulatny, biorąc sobie za wzór sławnych mężów stanu, którzy czy to dawniej, czy w zupełnie nieodległych czasach nie wahali się poświęcać swojego wysiłku i trudu na rzecz kraju. Jak najszybciej trzeba także usunąć wszystkie sztuczne przeszkody w handlu między narodami wynikające z podejrzeń i zawiści. Przecież wszystkie narody stanowią jedną rodzinę pochodzącą od Boga.

Niech rządzący pozwolą również Kościołowi w sposób swobodny spełniać powierzone mu zadanie, jakim jest zabieganie o zbawienie dusz. W ten sposób, jeśli tylko zechcą, rządzący mogą uwolnić swoje narody od największych niepokojów naszych czasów. Należy się przy tym cieszyć, że na całym świecie budzą się siły duchowe zdolne przeciwstawić się złu, które przede wszystkim zagraża życiu duszy. To z przewrotnych poglądów wynikają właśnie pożałowania godne i przerażające potworności komunizmu. Kościół katolicki wyróżnia się spośród wszystkich sił, które zmierzają do zachowania religii i ładu obyczajów. Dobro rodzaju ludzkiego wymaga, aby nic nie przeszkadzało działalności Kościoła. Jeśli ktoś zmierza w innym kie-

runku i chce zachować porządek wyłącznie za pomocą środków ekonomicznych lub społecznych, popełnia poważny błąd. Jeśli bowiem usuwa się religię z edukacji, z wychowania młodzieży, z praktyki życia publicznego, jeśli kapłani Kościoła katolickiego i święte obrzędy są traktowane z pogardą, to czyż nie wspiera się w ten sposób poglądów *materializmu*, z którego wynikają zasady i reguły komunizmu? Żadna bowiem ludzka władza, nawet najlepiej zorganizowana, żadne ziemskie plany, nawet zmierzające do największych i wzniosłych celów, nie mogą powstrzymać żądy wynikającej z nieuporządkowanego, nadmiernego pragnienia dóbr doczesnych.

Ufamy, że rządzący państwami, gdy rozpoznają to największe, rosnące każdego dnia i wiszące nad wszystkimi narodami zagrożenie, rozumieją, że mają obowiązek nie przeszkadzać Kościołowi w spełnianiu jego zadania. Starania mające na celu pomóc ludziom, osiągnąć szczęście wieczne, przyczyniają się zarazem do zapewnienia i zabezpieczenia prawdziwej pomyślności ziemskiej.

Zanim zakończymy tę encyklikę, chcemy zwrócić się do tych spośród Naszych synów, którzy szerzą nieszczęsną zarazę *komunizmu* albo są nią zarażeni. Gorąco ich napominamy, aby usłyszeli słowa kochającego Ojca. Podobnie gorąco błagamy Boga, aby oświecił ich umysły, zawrócił ze złej drogi prowadzącej do smutnego końca, aby wreszcie poznali Chrystusa Jezusa, jedyne Zbawiciela rodzaju ludzkiego: „(...) nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni”⁴⁸.

Licząc na rychłe nadejście powszechnego pokoju Chrystusa w Jego królestwie⁴⁹, powierzamy działalność Kościoła walczącego przeciwko ateistycznym komunistom wstawiennictwu i opiece św. Józefa, najpotężniejszego Obrońcy Kościoła katolickiego. On sam był robotnikiem, on sam z powierzoną sobie rodziną nazaretańską, której przewodził pilnie i uważnie, doświadczał trudów ubóstwa. Jego opiece powierzone zostało Dziecię Jezus, gdy Herod wysłał swoich siepaczy, by Je zabić. Podobnie św. Józef wiernie spełniał codzienne obowiązki i stał się przykładem dla tych, którzy zarabiają na chleb pracą fizyczną. Słusznie nazywamy go mężem sprawiedliwym, ponieważ stał się wspaniałym wzorem sprawiedliwości chrześcijańskiej, która powinna kształtować życie społeczne.

⁴⁸ Dz 4, 12.

⁴⁹ Por. encyklika *Ubi arcano*, 23 grudnia 1922 (A.A.S., vol. XIV, s. 691).

⁵⁰ 2 P 3, 13; Iz 45, 17; 46,
22; Ap 21, 1.

⁵¹ Ap 21, 5.

My zatem, wznosząc oczy ku górze, umocnieni wiarą, patrzymy na „nowe niebiosy” i „nową ziemię”⁵⁰, o których mówił św. Piotr, pierwszy Nasz Poprzednik. A gdy utopia fałszywych zwodzicieli skończy się nieszczęściami i zbrodniami, zabrzmią z nieba słowa Zbawiciela zapowiedziane w Apokalipsie: „Oto czynię wszystko nowe”⁵¹.

Na koniec, Czcigodni Bracia, przyjmijcie wraz z duchowieństwem i całym ludem powierzonym waszej opiece oraz z niezliczoną rodziną katolicką Apostolskie Błogosławieństwo, którego, wzniosłszy ręce, wam udzielamy. ■

W Rzymie, u św. Piotra, dnia 19 marca, w Święto św. Józefa, Opiekuna Kościoła powszechnego, w roku 1937, w szesnastym roku Naszego Pontyfikatu

Pius XI Papież

*Tłum. Lech Szyndler
Przejrzał i oprac. Paweł Grad*

O neokomunizmie raz jeszcze

Rozmowa z Markiem Jurkiem, posłem do Parlamentu Europejskiego, założycielem Prawicy Rzeczypospolitej oraz współzałożycielem „Christianitas”

„Christianitas”: *Jak dziś, po przeszło dwudziestu latach od opublikowania tekstu Dłaczego Rzym potępił komunizm¹, patrzysz na problem, gdy już nie zdeklarowani komuniści czy nawet postkomunistyczna lewica, ale chrześcijańsko-demokratyczny przewodniczący Komisji Europejskiej składa hołd Karolowi Marksowi?*

Marek Jurek: Istotnie, problem jest jeszcze poważniejszy, niż się wtedy wydawał. Dziś jasno można powiedzieć, że ani rządy komunistyczne, ani tym bardziej intencje komunizmu nie zostały potępione. Jeśli chodzi o system władzy, oczywiście – nikt nie kwestionuje jego represyjnego charakteru, ale ani zbrodniarze komunistyczni nie są ścigani, ani tym bardziej działalność komunistyczna nie jest potępiana. KGB-owska przeszłość jest ostatnią rzeczą, którą na Zachodzie zarzucano by Putinowi.

„Ch”: *A jaki to wszystko ma wpływ na strukturę Unii Europejskiej?*

¹ Czytelnik znajdzie go w tym numerze „Christianitas” zaraz po wywiadzie.

M.J.: Unia Europejska jest jednym z pól najdalej posuniętej konwergencji komunizmu i liberalizmu. Przede wszystkim jest wspólnotą bez historii. W unijnej historiozofii przeszłość Europy to dzieje konfliktów generowanych przez państwa narodowe. Integracja europejska to nie zjednoczenie państw, ale zamknięcie ich historii. Oczywiście, historia nie zaczyna się w połowie XX wieku, jednak – w opinii unijnych ideologów – ten dziejowy zwrot poprzedziły rewolucja francuska i marksistowski socjalizm. Zjednoczona Europa jest ich dopełnieniem. To nie jest wizja prostej kontynuacji, ale kolejnej, powracającej fali politycznej tradycji. Oczywiście więc Unia nie uważa się za spadkobiercę antykomunistycznego oporu narodów Europy.

„Ch”: *W czym przejawia się ta historyczna ideologia?*

M.J.: W aktach takich jak wspomniany udział Claude’a Junckera w odświeżeniu pomnika Marksa, w przywoływaniu rewolucji francuskiej przez prezydenta Macrona, premiera Michela czy przewodniczącego Verhofstadta. Albo w takich

decyzjach Parlamentu Europejskiego jak odmowa debaty w 70. rocznicę układów jałtańskich.

„Ch”: *Ale to tylko wizja przeszłości czy coś więcej? Czy gender i jego antyrodzinna polityka ma źródła marksistowskie?*

M.J.: Ma marksistowską strukturę i intelektualne źródła. Engelsa *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa* to „kultowa” księga gender. Właśnie z marksizmu gender czerpie przekonanie, że rodzina jest, po pierwsze, zjawiskiem kulturowym, a nie naturalnym, po drugie – jest strukturą ucisku. I że rozwój ludzkości wymaga rewolucyjnej rewizji „stereotypów społecznych”. Tak właśnie gender traktuje naturalne formy życia rodzinnego. Oczywiście, „wyzwalanie” dzieci spod władzy rodziców, zakwestionowanie autorytetu rodzicielskiego – to prosta kontynuacja rewolucji komunistycznej, czasów morozowizmu i ZMP-owskich hunwejbiniów zastraszających i wyrzucających starych profesorów z uniwersytetów i liceów.

„Ch”: *Niedemokratyczny charakter instytucji UE ma bardziej korzenie w liberalnym pragnieniu zastąpienia władzy politycznej administracją czy może jednak w jakiejś postawie rewolucyjnej?*

M.J.: Koncepcja państwa zastępowanego przez organizację produkcji/konsumpcji to kolejny punkt zbieżny marksizmu i postrepublikańskiego liberalizmu. Z perspektywy historii propozycja „demokratycznego

pluralizmu”, w którym społeczeństwo definiuje w debacie swoje cele, wychodząc od sprzecznych wartości – okazała się jedynie etapem demontażu moralnego konsensusu opartego na prawie naturalnym (więc na przekonaniu o celowości życia ludzkiego, nieprzypadkowości jego form, wzajemnych powinnościach i cnotach, które je podtrzymują). „Pluralizm” najpierw legitymował stanowiska społecznie wywrotowe, potem relatywizował realne dobra i zasady, na kolejnym etapie je wywraçał (o czym mówił już w 1987 roku Jan Paweł II, w kazaniu o rodzinie w Szczecinie, wskazując na coraz częstsze nazywanie zła dobrem i odwrotnie), a po wywróceniu – ustanawiał dyktaturę relatywizmu, uznając afirmację prawa naturalnego za zagrożenie dla „społeczeństwa otwartego”. I wraz z tym kołem historii powracała władza – tylko już nie w służbie dobra wspólnego, a społecznego rozkładu.

„Ch”: *Matryca komunistyczna ma znaczenie w „opcji preferencyjnej na rzecz mniejszości seksualnych” i „imigrantów” (imigracjonizm)?*

M.J.: Już neomarksściści ze szkoły frankfurckiej uznali, że robotnicy przestali być siłą rewolucyjną i paliwem rewolucji ma odtąd być konflikt pokoleń, „wyzwolenie seksualne”, „antykolonializm” czy wreszcie demontaż tożsamości narodowych (uznawanych w tej koncepcji za przejaw wykluczenia lub wręcz „rasizmu”). W tych sprawach to rewolucja ’68 zapoczątkowała tę głęboką mutację kulturową, która

całkowicie zmieniła życie polityczne na Zachodzie. Dziś cała liberalna klasa polityczna, łącznie z chrześcijańską demokracją i partiami postkonserwatywnymi, przyswoiła sobie w gruncie rzeczy kulturę polityczną skrajnej lewicy.

„Ch”: *Czy Unia Europejska prowadzi jakąś „walkę klas”?*

M.J.: Dziś „walkę klas” zastąpiła walka z dyskryminacją i „fobiami”. Założenie jest ciągle takie, że społeczeństwo jest źródłem ucisku i że trzeba dokonać jego totalnej (a więc rewolucyjnej) przemiany. Ta walka trwa cały czas, bo przeciwnik stawia uparty opór; dlatego też ujawniają się coraz to nowe „fobie”, które trzeba wytepić. Dziś tym przeciwnikiem są „nacjonalistyczni populiści”, reprezentujący „sumę wszystkich fobii”, i władza suwerennych państw.

„Ch”: *Jakie są cele neokomunizmu dziś?*

M.J.: Twórcy marksizmu zawsze sprzeciwiali się rozpatrywaniu przyszłości w kategoriach normatywnego celu, który byłby źródłem oceny rzeczywistości. Celem była rewolucja, likwidacja starego społeczeństwa.

„Ch”: *A reakcja, czy widzisz jakieś przejawy kontrrewolucji?*

M.J.: Musimy starannie odróżniać te dwa pojęcia, choć przecież częściowo się łączą. Reakcja jest objawem życia, atak na

naturę musi wywoływać reakcję. I w życiu społecznym, w odruchach sprzeciwu, w oderwanych postulatach ona się często pojawia – choćby wobec imigracjonizmu. Kontrrewolucja często ma jako punkt wyjścia i oparcie reakcję, ale to coś więcej. Kontrrewolucja to świadoma postawa intelektualna i polityczna, to promocja zasad przez rewolucję odrzuczanych. Kontrrewolucja i Christianitas to pojęcia konsubstancjalne. Kontrrewolucja musi więc mieć (przynajmniej w punkcie dojścia) wymiar i charakter polityczny. Musi po prostu mieć swoją politykę. Niestety, dziś nawet centroprawica stanowi część liberalnej klasy politycznej. Co paradoksalne, radykalna centroprawica nawet bardziej – bo ona aspiruje nie do częściowego wpływu, ale do przejęcia całości władzy politycznej w liberalnym społeczeństwie. Akceptuje więc jego charakter. Charakterystycznym testem była tu nawet nie tylko sprawa ochrony życia, ale wypowiedzenia genderowej konwencji stambulskiej i zawarcia Międzynarodowej Konwencji Praw Rodziny, którą zaproponowała Prawica Rzeczypospolitej. Radykalnie centroprawicowa władza najwyraźniej pokazała (i powiedziała), że nie zamierza angażować się w obronę zasady cywilizacji chrześcijańskiej na forum europejskim. A przecież dzisiaj, w warunkach nie tylko przynależności do Unii, ale po prostu nowoczesnego społeczeństwa, przenikania idei i informacji, polityka, która nie wchodzi na pole europejskie – po prostu nie istnieje. Niezależnie od tego, co najważniejsze, że milczenie o tym, co uniwersal-

ne, w zderzeniu z nowym internacjonalizmem – redukuje katolicyzm do swojskiej tożsamości.

„Ch”: *To oznacza, że radykalna centroprawica jest po prostu częścią tego rewolucyjnego procesu?*

M.J.: Nie jest jego uczestnikiem, częściowo i chwilowo go nawet hamuje, ale nie jest zainteresowana jego zatrzymaniem i odwróceniem. Przeciwstawia się rewo-

lucji tylko w tym zakresie, w jakim ta zagradza jej drogę do władzy. Ale nie chce zdobyć władzy, żeby rewolucję zatrzymać, ale żeby ją oswoić, realizując swoją wizję społeczeństwa zjednoczonego wokół autorytarnej władzy, ponad zasadniczymi kwestiami moralnymi. Najkrócej mówiąc: wszystko, co radykalna prawica zrobi dla ładu chrześcijańskiego, zrobi po to, żeby nie musieć zrobić nic więcej. ■

Rozmawiał Tomasz Rowiński

Dlaczego Rzym potępił komunizm?*

Marek Jurek

60 lat temu, w święto Józefa Oblubieńca Maryi, Papież Pius XI ogłosił encyklikę *Divini Redemptoris*, dostarczającą pełnego, doktrynalnego uzasadnienia potępienia komunizmu przez Kościół.

Czas ogłoszenia encykliki *O ateistycznym komunizmie* był szczególnie. Komunizm doszedł do władzy już całkiem blisko Rzymu, w Hiszpanii. Sowiety wysyłały tam masowo swoich instruktorów, obejmujących dowództwo walczących przeciw powstaniu narodowemu Brygad Międzynarodowych. We Francji rządy objął Front Ludowy. Stalin przygotowywał się do udziału w wojnie europejskiej, która przynieść mu miała panowanie nad połową Europy.

Lektura encykliki pokazuje jednak, że jej przesłanie wybiega daleko poza tamte, stanowiące tło jej ogłoszenia czasy. Powiedzieć można nawet, że dziś, w czasach, gdy komunizm przeszedł demokratyczną transformację, znacznie pełniej widać sens antykomunistycznej doktryny Piusa XI. Za jego pontyfikatu zło komunizmu było dość oczywiste – świadczyły o nim zagłada ukraińskiego chłopstwa, mordy popełnione na rosyjskim i hiszpańskim duchowieństwie, policyjno-totalitarne metody władzy.

Dziś natura neokomunizmu jest znacznie mniej uchwytna: skończył się system monopartyjny, skończyła się kolektywizacja, skończyła się zimna wojna. Niektórzy twierdzą więc, że skończył się komunizm. A jednak przyczyny, dla których 60 lat temu Kościół tak stanowczo potępił to zjawisko, okazują się po uważnej lekturze *Divini Redemptoris* najzupełniej aktualne.

Papież z wielkim bólem pisał zarówno o *potwornościach popełnianych w Rosji, Meksyku i w wielkiej części Hiszpanii*, jak i o moralnie niewy tłumaczalnej *zmowie milczenia* na temat tych

* Artykuł pierwotnie ukazał się w „Gazecie Polskiej”, 1997, nr 12, s. 19.

zbrodni, widocznego w prasie skądinąd *namiętnie komentującej najdrobniejsze incydenty życia codziennego* (DR 18). Jednak opisując zło komunizmu, wskazywał na jego cele, duchowe źródła, a nie tylko na zewnętrzne przejawy.

Ojciec Święty potępia komunizm, gdyż:

- jest wyrazem światopoglądu materialistycznego, upatrującego sens ludzkiego życia wyłącznie w konsumpcji;
- stanowi negację Boga i religii, bo religia nie zgadza się na proponowaną przezeń redukcję sensu ludzkiego życia;
- jest zagrożeniem dla wszelkich więzi społecznych, łącznie z rodziną; *głosząc w relacjach międzyludzkich zasadę absolutnej równości, odrzuca jakąkolwiek hierarchię i wszelki autorytet ustanowiony przez Boga, także autorytet rodziców* (DR 10);
- kwestionuje osobowość człowieka, znaczenie społeczne przypisując jedynie zjawiskom kolektywnym, masowym;
- niszczy państwo i naród, sprowadzając sens życia społecznego wyłącznie do zarządzania ekonomicznego, gdyż społeczeństwo – w światopoglądzie komunistycznym – jest *kolektywem, którego porządek sprowadza się do systemu ekonomicznego* (DR 12);
- odrzuca dziedziczne prawo własności, którego przestrzeganie stanowi podstawę rodziny i pokoju społecznego.

Wszystkie wskazane wyżej powody są dziś aktualne, niektóre bardziej niż przeszło pół wieku temu.

Za pontyfikatu Piusa XI komunizm niekiedy kierował propagandę przeciwko istnieniu autentycznego ubóstwa, dziś jego polityczny materializm jest już wyłącznie wsparciem dla zwyczajnego konsumpcjonizmu, przeciwstawianego „urojonym” potrzebom duchowym.

Dzisiejszy komunizm jest też znacznie bardziej antyreligijny niż antyklerykalny. Kieruje się nie przeciwko swobodzie kultu, ale przeciwko obecności religii w życiu społecznym: przeciwko moralnemu autorytetowi Kościoła, prawu zgodnemu z moralnością chrześcijańską, obecności wartości chrześcijańskich w mediach.

Komunizm – jak już wówczas zauważył Ojciec Święty – toleruje rodzinę, ale nieustannie narusza jej prawa, bo w istocie prawo do wychowania dzieci przyznaje rodzinie tylko w takim zakresie, w jakim jest to politycznie niezbędne.

Komunizm zmienił stosunek do posiadania, ale nie do własności, a szczególnie do prawa własności. Fortuny dziedziców dyktatury proletariatu budowane są wbrew nienaprawionym krzywdom czasów wywłaszczenia, a sama idea zwrotu mienia prawowitym właścicielom wywołuje – niekiedy wręcz wściekłe – ataki, np. tam, gdzie chodzi o Kościół.

Również demokracja w wydaniu komunistów nabiera cech szczególnych. W sposób radykalny resztki demokratycznej debaty zastępuje demokratyczna propaganda. Jak powiedział jeden z polskich wybitnych neokomunistów – istnieją niewątpliwie różnice między polityką a rynkiem, ale są to różnice niewielkie.

Miarą stosunku współczesnego komunizmu do osobowości ludzkiej jest widoczne w jego politycznej propagandzie przeświadczenie, że wszyscy ludzie mają jednakowe, przede wszystkim materialne, potrzeby, że polityka jest kwestią w istocie technicznych, „profesjonalnych” decyzji, i w końcu pogarda dla nonkonformizmu występującego przeciw takiej degradacji obrazu człowieka i społeczeństwa.

Komunizm tworzy dziś demokratyczne państwo bez pamięci i bez wizji wspólnej przyszłości, ta rozpływa się w nadziei na „sukces” w dążeniu do międzynarodowego, konsumpcyjnego raj.

Wbrew szerzonej przez komunistów mitologii, papieskie potępienie było surową, ale ojcowską naganą. Papież był świadom, że komunizm w wielkim stopniu szerzy się w krajach katolickich i wśród katolików. Cierpliwie więc powtarza parokrotnie, że nadzieje na poprawę społeczeństwa wiązać należy z Chrystusem i odrodzeniem cywilizacji chrześcijańskiej, a nie zniszczeniem jej podstaw.

Papież też, chcąc dać sprawiedliwą ocenę potępienia systemu, przyznawał, że komunizm odniósł pewne sukcesy materialne. Jednak kłamstwem byłoby przypisanie ich „dobrodziejstwom” systemu komunistycznego. Były one bowiem albo rezultatem industrializacji krajów nieuprzemysłowionych, albo rabunkowej eksploatacji bogactw naturalnych, albo po prostu pracy – w różnym stopniu – niewolniczej.

Zasadniczą i główną przyczyną potępienia komunizmu było to, iż Ojciec Święty odkrył, że komunizm *chce wyrzucić porządek*

społeczny, podważając same fundamenty cywilizacji chrześcijańskiej (DR 3).

Papież w komunizmie dostrzegł bowiem negację nie tylko religii i Kościoła, ale samej wręcz natury ludzkiej. Dlatego przestrzegał, że *dzisiaj narody mogą popaść w barbarzyństwo gorsze od tego, w którym większość ludzkości znajdowała się przed przyjściem Odkupiciela* (DR 2).

Jak bowiem uczy nas Jan Paweł II – *osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga. Kultury poszczególnych Narodów są w istocie różnymi odpowiedziami na pytanie o sens osobistej egzystencji: gdy pytanie to zostanie uchylone, kultura i życie moralne Narodów ulegną rozkładowi* (Centesimus annus 2).

Barbarzyński charakter komunizmu polega właśnie na odrzuceniu tego pytania, a więc na odrzuceniu wartości ludzkich, zachęcających człowieka do doskonalenia i zbliżających do Boga. Na tym polega jego *novum*: *po raz pierwszy* bowiem w *działach ludzkości* jesteśmy świadkami starannie i planowo przygotowanego buntu przeciw „wszystkiemu, co zowią Bogiem” (DR 22). Te zacytowane przez Piusa XI słowa z Drugiego Listu do Tesaloniczan (2, 4) o buncie przeciw wszystkiemu, co nazywają Bogiem i *czemu cześć oddają* – Apostoł Paweł traktuje jako znak nadejścia czasów Antychrysta.

Dlatego też Papież wzywa całe chrześcijaństwo, wszystkich biskupów i katolików, aby nie podejmowali jakiegokolwiek współpracy z komunizmem. Ani wtedy, gdy kłamliwie głosi wzniosłe hasła (wczoraj pokój, dziś tolerancja), ani nawet wtedy, gdy czasami komuniści *wysuwają propozycje całkiem zgodne z duchem chrześcijańskim i nauką Kościoła* (DR 57). *Komunizm jest bowiem zły z samej istoty!* (DR 58)

Pius XI nie ignorował politycznego aspektu komunistycznego zagrożenia. Owszem, przypomniał, że *państwa powinny zrobić wszystko, aby przeciwstawić się propagandzie ateistycznej, wywracającej podstawy ładu społecznego* (DR 74). Jednak Papież nie ukrywał, że opór wyłącznie polityczny jest w obliczu powagi i natury wyzwania skazany na niepowodzenie.

Papież uświadamia chrześcijanom, że konsekwentnemu ateizmowi może się przeciwstawić tylko konsekwentna wiara.

Zawiści społecznej – tylko dobrowolnie praktykowana skromność.
Przemocy – sprawiedliwość.

I w tym duchu – wzywając do odnowy życia religijnego i do obrony cywilizacji chrześcijańskiej – Pius XI oddaje katolicki opór wobec komunizmu pod opiekę Świętego Józefa, patrona Kościoła katolickiego. Księcia z Domu Dawida i skromnego cieśli. ■

Marxizm a chrześcijaństwo albo Kołakowski i MacIntyre

Paweł Grad

Dylemat chrześcijanina i fałszywy ideał komunizmu

Porównanie równoległych dzieł Leszka Kołakowskiego i Alasdaira MacIntyre'a dostarcza nam lekcji teorii moralnej. Dotyczy ona stosunku marksizmu do chrześcijaństwa i pozwala rozwiązać trudny dylemat. Przed dylematem tym staje wielu chrześcijan biorących udział w moralnych sporach nowoczesności. Ma on postać następującą: marksistowska, a za nią komunistyczna i neokomunistyczna krytyka nowoczesnych stosunków społecznych posługuje się pojęciem sprawiedliwości. Marksistowska teoria i rewolucyjna praktyka wymierzone są w systemową niesprawiedliwość związaną z kapitalistycznym porządkiem ekonomicznym, będącym zarazem bazą nowoczesnego porządku społecznego. Jednocześnie sprawiedliwość jest jednym z najważniejszych pojęć moralnych chrześcijaństwa, a cnota sprawiedliwości cnotą generalną (*virtus generalis*) – obejmuje ona nie tylko sprawiedliwość względem Boga (czyli cnotę religii), ale również sprawiedliwość względem bliźniego, która ma z konieczności społeczny charakter. Dlatego chrześcijanin nie może zignorować marksistowskiego argumentu odwołującego się do niesprawiedliwości społecznej. Z drugiej strony marksizm jako stanowisko w teorii moralnej obejmuje tezy pozostające w jawnej sprzeczności z tezami, które choćby *implicite* musi uznawać każdy chrześcijanin pozostający wierny Objawieniu. Do tez takich należy teza materialistyczna oraz teza rozszerzająca pojęcie sprawiedliwego nieposłuszeństwa do pojęcia dyktatury proletariatu. Pierwszej w sposób oczywisty nie da się pogodzić z wiarą w Boga, drugiej zaś z nowotestamentowym nakazem posłuszeństwa władzy państwowej. Ta rozbieżność stanowisk na gruncie teorii moralnej wydaje się też mieć konsekwencje na poziomie praktycznym – mam tu na myśli

walkę z Kościołem i chrześcijaństwem, jaką prowadzą instytucje, których oficjalną ideologią jest marksizm.

Gdy chrześcijanin w takiej sytuacji chce zgodzić się na marksistowską krytykę niesprawiedliwości (wszak marksista apeluje do jego, chrześcijanina, cnoty sprawiedliwości), a nie wie, w jakim stosunku ta krytyka pozostaje do wspomnianych, pozostałych antychrześcijańskich marksistowskich tez, nie może ich (krytyki i tez) rozdzielić. Musi traktować je jako nierozzerwalnie związane. Dlatego staje przed dylematem: albo porzuci cnotę sprawiedliwości (by pozostać chrześcijaninem), albo porzuci kilka fundamentalnych przekonań chrześcijańskich (by uczynić zadość marksistowskiej krytyce niesprawiedliwości). Za tym dylematem moralnym idzie często dylemat polityczny: czy wspierać instytucje będące wrogami Kościoła, ale działające w imię – być może zaniedbywanej przez Kościół – sprawiedliwości społecznej, czy też pozostać w Kościele, który nie dostrzega lub dostrzega niedostatecznie niesprawiedliwość społeczną.

Dylemat pojawia się, jak wspomniałem, wtedy, gdy chrześcijanin nie wie, jak daleko sięga marksistowska krytyka niesprawiedliwości, a w szczególności jaki jest jej stosunek do całości doktryny marksistowskiej, w tym jej antychrześcijańskich tez. Wydaje się bowiem, że w stanowisku marksisty przyjęcie tychże tez jest koniecznym warunkiem sformułowania krytyki niesprawiedliwości społecznej. Gdyby chrześcijanin dysponował kryterium pozwalającym odróżnić prawomocność marksistowskiej krytyki od marksistowskich antychrześcijańskich tez, mógłby nauczyć się czegoś od marksisty, samemu się nim nie stając. Być może nawet dokładne oszacowanie zasięgu marksistowskiej krytyki niesprawiedliwości pozwoliłoby mu ją oddalić – a więc uczynić coś, czego na początku nie potrafił zrobić, skoro odwołano się do cenionej przez niego cnoty sprawiedliwości. W każdym z tych wypadków nie byłoby dylematu, a sytuacja byłaby jasna. Kryterium takim dysponował z pewnością Pius XI, pisząc encyklikę *Divini Redemptoris* „o ateistycznym komunizmie”. Jednocześnie, jak zauważa się w tym dokumencie, wielu nie dysponuje takim kryterium i ulega „fałszywemu ideałowi” komunizmu „tym łatwiej, że wskutek niewłaściwego podziału dóbr ziemskich wielu cierpi niezwykle

¹ Pius XI, *Divini Redemptoris*, 8.

nędzę”¹. Jeśli marksizm jest postchrześcijańską herezją, to z pewnością jest też chrześcijańską pokusą.

Jak pokazuje przykład encykliki Piusa XI, katolicka refleksja na temat wspomnianego kryterium i dylematu trwa od dość dawna. Ponieważ jednak historia kapitalistycznego Zachodu toczy się dalej i „niezwykła nędza” przybiera nowe formy, fałszywy ideał prezentuje się w coraz to nowych przebraniach. Dlatego nieustannie potrzebne są coraz to nowe lekcje dotyczące sposobów rozwiązywania tego dylematu i demaskowania fałszywego ideału komunizmu. Jednej z nich – bardzo pouczającej – dostarcza nam historia równoległych dzieł Kołakowskiego i MacIntyre’a.

Dlaczego dzieła równoległe Kołakowskiego i MacIntyre’a są pouczające?

Dzieła, nie żywoty: nie będę tutaj przecież mówił o równoległym biegu biografii, a w nim o podobieństwie i niepodobieństwie czynów. Gdy mówimy o czynach jednostek, musimy w końcu zająć się kwestią odpowiedzialności i sumienia. To mnie nie interesuje. To, co mam do powiedzenia, zawiera nie tyle lekcję moralności, co lekcję *teorii* moralnej. Będę mówił o równoległym biegu dzieł, a w nim o podobieństwie i niepodobieństwie założeń, diagnoz i tez sformułowanych przez tych dwóch autorów. Te założenia, diagnozy i tezy dotyczą kwestii praktycznych (etycznych i politycznych), ale same nie są – w każdym razie nie bezpośrednio – pewnymi praktykami, których moralność można ocenić. Oczywiście, dzieło jest nieodłączną częścią życia. Dlatego będzie mnie ono interesowało tylko o tyle, o ile teoria moralna zawarta w dziełach Kołakowskiego i MacIntyre’a wymaga uwzględnienia działań, które są nieodłączną częścią rozumowania praktycznego i stanowią jego wniosek. Wnioskiem z sądu praktycznego jest bowiem działanie². Dlatego aby zrozumieć tezy Kołakowskiego i MacIntyre’a, musimy uwzględnić ich działania, ale to właśnie tezy, a nie czyny, będą nas przede wszystkim interesować.

Kołakowski i MacIntyre należą do tego samego pokolenia: urodzili się, odpowiednio, w 1927 i 1929 roku. Obaj są filozofami i wybitnymi intelektualistami, którzy swoją inicjację filozoficzną zaczęli od marksizmu, a inicjację jako intelektualistów od pracy na rzecz ruchu komunistycznego: Kołakowski w stalinowskich

² *Eth. Nic.* 1147a-b.

strukturach upartyjnionej polskiej filozofii, MacIntyre jako student, a potem pracownik naukowy związany z Komunistyczną Partią Wielkiej Brytanii. W pismach obu tych autorów zagadnienie relacji między filozofią a religią, w szczególności zaś chrześcijaństwem, zajmuje kluczowe miejsce. Kołakowski w strukturach IKKN przy KC PZPR pracował przede wszystkim na odcinku ideologicznej i filozoficznej walki z Kościołem katolickim i jego doktryną. W wygłoszonym w 1951 roku referacie mówił: „Powinniśmy uczyć się tomistycznej doktryny, omawiać ją, studiować i atakować. Naszym hasłem powinno się stać: z powrotem do Świętego Tomasza!”³. Gdy dopełnił się proces porzucania marksistowskiego zaangażowania politycznego, Kołakowski wciąż powracał do tematyki religii w swoich pracach – tym razem jednak nie po to, by przypuszczać ataki na religijny zabobon. Ten powierzchowny kontrast (w porównaniu do okresu stalinowskiego) w stosunku do chrześcijaństwa skłonił nawet Tadeusza Mazowieckiego, by po lekturze późnych tekstów Kołakowskiego zastanawiać się, czy pisał je „znawca czy wyznawca” chrześcijaństwa⁴. Sam Kołakowski, jak wiadomo, stanowczo unikał odpowiedzi na to pytanie⁵.

MacIntyre również zaczynał jako marksistowski filozof religii, choć, zgodnie z jego własnym świadectwem, uważał się – w młodości – za wyznawcę chrześcijaństwa⁶. Było to trudne połączenie, które udawało się mu utrzymać tylko dlatego, że zwolnił chrześcijaństwo z obowiązku bycia religią instytucjonalną (choć prywatnie, o ile wiadomo, był członkiem wspólnoty anglikańskiej Church of England)⁷. Krytycznie „poprawione” chrześcijaństwo łączyło się w jego ówczesnym światopoglądzie ze stanowiskiem marksistowskim. Było to na tyle ścisłe połączenie, że wraz z porzucaniem pozycji marksistowskich MacIntyre coraz bardziej odsuwał się od chrześcijaństwa. Po przełomie w rozwoju

3 L. Kołakowski, *Sesja materializmu historycznego. Stalinowska nauka o bazie i nadbudowie* 13/14 XII, *Zagadnienie roli państwa w kształtowaniu świadomości społecznej*, AAN 1597, t. 5/112, k. 132. Okres zaangażowania w polemiki antykatolickie dokumentuje najlepiej pierwsza książka Kołakowskiego: *Szkice o filozofii katolickiej* (Warszawa 1955).

4 T. Mazowiecki, *Niezaokończenie*, w: tenże, *Druga twarz Europy*, Warszawa 1990, s. 158. Uwaga ta odnosi się do książki Kołakowskiego *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*.

⁵ „Nie będę odpowiadał na pytanie, czy wierzę w Boga, bo myślę sobie, że Pan Bóg już to wie” (*Marxizm, chrześcijaństwo, totalitaryzm. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Jerzy Turowicz*, „Tygodnik Powszechny” 12.02.1988).

⁶ A. MacIntyre, *Trzy perspektywy na marksizm: 1953; 1968; 1995*, przeł. J. Nalichowski, w: tenże, *Etyka i polityka*, Warszawa 2009, s. 227.

⁷ P. Blackledge, N. Davidson, *Introduction: the Unknown Alasdair MacIntyre*, w: *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism. Selected Writings 1953–1974*, ed. P. Blackledge, N. Davidson, Leiden-Boston 2008, s. xxi.

intelektualnym tego autora, jakim było odkrycie arystotelizmu w połowie lat siedemdziesiątych, MacIntyre stał się najpierw arystotelikiem, następnie arystotelejskim uczniem św. Tomasza z Akwinu, by w końcu uznać się za katolika. Punktem dojścia rozwoju *filozoficznego* MacIntyre’a – inaczej niż u Kołakowskiego – była konwersja: MacIntyre został jawnym wyznawcą, i to nie nieokreślonego „chrześcijaństwa”, tylko rzymskiego katolicyzmu właśnie. Podobnie jak u Kołakowskiego natomiast ta rewizja krytycznego stosunku do chrześcijaństwa łączyła się z głęboką rewizją stosunku do marksizmu.

A zatem zestawienie stanowiska Kołakowskiego i MacIntyre’a w sprawie relacji między marksizmem i chrześcijaństwem wydaje się szczególnie obiecujące ze względu zarówno na równoległy bieg ich biografii intelektualnych, jak i rozbieżny punkt dojścia. Równoległość ich dzieł naszkicowałem krótko przed chwilą. O rozbieżności punktów dojścia (wynikającej również z różnic charakteru ich zaangażowania marksistowskiego) powiem więcej za moment, jednakże można ją opisać następująco.

Kołakowski wyszedł ostatecznie na pozycję sympatyzującego z chrześcijaństwem sceptyka, który jeśli zdobywał się na jakiś rodzaj apologii chrześcijaństwa, to była to apologia wychodząca z nieredukowalnego charakteru „wartości” i „tradycji” chrześcijańskich. Późny Kołakowski w swoich publicznych wypowiedziach uważał, że tradycje te i wartości są w jakiś niezbędnych człowiekowi i społeczeństwu. Był to jego główny argument na rzecz chrześcijaństwa. Taka apologia dawała się świetnie pogodzić ze skądinąd heterodoksyjnym stosunkiem do „prawdy” chrześcijaństwa, jego rozumności i tradycji rozumianej jako ortodoksja. MacIntyre natomiast zajął pozycję katolika tomisty. Choć nie próbował odgrywać roli „stróża ortodoksji”, otwarcie bronił katolicyzmu, a w szczególności służącego mu tomizmu, właśnie ze względu na ich rozumność – wprost pisał o „prawdzie” katolicyzmu, którą późno odnalazł i przyjął.

Od tego, jak rozumie się prawdę chrześcijaństwa, zależeć będzie to, jakim kryterium posłużymy się w rozstrzyganiu zasięgu marksistowskich tez wysuwanych w konfrontacji z chrześcijaństwem. Stanowiska będące punktem dojścia Kołakowskiego i MacIntyre’a w ich rozwoju filozoficznym dotyczą właśnie prawdy chrze-

ścijaństwa. Dlatego to właśnie z porównania tych punktów dojścia wynikać będzie dla nas bezpośrednio interesująca nas tu lekcja dotycząca rozwiązania dylematu chrześcijanina.

Pytanie, które prowadzi nas do tej lekcji, brzmi następująco: dlaczego tych dwóch filozofów zajęło tak odmienne stanowiska u kresu swoich dróg, które – jak się wydaje – biegły równolegle? Odpowiedź na to pytanie wymaga nieco dokładniejszego zbadania, jakim marksistą był każdy z nich, następnie jakiej krytyce poddał marksizm i do jakiego ostatecznie stanowiska w sprawie prawdy chrześcijaństwa doprowadziła go ta krytyka. Dopiero gdy naświetlimy te kwestie, będziemy mogli wyciągnąć lekcję teorii moralnej, dotyczącą współczesnego dylematu chrześcijanina sta-
jącego przed fałszywym ideałem komunizmu.

Jakimi marksistami byli Kołakowski i MacIntyre?

Zagadnieniem racji filozoficznych i ideowych, dla których Kołakowski został marksistowskim filozofem urzędowym w państwie stalinowskim, zajmowałem się w innym miejscu⁸. Analiza tekstów zarówno tych publikowanych, jak i tych pisanych na potrzeby wewnętrznych zebrań i seminariów, prowadzi do następującego wniosku: Kołakowski między końcem wojny a rokiem 1953 był przede wszystkim wyznawcą racjonalistycznego światopoglądu o nachyleniu wyraźnie pozytywistycznym. To ten właśnie światopogląd i idea racjonalizacji stosunków społecznych były większą przesłanką jego rozumowania praktycznego, które stało za decyzją zaangażowania komunistycznego. Przesłanką mniejszą było uznanie, że w tym momencie historycznym w Polsce najbardziej racjonalne nadzieje realizacji tych idei dawały działania zarządzanej z Moskwy partii komunistycznej. Wspomniana przesłanka większa była dość ogólna. Kołakowski podzielał ją z wieloma współczesnymi sobie, ale też należącymi do poprzednich pokoleń socjalizującymi, zsekularyzowanymi inteligentami. Inteligenci ci należeli do klasy społecznej, której poglądy określilibyśmy jako „mieszczzańskie”. W tym sensie Kołakowski jako marksistowski filozof zawdzięczał więcej seminariom u Marii Ossowskiej i znajomości z Tadeuszem Kotarbińskim (i w ogóle oddziaływaniu szkoły lwowsko-warszawskiej) niż wykładom Adama Schaffa. Na tym tle należy widzieć zaangażowanie Kołakowskiego

⁸ P. Grad, *Dlaczego Kołakowski został marksistą?*, christianitas.org. Ten krótki tekst jest częścią większego studium *Jakim liberałem staje się marksista? Światopogląd metapolityczny WSHI*, które, mam nadzieję, ukaże się w tym roku.

⁹ L. Kołakowski, Referat ideologiczny z 1946 r. dla ZWM „Życie”, BN Rps III 13228, k. 7.

w walkę z katolickim „zabobonem”, którego publicznym świadectwem są teksty zebrane w tomie *Szkice o filozofii katolickiej*. Kołakowski wykazywał się rzeczą jasną większą historyczną wiedzą dotyczącą doktryny katolickiej niż przeciętny marksistowski „filozof”. Niemniej jego spojrzenie nie było wolne od klisz typowych dla „racjonalistycznej” propagandy: doktrynie katolickiej chciał przeciwstawić „potęgę doświadczenia” i „śmiały wysiłek racjonalnego myślenia i opartego na nim racjonalnego działania”⁹. A więc Kołakowski wciąż posługiwał się tymi samymi sloganami propagandowymi, co większość marksistowskich filozofów.

Kołakowski był w stanie wyartykułować fundamentalne założenie tego marksistowskiego stanowiska dopiero w momencie, w którym je porzucał – być może dlatego, że od początku było oparte ono na kłamstwie: miało postać świadomości fałszywej. A więc dopiero wyzwolenie z tej iluzji umożliwiło wypowiedzenie jej podstawowej przyczyny. W rozliczeniowym tekście *Śmierć bogów* Kołakowski pisał: „Kiedy stajemy się komunistami, mając za sobą lat osiemnaście, niezachwianą ufność do własnej mądrości oraz garstkę nieprzemyślanych a przecenianych doświadczeń w Wielkim Piekle wojny – bardzo niewiele myślimy o tym, że komunizm jest nam potrzebny w celu uzgodnienia stosunków produkcyjnych z poziomem sił wytwórczych (...). Uzasadniany niezdarnie na podstawie pospiesznych lektur Marksa, Kautsky’ego czy Lenina, socjalizm naprawdę jest tylko mitem Lepszego Świata, niejasną nostalgią za życiem ludzkim, negacją zbrodni i poniżenia oglądanych w nadmiarze, królestwem równości i swobody, posłaniem wielkiej odnowy, racją istnienia”¹⁰. Tym więc był „socjalizm naprawdę” dla Kołakowskiego – utopią realizacji prostego pragnienia swobody samorealizacji i wolności od przemocy. Można powiedzieć, że było to niebo wszystkich romantycznych inteligentów, których nigdy nie zajmuje kwestia tego, jak urządzić ludzkie życie po tym, gdy oczyści się społeczeństwo z zabobonów, religii i przesądu. Gdy bowiem te przeszkody upadną, ludzka naturalna ekspresja sama znajdzie sobie drogi ujęcia. To jest właśnie romantyczny rdzeń pozytywistycznej i liberalnej ideologii. Nie ma w tym żadnej złożonej antropologii, całościowej wizji ludzkiej natury i jej celów. Gdy okazało się ostatecznie w połowie lat pięćdziesiątych, że marksizm i komunizm nie są w stanie – w tym

¹⁰ L. Kołakowski, *Śmierć bogów...*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. II, red. Z. Mentzel, Londyn 1989, s. 102.

momencie – zrealizować tej utopii, a nawet że budują na ziemi jej karykaturę, Kołakowski porzucił je z tych samych powodów, dla których wcześniej im służył.

Te motywacje Kołakowskiego były zarazem typowe dla polskich warunków, jak i nietypowe jako motywacje marksistowskie. Marksizm powstał jako teoria objaśniająca głębokie struktury zaawansowanego kapitalizmu. Empiryczną bazą teorii Marksa był zachodni przemysł i gospodarka. W Polsce „kwestia socjalna” wyglądała zupełnie inaczej. Z perspektywy postępowej inteligencji końca lat trzydziestych i początku czterdziestych podstawowym problemem społecznym Polski nie było istnienie wielkiego kapitału i dehumanizująca działalność przemysłu, ale przeciwnie, peryferyjne, zacofane struktury społeczne, klerykalizm i doświadczenie „faszyzmu”. Marksizm Kołakowskiego – jak i wielu polskich komunistów – miał być odpowiedzią na tę sytuację. Fakt, że nie było żadnej innej czytelnej odpowiedzi niż marksizm, był tu ważniejszy aniżeli to, że marksizm powstał, aby odpowiedzieć na zupełnie inne problemy.

Pierwsza książka MacIntyre’a ukazała się w roku 1953 i nosiła tytuł *Marxism: An Interpretation*. Jej autor miał wówczas 24 lata. Była to pierwsza filozoficzna wypowiedź MacIntyre’a, a zarazem świadectwo jego pierwotnych motywacji jako komunisty. Motywacje te były – odwrotnie niż u Kołakowskiego – w pewien sposób typowymi motywacjami marksisty teoretyka żyjącego w zachodniej demokracji. Jak dla wszystkich tego typu marksistów, dla MacIntyre’a zaawansowane społeczeństwo kapitalistyczne i jego ideologia – liberalizm polityczny i ekonomiczny – były przede wszystkim źródłem iluzji fałszywej świadomości. Proces zaciemniania rzeczywistych motywacji działań i pragnień, którego przyczyną u Marksa była alienacja ekonomiczna, rozciąga się zdaniem MacIntyre’a również na struktury społeczne niekojarzone potocznie z ekonomią. Nieświadomość prawdziwego kształtu bazy ekonomicznej skutkuje fałszem w rozmaitych częściach ideologicznej nadbudowy.

Wkładem własnym MacIntyre’a do teorii alienacji i fałszywej świadomości jest przedstawienie nowoczesnych sporów i teorii moralnych w kategoriach systemowej autoiluzji społecznej. Paradygmatycznym przykładem jest tutaj dla MacIntyre’a teoria

¹¹ MacIntyre wraca też do niej, już nie jako marksista, choć powołując się na Marksa, w swojej ostatniej książce *Ethics in the Conflict of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*, Cambridge 2016, s. 93-100.

¹² „Komunizm jest w rzeczywistości formą, pod którą istotne wątki myśli chrześcijańskiej muszą wkroczyć w nowoczesny świat”; „marksizm jest istotą i pełną realizacją chrześcijańskiej eschatologii” (A. MacIntyre, *Extracts from Marxism: An Interpretation*, w: *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism. Selected Writings 1953-1974*, ed. P. Blackledge, N. Davidson, Leiden-Boston 2008, s. 13, 21). Są to fragmenty rozdziału usuniętego z książki *Marxism: An Interpretation* (1953) w jej drugim wydaniu pod tytułem *Marxism and Christianity* z 1968 r.

emotywistyczna, która proponuje, aby wyjaśniać znaczenie wszelkich sądów moralnych przez ich przekład na zdania wyrażające emocjonalne stany aprobaty i dezaprobaty. Zgodnie z taką teorią sąd moralny „zabójstwo jest czynem złym” tak naprawdę wyraża emocję dezaprobaty dla zabójstwa. Według takiej teorii tam, gdzie podmioty moralne sądzą, że podają pewne przedmiotowe racje dla swoich norm moralnych (np. „godność życia ludzkiego jest niezbywalna, *dlatego* nie będziesz zabijał”), *tak naprawdę* dokonują jedynie ekspresji subiektywnych stanów emocjonalnych w reakcji na pewne spodziewane rodzaje działań.

Emotywizm uniemożliwia racjonalną artykulację racji moralnych w metajęzyku teorii etycznej. Ludzkie pragnienia, intuicje i „uczucia moralne” uważane są za pierwotne dane, które nie podlegają dalszej (przedmiotowej) ocenie. Teoria taka skutecznie blokuje możliwość racjonalnej dyskusji etycznej w kategoriach słuszności i niesłuszności wyborów moralnych, zamieniając ją w siłowe forsowanie stanowisk przedstawiających się jako „oczywiste”. Spory siłowe wygrywają ci, którzy dysponują większą siłą, ta zaś jest funkcją zgromadzonego kapitału symbolicznego i ekonomicznego. Ostatecznie więc emotywizm pełni społeczną funkcję uniemożliwiania racjonalnego, a więc i prowadzącego do sprawiedliwych rozwiązań, sporu moralnego.

Krytyka emotywizmu, znana czytelnikom największego dzieła MacIntyre’a, jakim jest *Dziedzictwo cnoty*, pojawia się już w jego pierwszej książce i ma wyraźnie marksistowski charakter¹¹. Emotywizm jako teoria etyczna nie tylko fałszywa, ale i zwodnicza, ponieważ odzwierciedla stan życia społecznego, które pogrążone jest w fałszywej świadomości. Marksizm pełni funkcję objawienia, które uświadamia naturę tego złudzenia, a więc otwiera drogę wyzwolenia z niego. „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Z tego właśnie powodu MacIntyre uważa w swojej pierwszej książce komunizm za religię konwersji, która opiera się na pojęciach winy, odkupienia i zbawienia. Zdaniem MacIntyre’a pod tym względem komunizm i jego doktryna, marksizm, jest nie tylko religią, ale religią wyrastającą z chrześcijaństwa, a nawet szczególną, nowoczesną formą chrześcijańskiego objawienia¹².

Choć MacIntyre uważał marksizm za religię, nie zaś za teorię naukową, nie zwalniał jej z konieczności dowodzenia swojej

prawdziwości za pomocą wskazania określonych faktów. Niektóre wydarzenia historyczne mogą przeczyć tej lub innej diagnozie Marksa, a nawet mogą całkowicie negować określone formy marksistowskiej doktryny, jednakże podstawowy kerygmat marksistowski musi być prawdziwy, aby komunizm jako całość był prawdziwy: „Jeśli Chrystus nie powstał z martwych, próżna jest nasza wiara». Podobnie marksista może powiedzieć: «jeśli wynikiem rewolucji nie będzie wolne społeczeństwo, marksizm jest próżny». Zarówno chrześcijaństwo, jak i marksizm przyjmują swoje wizje historii, wskazując uzasadniające je zdarzenia”¹³. Bez tych zobowiązań metafizycznych (uzasadnienia przez określone stany rzeczy) marksizm i chrześcijaństwo nie miałyby związku z rzeczywistością, a bez tego związku nie miałyby mocy przemiany świata – a to jest właśnie ich celem.

Tak więc MacIntyre kładł nacisk na prawdziwość i przedmiotową ważność marksizmu, na jego roszczenie do prawdziwości; jednocześnie krytykował komunizm za tendencję sprowadzania tego roszczenia do doktrynalnej komunistycznej „ortodoksji”. MacIntyre uważał w roku 1953 komunistyczną ortodoksję i stalinizm za rodzaj „kościelnego” zepsucia pierwotnej doktryny młodego Marksa. Poglądy te pozostawały nie bez związku z wyraźnymi sympatiami trockistowskimi MacIntyre’a, który postrzegał zjawisko marksistowskiej ortodoksji jako typowy dla zdegenerowanych religii fenomen faryzeizmu. Pod tym względem MacIntyre od początku znajdował się na tym etapie, który Kołakowski osiągnął dopiero w przejściowym okresie „rewizjonistycznym”. Jednocześnie, inaczej niż u Kołakowskiego we wspomnianym okresie, krytyka stalinowskiego dogmatyzmu u MacIntyre’a nigdy nie miała charakteru sceptycznego ataku na roszczenia religii do rozumności i przedmiotowej ważności.

Jakiej krytyce poddali marksizm Kołakowski i MacIntyre?

Okres porzucania stanowiska marksistowskiego był u Kołakowskiego relatywnie krótki. Właściwie od roku 1953 publikowane przez niego teksty zaczynają zawierać czytelną krytykę niektórych elementów marksizmu jako teorii i komunizmu jako doktryny politycznej. Esej *Śmierć bogów* z roku 1956 zawiera już właści-

¹³ A. MacIntyre, *Extracts from Marxism...*, s. 20.

¹⁴ „Działalność naukowa kierowana rzeczywistymi interesami komunizmu polega na możliwie maksymalnej wolności od wszelkiej pozanaukowej motywacji w ustalaniu treści uzyskanej wiedzy i na kształtowaniu najbardziej stanowczej postawy obiektywności i krytycyzmu. (...) Komuniści intelektualisci mają obowiązek, ale również prawo ponosić odpowiedzialność za rozwój ideologiczny ruchu rewolucyjnego, nie mają natomiast ani obowiązku, ani prawa przyjmowania w tym celu jakichkolwiek założeń uznanych za niedostępne kontroli i dyskusji” (L. Kołakowski, *Intelektualiści a ruch komunistyczny*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. II, red. Z. Mentzel, Londyn 1989, s. 99).

wie wyrażony *explicite* brak zainteresowania marksizmem jako takim. W pisanych pod koniec lat pięćdziesiątych esejach znajdujemy jeszcze tu i ówdzie kojarzące się z programem Nowej Lewicy wyrazy nadziei na odnowienie marksizmu przez jego ponowną humanizację i oddzielenie od „błędów i wypaczeń” stalinowskiej ideologii¹⁴. W świetle radykalizmu *Śmierci bogów* być może należałoby to jednak uznać za rodzaj gry z czytelnikiem i cenzurą. Tak czy inaczej, teksty pisane po roku 1956 są już tylko wyciąganiem konsekwencji z tego podstawowego rozpoznania, które dokonało się u Kołakowskiego w połowie lat pięćdziesiątych, a którego zwieńczeniem była publikacja *Głównych nurtów marksizmu*.

Rozpoznanie to polegało na dostrzeżeniu w marksizmie w ogólności, a w ideologii komunistycznej w szczególności, tych samych cech irracjonalizmu i dogmatyzmu, które wcześniej Kołakowski atakował w doktrynie katolickiej. Widać to w samym zestawie metaforycznych pojęć, które Kołakowski stosuje w swojej krytyce: „dogmat”, „kodeks”, „inkwizytor”, „ortodoksja”, „herezja”, „kapłan” – partia zostaje przedstawiona jako Kościół, a marksizm jako dogmatyczna religia. Z samego faktu możliwości tego przedstawienia spadają na partię wszystkie ciosy, jakie potrafi zadać religii wolnomyślicielski racjonalista. Jego stanowisko za pomocą tej samej metaforyki przedstawiane jest jako postawa bezwyznaniowego wolnego ducha, heretyka albo nawet prywatnego mistyka – kogoś, kto wie, że spełnienie autentycznych religijnych nadziei pokładanych w religii może ziścić się tylko w formach pozainstytucjonalnych, pozadoktrynalnych, prywatnych i niepoddających się zobiektywizowanej, a więc racjonalnej kontroli. Religijny i etyczny irracjonalizm jest naturalną konsekwencją naukowego racjonalizmu.

Tym, co różni Kołakowskiego w roku 1949 od Kołakowskiego w 1956 roku, czy jeszcze bardziej w 1968, nie jest stosunek do ideału racjonalizmu i sprawiedliwości społecznej. Tym, co ulega w tym okresie rzeczywistej zmianie, nie są te zasady, ale rozpoznanie dotyczące przygodnych faktów historycznych: Kołakowski doszedł do przekonania, że marksistowska teoria i komunistyczna praktyka nie stanowią szczególnie pomyślnego sposobu realizacji tego ideału. Oczywiście o tyle, o ile ta teoria i praktyka stanowią

wyraz przywiązania do tychże ideałów, są one zdaniem Kołakowskiego godne poparcia. Jednakże to za mało, aby bronić marksizmu i komunizmu jako takich, ponieważ zasadniczo zawiodły one pokładane w nich racjonalistyczne nadzieje. W tym sensie – na poziomie zasad – powody akcesu do komunizmu i powody odejścia od niego są u Kołakowskiego tożsame.

Jest jeszcze jedna idea, która wyraźnie przybiera na sile w pracach Kołakowskiego po roku 1956 i znajduje swój najpełniejszy wyraz w *Obecności mitu*. Jest to z gruntu konserwatywne przekonanie, że mity, jakkolwiek irracjonalne i niepotrafiące się uzasadnić przed trybunałem rozumu, są niezbywalnym, koniecznym elementem życia społecznego. Bez nich ulega ono radykalnej destabilizacji, a próby systemowego wyrugowania ich z życia społecznego kończą się wyraźnym podniesieniem poziomu cierpienia w społeczeństwie. Choć więc (jest to wniosek praktyczny z tego przekonania) mitu nie da się uzasadnić przedmiotowo (nie da się wykazać jego prawdy), to da się go uzasadnić funkcjonalnie, jako konieczny, stabilizujący element życia społecznego. Wnioskowanie to świadczy zdaniem Kołakowskiego przeciwko marksistowskiemu redukcjonizmowi materializmu dialektycznego i komunistycznej polityce radykalnej sekularyzacji. Godny potępienia jest bowiem dogmatyzm, ale nie religia jako taka. Dogmatyzm (tak religijny, jak i komunistyczny) polega bowiem na poszukiwaniu przedmiotowego uzasadnienia tam, gdzie możliwe jest tylko uzasadnienie funkcjonalne.

Mitem jest – dla Kołakowskiego – każde przekonanie, które dotyczy „wartości”. Wartości stanowią racje ludzkiego działania, ale racje te z konieczności nie mają pokrycia w faktach, a więc obiektywnych stanach rzeczy rejestrowanych przez przyrodoznawstwo. Główna teza *Obecności mitu* bazuje więc na pozytywistycznym odróżnieniu faktów i wartości. Choć więc ta konserwatywna idea z *Obecności mitu* znalazła swój pełen wyraz w piśmarstwie Kołakowskiego dopiero po roku 1956, to jej założenia (zwłaszcza zaś odróżnienie faktów i wartości) były złożone już w pozytywistycznej formacji filozoficznej, którą Kołakowski odebrał na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych.

Marxism: An Interpretation została ponownie wydana w roku 1968 jako *Marxism and Christianity*. MacIntyre usunął w tym

drugim wydaniu jeden z kluczowych rozdziałów. O powodach tej decyzji pisał w ten sposób po latach, w roku 1995: „Pierwotnie rozdział ten został w niej [książce *Marxism: An Interpretation* – P.G.] umieszczony, ponieważ stanowił próbę przedstawienia tego, co trafnie postrzegałem jako fundamentalny problem. W późniejszej wersji został pominięty, ponieważ uświadomiłem sobie, iż nie wiem, jak przedstawić ten problem we właściwy sposób, nie mówiąc już o jego rozwiązaniu”¹⁵. Problem ten dotyczył, zgodnie z tytułem pominiętego rozdziału, relacji między teorią a praktyką. Tym, co nie pozwalało MacIntyre’owi ani poprawnie go sformułować, ani rozwiązać, było właśnie uzależnienie od błędnych i niewystarczających tez marksistowskich: „Marks i Engels nie zdawali sobie sprawy nie tylko ze stopnia, w jakim ich własna myśl nosiła cechy charakterystyczne dla burżuazyjnej teorii, lecz także z tego, jak bardzo była zniekształcona w typowo burżuazyjny sposób, zwłaszcza w ich podejściu do sfery ekonomii, polityki i ideologii jako różnych i oddzielnych, choć przyczynowo powiązanych dziedzin ludzkiej aktywności, czego rezultatem było przekształcenie przygodnych właściwości społeczeństwa kapitalistycznego z połowy i schyłku dziewiętnastego wieku w analityczne kategorie mające na celu dostarczyć klucz do ludzkiej historii i społecznej struktury w ogóle”¹⁶. To przyczynowe powiązanie ekonomii i polityki jako bazy i nadbudowy przypisywało relacjom ekonomicznym charakter pierwotny. Relacje ekonomiczne generowały, jako swoje przejawy, określone stany świadomości. Gdy te ostatnie ulegały utrwaleniu, mogły zostać użyte do utwierdzenia relacji ekonomicznych jako ideologia, jednakże w porządku przyczynowym pozostawały wtórne względem materialnej, ekonomicznej bazy.

Teoria marksistowska rozpoznawała – kluczową zdaniem MacIntyre’a – zależność teorii i praktyki, jednakże błędnie ujmowała ją, ową zależność, w sposób redukcjonistyczny. Ludzkie cele musiały być ostatecznie sprowadzone do celów ekonomicznych. Marksizm odmawiał przyznania człowiekowi rozumianej metafizycznie natury, a więc i celów naturalnych innych niż te związane z bytem materialnym. W konsekwencji teoretycy marksistowscy, krytykując niemarksistowskie teorie działania jako niewystarczające, sami nie byli w stanie dostarczyć kompletnego wyjaśnienia rzeczywiście ludzkich dóbr, celów i działań. Teoria marksistowska

¹⁵ A. MacIntyre, *Trzy perspektywy na marksizm...*, s. 227.

¹⁶ Tamże, s. 229.

ujmuje motywacje podmiotów moralnych w sposób analogiczny do liberalnych teorii emotywistycznych: oferuje jedynie ich redukcjonistyczny przekład na język ekonomiczny. Przekład taki, podobnie jak przekład na język emocji, nie może być wystarczający i pozostawia podmioty moralne bez adekwatnej teorii ich działań.

A więc wobec marksizmu MacIntyre zastosował tę samą krytykę, którą marksizm próbował stosować do rozmaitych form świadomości fałszywej. Marksizm, oskarżając niemarksistowskie teorie polityczne o hipostazowanie przygodnych form świadomości wynikających z niesprawiedliwych stosunków społecznych, sam okazywał się popełniać ten sam błąd.

W 1968 roku dzięki lekturze Lukácsa uzmysłowiłem sobie ten fakt, a wraz z nim także ogólną formę głównego problemu wszelkich filozoficznych dociekań, rozumianych tak, jak zaczynałem je rozumieć: jak można wskazać w przypadku rywalizujących tez i argumentów różnorodne zniekształcenia i ograniczenia, wynikające z historycznego i społecznego kontekstu ich powstania, tak aby jednocześnie samemu przedstawić tezy i argumenty (...) jako wolne od takich zniekształceń i ograniczeń? Było to oczywiście pytanie, które już sformułowali i na które dali odpowiedź Hegel, Marks i wielu innych. Ale w 1968 roku już wiedziałem, że nie tylko ich odpowiedzi, ale samo szczegółowe sformułowanie przez nich tego problemu było narażone na nieodparte zarzuty¹⁷.

¹⁷ Tamże, s. 229.

Mówiąc krótko, kerygmat marksistowski sam okazał się innym wariantem nowoczesnej iluzji. Choć więc postawione przez Marksa zagadnienie relacji między teorią i praktyką należało rozwiązać, stało się jasne, że potrzebna była bardziej przekonująca, nieredukcjonistyczna i więcej wyjaśniająca teoria tego zagadnienia niż ta oferowana przez marksizm.

Prawda chrześcijaństwa według późnego Kołakowskiego i późnego MacIntyre'a

Fundującym tekstem pomarksistowskiej filozofii Kołakowskiego jest wspomniana praca *Obecność mitu*. Jej główną, konser-

watywną tezę streściłem już w poprzednim paragrafie. Z tezy tej wynika nie tylko ostateczny argument Kołakowskiego przeciwko marksizmowi, ale też stanowisko tego filozofa w sprawie prawdy chrześcijaństwa. Wspomniana teza jest tezą sceptyczną: twierdzi się w niej, że wszelkie „mity”, a więc wszelkie poglądy na świat próbujące nadać rzeczywistości i życiu ludzkiemu jakąś wartość (a więc też wszelkie religie), nie zawierają *tak naprawdę* żadnych twierdzeń i nie dostarczają żadnej wiedzy o świecie. Innymi słowy: nie zawierają one żadnych zdań o faktach, które to zdania mogłyby być prawdziwe lub nieprawdziwe (nie posiadają one wartości logicznej). Kołakowski odmawia prawdziwości (oraz fałszywości) nie tylko chrześcijaństwu, ale także każdej religii. Pod tym względem późny Kołakowski, podobnie jak Kołakowski wczesny i marksistowski, jest nieodrodnym synem oświecenia, przeciwnikiem zabobonu i dogmatu¹⁸. Jednocześnie – i jest to „romantyczna” albo konserwatywna korekta programu oświeceniowego – Kołakowski utrzymuje, że z takiego poglądu nie powinien wynikać żaden społeczny ani filozoficzny program walki z religią. Istnienie religii, w tym chrześcijaństwa, jak każdego mitu, jest pożądane, ponieważ mity są niezbędne dla trwania kultury i nadawania ludzkiemu życiu „sensu”. Choć więc chrześcijaństwo nie może być prawdziwe lub nieprawdziwe, to z uwagi na jego sensotwórczą funkcję należy zapewnić mu instytucjonalną ochronę przed atakami politycznymi i filozoficzną ochronę przed wojującym, dogmatycznym oświeceniem.

Kołakowski ma świadomość, że osoby religijne posiadają religijne przekonania, które artykułują w zdaniach mających postać twierdzeń. Przykładem takiego twierdzenia jest „Jezus Chrystus zmartwychwstał”. Jednocześnie, zgodnie z koncepcją Kołakowskiego, *tak naprawdę* nie są to przekonania i twierdzenia. Aby rozwiązać tę sprzeczność między swoją sceptyczną teorią a całkiem realistyczną praktyką potoczną, Kołakowski wybiera starą, utartą drogę pragmatystów sięgającą Kanta: należy uznać przekonanie osób wierzących, że posiadają one prawdziwe przekonania, za rodzaj naturalnego złudzenia i dać im prawo, aby mówiły *tak, jakby* ich stwierdzenia były prawdziwe (tzn. miały przedmiotową ważność). Akceptowanie prawdziwości przekonania *tak, jakby* były prawdziwe, w sytuacji, w której nie ma i z konieczności nie może

¹⁸ W udzielonym po latach wywiadzie Kołakowski tak diagnozował jedną z motywacji stojących za komunistycznym zaangażowaniem: „Kryła się w tym również swego rodzaju chęć odrzucenia klerykalnej tradycji, bigoterii w Polsce. Komunizm dla nas ucieleśniał i kontynuował ducha i zalety Oświecenia” (L. Kołakowski, *Ormai rimano solo la menzogna*, „L'Europeo”, s. 90-95, cyt. za: R. Sitek, *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między historią a teraźniejszością*, Warszawa 2000, s. 23).

być na ich rzecz żadnych przedmiotowych racji, Kołakowski chce nazywać „wiarą”.

Stanowisko Kołakowskiego w sprawie prawdy chrześcijaństwa nie zmieniło się w późniejszych latach. W roku 2002, na siedem lat przed swoją śmiercią, Kołakowski napisał przedmowę do tomu zredagowanego przez Stanisława Obirka, w której możemy przeczytać: „W rzeczywistości wiara w znaczeniu religijnym nie jest zbiorem twierdzeń pretendujących do empirycznej wiarygodności. Wiara jest prawomocna. Niewiara jest prawomocna. Nie są to jednak dwa sprzeczne wzajem korpusy doktrynalne, dwa zbiory twierdzeń, ale raczej przeciwstawne postawy umysłowe i moralne. Mniemam, że obie są potrzebne naszej kulturze”¹⁹. Mamy tutaj te same dwa konstytutywne elementy stanowiska z *Obecności mitu*: zaprzeczenie, jakoby zdania języka religijnego miały wartość logiczną, oraz konserwatywno-funkcjonalny program społecznej ochrony religii.

Pragmatyczne uzasadnienie funkcjonalnej konieczności istnienia religii oraz oddanie nowoczesnej nauce monopolu na rozstrzygnięcie przedmiotowej prawdziwości sądów o świecie są kluczowymi postulatami paradygmatu postsekularnego. Postulaty te zostały wyartykułowane blisko trzydzieści lat po *Obecności mitu* przez Jürgena Habermasa²⁰. Dlatego słusznie zauważano, że Kołakowski na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych głosił tezy, które kilka dekad później powitano jako przełomowe tezy postsekularne²¹. Z drugiej strony paradygmat postsekularny można uznać za zastosowanie do religii pewnej ogólniejszej strategii nihilistycznego konserwatyzmu – strategii typowej dla nowoczesnego stosunku do tradycji²². W tym sensie stanowisko Kołakowskiego z *Obecności mitu* nie jest wyjątkowo oryginalne, ale jest raczej typowe. Strategia konserwatyzmu nihilistycznego cierpi jednakże na poważny defekt: tendencja do funkcjonalnego uzasadnienia tradycji (takich jak religia) uniemożliwia podanie teorii wyjaśniającej w sposób przekonujący roszczenie do przedmiotowej ważności i prawdziwości danej tradycji. Takie stanowisko, jak to zaprezentowane w *Obecności mitu*, ma z tego powodu bardzo niską wartość wyjaśniającą.

MacIntyre, inaczej niż Kołakowski, został marksistą, ponieważ chciał zrozumieć i przekroczyć społeczną iluzję wynikającą

¹⁹ L. Kołakowski, *Wiara dobra, niewiara dobra*, w: *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*, red. S. Obirek, Kraków 2002, s. 10-11, 13.
²⁰ „Postsekularne społeczeństwo kontynuuje w stosunku do religii pracę, którą religia wykonała w stosunku do mitu. Tyle że już nie w zuchwałej intencji wrogięgo przejęcia, ale po to, by we własnym domu przeciwdziałać powolnej entropii ubogich zasobów sensu” (J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” nr 568, s. 20).
 „[Świadomość religijna – P.G.] musi dostosować się do autorytetu nauk, które mają społeczny monopol na wiedzę o świecie” (tamże, s. 11).
²¹ Zob. J. Iwanicki, *Postsekularność filozofii religii Leszka Kołakowskiego*, w: *Warszawska Szkoła Historii Idei*, red. P. Grad, Warszawa 2014, s. 117-138.
²² Zob. P. Grad, *O pojęciu tradycji*, Warszawa 2017.

z oddzielenia praktyki i teorii moralnej. Potem, również inaczej niż Kołakowski, przestał być marksistą, ponieważ zrozumiał, że marksizm nie tylko nie dostarcza dobrej teorii relacji między praktyką a teorią, ale również sami teoretycy marksistowscy ulegają wspomnianej społecznej, historycznej iluzji. Stanowisko, do którego w ten sposób doszedł MacIntyre, znacząco różniło się od pomarksistowskiego stanowiska Kołakowskiego. Ten ostatni w gruncie rzeczy utrzymał – przez cały okres swojego rozwoju, od początków swojej formacji filozoficznej – liberalne i pozytywistyczne przekonanie o oddzieleniu faktów i wartości. Tymczasem MacIntyre porzucił marksizm właśnie dlatego, że w gruncie rzeczy nie dysponował przekonującą koncepcją relacji między racjami ludzkich działań a opisem obiektywnych stanów rzeczy, między praktyką a teorią (albo wartościami a faktami). Marksizm dostrzegał zależność między tymi dwoma sferami, ale sprowadzał ją do jednostronnego warunkowania wartości przez materialne i ekonomiczne fakty. Dlatego też stanowisko późnego MacIntyre’a miało zupełnie inny charakter. Było to stanowisko tomistycznego arystotelika.

Zdaniem MacIntyre’a rozstrzygającą zaletą teorii cnót formułowanej przez Arystotelesa jest to, że dostarcza ona zarazem opisu warunkowania teorii etycznej przez praktykę, jak i opisu wpływu rozpoznania teoretycznego na praktykę, a przede wszystkim, że rozpoznaje *naturalną* celowość ludzkich działań. Zdaniem Arystotelesa rozmaite rodzaje ludzkiej działalności mają specyficzne dla siebie kryteria doskonałości, natomiast owe rozmaite działania muszą być wzajemnie powiązane w spójną całość ludzkiego życia. Inaczej – gdyby życie ludzkie nie stanowiło całości – byłoby ono czymś niezrozumiałym. Życie jednostki – podobnie jak każde z jej działań – aby być zrozumiałe, musi posiadać właściwy sobie cel. Tak jak o celu działań, a wraz z nim kryteriach jego właściwego osiągnięcia, decyduje natura działania, tak o celu życia ludzkiego decyduje natura ludzka. To rozpoznanie tego metafizycznego gruntu wszelkiej ludzkiej aktywności dostarcza kryterium pozwalającego odróżniać prawdziwe i fałszywe cele ludzkiej działalności oraz sprawiedliwe i niesprawiedliwe środki ich osiągnięcia.

Koncepcja Arystotelesa – w przeciwieństwie do liberalnych teorii moralnych – zdaje sprawę z zapośredniczenia teorii w praktyce,

ale – w przeciwieństwie do marksistowskiej teorii działania – dysponuje nieredukcjonistyczną koncepcją tego zapośredniczenia. „Natura ludzka”, o której mówi metafizyka Arystotelesa, nie jest naturalistyczną „bazą”, o której mówi teoria marksistowska. Z tego właśnie powodu MacIntyre mógł uznać, że teoria cnót Arystotelesa dostarcza właściwego uzasadnienia krytyki rywalizujących stanowisk moralnych. Teoria ta wskazuje na ich społeczne i historyczne uwarunkowania, ale jednocześnie nie generuje paradoksu relatywizmu: tzn. taka krytyka nie podważa swojej własnej prawdziwości. W teorii Arystotelesa – inaczej niż w teorii Marksa, ale też inaczej niż w teoriach emotywistycznych – mamy dostęp do *rzeczywistych* racji podmiotów moralnych i nie musimy dokonywać ich (owych racji) przekładu na metajęzyk ekonomii, psychologii emocji itp. Takie rozwiązanie czyni teorię działania naprawdę racjonalną.

Zmiana w pojmowaniu prawdy chrześcijaństwa przez MacIntyre’a wynikała, choć nie była to jedyna konieczna przyczyna tej zmiany, właśnie z zajęcia powyższego stanowiska: „dokonawszy tego, spostrzegłem, że w ten sposób odrzuciłem filozoficzne założenia, które tkwiły dotąd u źródła moich problemów z chrześcijańską ortodoksją. Usunięcie tych barier było jednym, choć tylko jednym koniecznym etapem w moim uznaniu prawdy biblijnego chrześcijaństwa Kościoła katolickiego”²³. Rzecz jasna rozpoznanie prawdziwości teorii Arystotelesa nie wystarczy, by uznać prawdę chrześcijaństwa. Niemniej uznanie prawdziwości teorii etycznej Arystotelesa zmusza, by ująć istotny aspekt prawdy chrześcijaństwa we właściwy sposób, gdy samą tę prawdę uznało się już z innych, wystarczających powodów.

Otóż teoria działania Arystotelesa zmusza do uznania, że racjonalne działanie wymaga uznawania rzeczywistych, metafizycznych racji. Tylko wtedy, gdy pojmimy ludzkie działania jako zmierzające do realizacji rzeczywistych celów wpisanych w samą naturę, będziemy mogli uznać racjonalność potocznego słownika podmiotów moralnych obejmującego takie słowa jak „dobry”, „zły”, „normalny”, „doskonały”. Jeśli tego nie zrobimy, codzienna praktyka oddzieli się od rzeczywistości i dojdzie do przeciwstawienia „wartości” i „faktów”, czyli normatywnego porządku działania i ontologicznego porządku rzeczywistości. Teoria filozof-

²³ A. MacIntyre, *Trzy perspektywy...*, s. 234-235.

ficzna, zamiast wyjaśnić naturę dobrych racji naszego codziennego działania, zacznie je podważać i poddawać przekładowi.

Lekcja o marksizmie i chrześcijaństwie

Możemy teraz wyciągnąć interesującą nas tu lekcję dotyczącą rozwiązania dylematu, jaki napotyka chrześcijanin, stając przed fałszywym ideałem komunizmu.

Otóż marksizm nie dysponuje teorią działania i celów naturalnych, która byłaby spójna z uznaniem prawdy chrześcijaństwa. Takie właśnie uznanie jest koniecznym warunkiem bycia chrześcijaninem. W gruncie rzeczy marksizm, podobnie jak krytykowana przez niego teoria liberalna, nie ma nic do powiedzenia na temat specyficznym ludzkich celów i ludzkiego przeznaczenia: kwestię wskazania takich celów odkłada na czas po dokonaniu się ostatecznej rewolucji w stosunkach ekonomicznych i po wykonaniu „skoku do królestwa wolności”. Z tego właśnie powodu marksizm jest zupełnie nieprzygotowany do konfrontacji z prawdą chrześcijaństwa i jako całość stanowi światopogląd niekompatybilny i niespójny z chrześcijaństwem. Co więcej: ponieważ nie dostarcza żadnej adekwatnej teorii ludzkiego działania, jest nie tylko niespójny, ale też nie potrafi odpowiedzieć (w sposób konkurencyjny) na kluczowe z punktu widzenia chrześcijaństwa pytania o naturę doskonałości, sprawiedliwości, słuszność czynów i przeznaczenie ludzkiej natury. Oczywiście to czy inne rozpoznanie w granicach nauki ekonomicznej, do którego zdolny jest marksizm, może być dla chrześcijanina pomocne. Niemniej *w takim stopniu*, w jakim redukcyjna strategia w wyjaśnianiu ludzkich działań jest dla marksizmu istotna (a, jak sądzę, strategia należy do samego rdzenia teorii marksistowskiej w tym, co dla niej specyficzne), *w takim stopniu* generowane przez marksizm diagnozy należy odrzucić, o ile chce się pozostać chrześcijaninem. Należy je odrzucić zarówno z punktu widzenia konieczności racjonalnego, to jest nieredukcyjnego wyjaśnienia ludzkiej praktyki, jak i w szczególności z punktu widzenia rozumnego opisu chrześcijaństwa. Marksistowska analiza niesprawiedliwości społecznej może celować w prawdziwą niesprawiedliwość społeczną, którą musi – być może dzięki zwróceniu uwagi przez marksistę – zauważyć chrześcijanin. Niemniej nie jest on zobowiązany z tego powodu uznać specyficz-

nie marksistowskich racji stojących za tą krytyką ani tym bardziej uznać marksizmu jako takiego.

Dlatego właśnie, że Leszek Kołakowski nie dysponował racjonalną koncepcją ludzkich działań, nie był w stanie uznać (na poziomie teorii) prawdy chrześcijaństwa. To, że Alasdair MacIntyre dysponował taką koncepcją, było jednym z koniecznych warunków uznania tejże prawdy. W obu tych wypadkach możliwość i niemożność uznania prawdy chrześcijaństwa wynikały ze sposobu, w jaki uporano się z marksizmem.

Powyższa lekcja nabiera nieoczekiwanej aktualności dzisiaj, kiedy zarówno zmienił się charakter marksizmu, jak i kultury nowoczesnej generującej systemowe iluzje.

Jak wiadomo, dzisiejsi marksiści i neokomuniści w większości przestawili się z działań mających na celu dokonanie rewolucji politycznych na uruchamianie procesów długotrwałych zmian mentalnych i kulturowych. Zamiast obalać rządy, uprawiają wewnętrzną krytykę późnokapitalistycznego społeczeństwa, dążąc do wypracowania przestrzeni „wolności” wewnątrz struktur społecznych i gospodarczych liberalnych demokracji. W tym sensie marksistowska krytyka stała się wewnętrznym elementem liberalnego dyskursu politycznego i społecznego. To zbliżenie się liberałów i neokomunistów wynika właśnie z tego, że i jedni, i drudzy nie dysponują racjonalną i holistyczną teorią ludzkiej praktyki i przekonań. Dobitnie świadczy o tym fakt, że współczesna ideologia neomarksistowska całkowicie przejęła liberalny język „tożsamości”. W gruncie rzeczy formułowany obecnie przez neokomunistów i neomarksistów program emancypacji feministycznej, emancypacji grup o skłonnościach homoseksualnych i emancypacji wszelkich w ogóle „mniejszości” oparty jest właśnie na pojęciu „tożsamości”. Sensem zaś tego pojęcia jest oderwanie roli społecznej (a więc zespołu norm określonego zespołu ludzkich działań) od uwarunkowań naturalnych. „Tożsamość” konstytuuje wyłącznie subiektywne uznanie, a nie rozpoznanie obiektywnych, również cielesnych, uwarunkowań. Współcześni neomarksiści walczą właśnie o całkowicie liberalnie rozumianą „wolność” dla takich „tożsamości”.

To rozdzielenie „tożsamości” i „natury” jest jeszcze jedną konsekwencją rozdzielenia „wartości” i „faktów”. To, że marksiści

mogą w tym punkcie podążać za liberałami, wynika z tego, że podobnie jak oni nie dysponują przekonującą teorią ludzkich działań i podobnie jak oni ulegają iluzji oddzielenia praktyki i teorii. W gruncie rzeczy kwestie doskonałości i niedoskonałości działań, a także ostatecznego celu *całości* życia ludzkiego (a nie tylko jego zabezpieczenia materialnych warunków jego istnienia) są w ogóle poza obszarem ich teoretycznych zainteresowań. Te kwestie „rozwiązują się” same: neomarksziści razem z liberałami dążą do stworzenia takich warunków społecznych i politycznych, w których będzie możliwa swobodna, tzn. wcześniej nieuregulowana żadną teorią ani normami, realizacja ludzkich pragnień. W tej doktrynie ludzkie pragnienia – albo mówiąc językiem św. Pawła, pożądaniami, są ostateczną daną, której nie poddaje się już weryfikacji jej słuszności lub niesłuszności przy użyciu kryterium natury ludzkiej, sprawiedliwości i celu ostatecznego.

Tendencji tej potrafią ulegać ludzie Kościoła, w szczególności za ci, którzy przejmują ideologiczny sposób rozumienia „wartości chrześcijańskich”. Ideologiczny sposób rozumienia zaczyna się wtedy, gdy chrześcijańskie przekonania odrywa się od istotnego dla nich kontekstu praktycznego, wypacza i używa do forsowania nierozumnych racji. Jednym z przypadków takiej ideologii są próby uczynienia z chrześcijaństwa rezerwuaru argumentów dla lewicowej albo nawet komunistycznej praktyki społecznej. Okazuje się wtedy, że podstawową praktyką sprawiedliwości chrześcijańskiej jest zaangażowanie na rzecz „wykluczonych” (przy czym o tym, kto jest wykluczony, decyduje lewica). Jest to jedna z dróg, którą może wybrać chrześcijanin stający przed dylematem generowanym przez fałszywy ideał komunizmu. Drugą drogą jest „wyparcie” kwestii społecznej i porzucenie myślenia w kategoriach sprawiedliwości społecznej. Przyczyny sytuacji, w której chrześcijanin czuje się zmuszony do wyboru *jednej* z tych dróg, dobrze opisuje MacIntyre:

Wystarczy oddzielić jakiegokolwiek rozumowanie od praktycznego kontekstu, który jest mu prawomocnie właściwy, czy będzie to rozumowanie naukowe, teologiczne, czy polityczne, i przeobrazić je w oderwany zbiór myśli, a z pewnością zostanie przekształcone w ideologię. Jeśli zatem

katolicka teologia jest w dobrej kondycji, to jej szczególnym zadaniem jest wspomaganie rozumienia tego, czego w różnorodnych kontekstach społecznej praktyki Kościoła naucza w sposób autorytatywny, jako Słowa Bożego objawionego jemu i światu. Gdy i o ile teologia nie podporządkowuje się temu nauczaniu, lecz żąda niezależności od niego, staje się jeszcze jednym zbiorem rywalizujących religijnych opinii, niekiedy opinii o wielkim znaczeniu, lecz funkcjonujących zupełnie inaczej od teologii w służbie nauczającego i praktykującego Kościoła²⁴.

²⁴ Tamże, s. 235.

MacIntyre pisze tu przede wszystkim o praktykach sprawiedliwości społecznej. Ponieważ jednak diagnoza ta sformułowana jest ogólniejszym językiem, którego zasięg nie ogranicza się wyłącznie do kwestii ekonomicznych i socjalnych, ów „praktyczny kontekst” możemy rozumieć szerzej, ale też bardziej fundamentalnie. Najważniejszym kontekstem praktyki prawomocnie właściwej teologii jest kontekst działań oddających sprawiedliwość Bogu – czyli liturgia. To jest najważniejsze dzieło, dzieło Boże. Jeśli zaczniemy szacować stosunek „stanowiska chrześcijańskiego” do „stanowiska marksistowskiego” w oderwaniu od kontekstu liturgii, prawie na pewno zamienimy chrześcijaństwo w ideologię.

Gdy dojdziemy do tego wniosku, który logicznie wynika z powyższego wywodu MacIntyre’a i prawdy katolickiej (którą ten filozof, jak słyszeliśmy, uznaje), możemy odebrać najważniejszą część omawianej tu lekcji. Dopiero osadzenie teologii katolickiej i w ogóle „poglądów chrześcijanina” w kontekście prawomocnie sprawowanej liturgii dostarcza kryterium interpretacyjnego pozwalającego właściwie zrozumieć „stanowisko katolickie” w rozmaitych sprawach, jak i zrozumieć prawomocny zasięg innych stanowisk w stosunku do chrześcijaństwa. Dotyczy to także sprawy społecznej i stanowiska marksistowskiego.

Kryterium tym jest realistyczne powiązanie przekonań (wyrażające się w słowach) z działaniami w taki sposób, że słowa opisują właściwą celowość praktyk, a praktyki nakierowane są dokładnie na te cele, które wskazują słowa. Jest to po prostu logika Wcielenia, które nie toleruje żadnego dualizmu między „faktami” a „wartościami”. Kościół katolicki (instytucjonalny depozytariusz

„prawdy chrześcijaństwa”) nie jest „mniejszością”, a katolicyzm nie jest „tożsamością”, która pozostawałaby w przygodnym stosunku do naszych działań. Dopiero gdy uczyni się z katolicyzmu oderwaną „tożsamość”, można poszukiwać jej wcielenia w komunistycznej czy marksistowskiej praktyce; dopiero wtedy można czuć się zmuszonym wybierać między byciem „chrześcijańskim komunistą” a odcięciem się od kwestii sprawiedliwości społecznej.

Najważniejszym dziełem sprawiedliwości i miłosierdzia jest liturgia. Jest to dzieło najważniejsze, ponieważ jest to dzieło Boże: zwraca się ono bezpośrednio do Boga, by oddać mu sprawiedliwość i uprosić Jego miłosierdzie. Są jeszcze inne dzieła sprawiedliwości i miłosierdzia, które mają obowiązek sprawować chrześcijanie. Wśród tych innych dzieł, które swoją miarę sprawiedliwości i miłosierdzia powinny czerpać z najważniejszego dzieła, są też działania dotyczące urzędowania życia społeczeństwa. Liturgia nie jest w stanie dostarczyć bezpośrednio rozwiązań w tej sferze, ale zawsze – tak jak we wszystkich sferach – dostarcza reguły tego, co sprawiedliwe. Jeśli tak nie będzie i liturgia nie będzie najważniejszą praktyką, chrześcijanie – zgodnie z logiką zaślepienia pożądaniem – zamienią „chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka”²⁵. Wtedy będą szukać innej praktyki, która będzie stanowić spełnienie ich nauki, a jeśli będą wrażliwi na materialne ubóstwo i fizyczne cierpienie, będzie to praktyka społecznej sprawiedliwości. To ona stanie się wtedy najważniejszą praktyką i najważniejszym dziełem, dziełem Bożym. Konsekwentny „katolicyzm lewicowy” musi być idolatrią oddającą cześć ubogim i wykluczonym. W pierwszym rozdziale Listu do Rzymian św. Paweł pisze o idolatrii pogańskiej. Ale istnieje też idolatria postchrześcijańska, właściwa czasom po Chrystusie. To właśnie formą takiej idolatrii, wynikającej z odrzucenia liturgii jako najważniejszej praktyki chrześcijan, jest uznanie praktyk społecznego miłosierdzia za praktyki najważniejsze.

Tymczasem chrześcijaństwo ma swoje „prawomocnie właściwe mu praktyki” z liturgią na czele. Reguły liturgii stanowią zarazem reguły katolickiej interpretacji relacji między praktyką a teorią. Dlatego Kościół nie potrzebuje ani żadnych zewnętrznych praktyk, które pozwoliłyby mu realizować cnotę sprawiedliwości (jak

²⁵ Zob. Rz 1, 23.

praktyki komunistyczne), ani zewnętrznej teorii wyjaśniającej relacje między praktyką a teorią (jak teoria marksistowska). I to jest najważniejsza lekcja, która wynika dla nas z dzieł dwóch ekskomunistów: Leszka Kołakowskiego i Alasdaira MacIntyre'a. ■

Czy organista kościelny powinien być osobą wierzącą? *Studium na podstawie dokumentów kościelnych*

Łukasz Benedykt Bilski

studia

Na jednym z portali społecznościowych, w zamkniętej grupie dyskusyjnej poświęconej sprawom organistów znalazłem wpis młodego człowieka. Nie byłoby w jego wypowiedzi nic niepokojącego, gdyby nie fakt, że podając się za muzyka kościelnego (organistę), jednocześnie zaznaczył wprost, że jest osobą niewierzącą. Zdaję sobie sprawę, że nie jest on jedynym organistą, który swoją grę podczas liturgicznych celebracji traktuje wyłącznie jako pracę, a przez to uważa, że bycie osobą wierzącą w tych okolicznościach nie jest konieczne. Jestem głęboko przekonany, że ów muzyk ma szczerze na uwadze godność miejsca świętego, które jest miejscem jego pracy, jednak ośmielię się powiedzieć, że nie do końca rozumie, na czym polega posługa muzyka kościelnego w Kościele rzymskokatolickim. Jest tak dlatego, że nie wie on, na czym polega natura samej liturgii. Z tego powodu w tym krótkim studium postanowiłem opisać, w jaki sposób Kościół wypowiada się na temat zaangażowania organisty w liturgię.

Na samym początku trzeba by określić, kim jest organista. Funkcja ta prawdopodobnie wyłoniła się z istniejącego już wcześniej urzędu kantora. Kiedy do kościołów zaczęto wprowadzać organy, potrzebny był muzyk, który by na nich grał. Jednak dopiero w VI wieku pojawili się zawodowi organiści i byli nimi głównie duchowni. Od wieku XVII rozpoczął się proces wypierania kantorów, którzy stopniowo schodzili na dalszy plan¹.

Kim zatem jest organista? Już teraz należałoby powiedzieć, że organista to przede wszystkim muzyk kościelny². W tym określeniu występują dwie ważne dla nas rzeczywistości. Po pierwsze, organista jest muzykiem. Zna historię muzyki i zasady w niej obowiązujące, a szczególnie jako muzyk winien nosić w sobie ducha arcyzmu. Jego spojrzenie na świat i przeżywanie rzeczywi-

¹ Por. I. Pawlak, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Lublin 2001, s. 262; por. R. Rak, *Służba ołtarza. Organista i organy*, Katowice 1985, s. 9-11.

² Moje rozważania odnoszą się wyłącznie do osób wykonujących muzykę podczas liturgii Kościoła rzymskokatolickiego.

stości ma wyrażać tego ducha poprzez wydobywaną z wnętrza harmonię. Po drugie, organista jako muzyk działa w obrębie i dla wspólnoty wierzących, czyli Kościoła. Jego powołaniem jest posługa we wspólnocie podczas liturgii. To tutaj uczestniczy on w najświętszych obrzędach, często będąc tym, który także wypowiada Słowo Boże. Jak wskazują niektóre dokumenty Kościoła: „Czynności liturgiczne są kultem Kościoła, czyli świętego Ludu, zjednoczonego i zorganizowanego pod przewodnictwem Biskupa i kapłana”³. Już w tym miejscu rodzi się pewna wątpliwość: czy muzyk kościelny, organista, wykonujący muzykę liturgiczną służącą liturgii, która jest kultem Kościoła rozumianego jako święty Lud, może być osobą niewierzącą? Czy osoba niewierząca, nie należąca do świętego Ludu (Kościoła), może wykonywać funkcje liturgiczne?

1. Organista – zawód jak inne?

Można sobie wyobrazić, że funkcja organisty to wyłącznie praca zarobkowa? Dziś coraz częściej jest to właśnie tak rozumiane. Muzycy kościelni na co dzień pracują zupełnie w innych miejscach, a grę na organach traktują jako dodatkowy zarobek czy też hobby, takie są polskie realia. Swego czasu zainicjowałem w gronie organistów dyskusję i zapytałem wprost, czy organista musi wierzyć. Bardzo się wtedy zdumiałem, że wśród muzyków kościelnych zdania na ten temat są podzielone. Część z nich nie łączy swojej pracy w Kościele z wyznawaniem wiary. Dla zwolenników tej opcji najważniejsze jest to, żeby organista był dobrym muzykiem i rzetelnym pracownikiem parafii, a swoim życiem przynajmniej nie gorszył wiernych. Wystarczy więc szacunek do wiary katolickiej, a katolikiem zawsze można zostać. W ten sposób kwestia wiary w pracy organisty jest traktowana relatywnie. Kilka osób do argumentów za tym, że organista nie musi być osobą wierzącą, zalicza nawet to, że organista nie jest duchownym, a jego gra to nie sakrament. To prawda, dzisiaj w dużej mierze organiści to osoby świeckie, a ich gra to nie sprawowanie sakramentu. Tylko czy sytuacja ta usprawiedliwia przekonanie, że osoba pełniąca funkcję liturgiczną nie musi wierzyć? Przyjrzyjmy się bliżej temu, jak Kościół wypowiada się na temat pozycji kościelnego organisty.

³ Instrukcja o muzyce w świętej liturgii *Musicam Sacram*, w: A. Filaber, *Prawodawstwo muzyki kościelnej*, Warszawa 2008, s. 13; por. Sobór Watykański II, Konstytucja o Liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, nr 26.

2. Muzyk kościelny w świetle wybranych dokumentów Kościoła rzymskokatolickiego

Na przestrzeni wieków muzyka kościelna rozwijała się szybko, co prowadziło niekiedy do nadużyć liturgicznych. Troska Kościoła o odpowiedni kształt muzyki w liturgii wyrażana była więc w licznych wskazaniach zamieszczonych w różnych dokumentach – uwagi dotyczące muzyki zwykle zawarte były w dokumentach o liturgii. Jednym z pierwszych dokumentów mówiących o muzyce liturgicznej jest dekret Jana XXII *Docta Sanctorum Patrum* z 1322 roku. W dokumencie tym Papież wypowiada się przeciwko świeckości muzyki kościelnej. Krytykuje on choćby muzykę epoki *ars nova*, wskazując na *organum* jako formę możliwą do zaakceptowania w liturgii. W zasadzie dopiero w XX wieku Kościół całościowo zaczął formułować naukę na temat muzyki kościelnej. Za pontyfikatu Piusa X powstał pierwszy dokument, który ujmuje integralnie wszystkie zagadnienia dotyczące muzyki liturgicznej⁴.

⁴ Por. A. Filaber,

Prawodawstwo muzyki

kościelnej, dz. cyt., s. 1-8.

Motu proprio św. Piusa X *Inter pastoralis officii sollicitudines*

W tym dokumencie Papież chciał zwrócić uwagę na istniejące nadużycia będące efektem wpływu, jaki wywierała sztuka świecka i teatralna. W całym dokumencie tylko raz wspomina się o organistach:

Trzeba starać się podtrzymywać i na wszelki sposób popierać wyższe szkoły muzyczne tam, gdzie już istnieją, i starać się zakładać nowe tam, gdzie ich jeszcze nie ma, gdyż zbyt jest ważne, aby sam Kościół starał się o wykształcenie swych nauczycieli, organistów i śpiewaków w duchu prawdziwych zasad muzyki kościelnej⁵.

⁵ Pius X, Motu proprio

O Muzyce świętej

Inter pastoralis officii

sollicitudines, w: A. Filaber,

Prawodawstwo muzyki

kościelnej, dz. cyt., s. 16.

Papież nie mówi o organistach tak, jak to dzisiaj jest rozumiane. Widzimy trwałość podziału na osoby śpiewające i wykonujące muzykę kościelną. Jak wiadomo, dzisiaj jest to zazwyczaj jedna osoba – organista pełni funkcję kantora, a zarazem osoby grającej na organach. Co ciekawe, w dokumencie ukazany jest wprost cel muzyki liturgicznej, którą wykonuje – między innymi – organista:

Muzyka kościelna, jako część składowa uroczystej liturgii, dzieli z nią cel ogólny, jakim jest chwała Boża, uświęcenie i zbudowanie wiernych. (...) głównym jej zadaniem jest odpowiednią melodią przyodziać takt liturgiczny, przedstawiony zrozumieniu wiernych, tak znowu właściwym jej celem jest dodać większej siły tekstowi samemu, aby za jej pośrednictwem wierni byli łatwiej jeszcze pobudzeni do pobożności i lepiej usposobieni do zebrania w sobie owoców łaski, powstających przy sprawowaniu Przenajświętszych Tajemnic⁶.

⁶ Tamże, s. 10-11.

A zatem:

(...) muzyka kościelna powinna w najwyższym stopniu posiadać cechy właściwe liturgii, a mianowicie: świętość i piękność formy, z których wynika koniecznie inna jej cecha, powszechność⁷.

⁷ Tamże, s. 11.

Jeśli chodzi o muzyków kościelnych, Papież wprost wskazuje w dokumencie, że:

(...) powinno się dopuszczać do brania udziału w chórach kościelnych tylko ludzi znanych z pobożności i przykładnego życia, którzy by swym zachowaniem skromnym i pobożnym w czasie nabożeństwa okazali się godnymi świętej czynności, które sprawują⁸.

⁸ Tamże, s. 14.

Encyklika *Mediator Dei*

Papież Pius XII po raz pierwszy podejmuje temat muzyki kościelnej w encyklice *Mediator Dei*. Omawia on tam bardzo ogólnie, na marginesie zagadnień liturgicznych, kwestię uczestnictwa w kulcie. Papież polecił troszczyć się, aby wierni brali w liturgii udział czynny, a nie występowali jako obcy i niemi widzowie. Encyklika zawiera wezwanie, aby troskliwie zaopiekować się ludowym śpiewem religijnym, czyli pieśniami kościelnymi⁹. Na samym początku dokumentu czytamy, że liturgia jest kultem publicznym oraz że każdy człowiek wezwany jest do tego, aby siebie i swoje życie

⁹ Por. A. Filaber, *Prawodawstwo muzyki kościelnej*, dz. cyt., s. 7-15.

¹⁰ Por. Pius XII, *Mediator Dei*, Warszawa 2010, s. 10-15.

zwracał ku Bogu. Możemy też przeczytać, że dzięki Panu Jezusowi w Eucharystii obchodzimy kontynuację Paschy¹⁰.

Papież wskazuje tutaj na dwa ważne dla naszych rozważań elementy liturgii – kult wewnętrzny i zewnętrzny – przy czym zaznacza, że głównym elementem liturgii jest kult wewnętrzny:

Jednakowoż pierwiastkiem głównym kultu Bożego musi być pierwiastek wewnętrzny. Trzeba bowiem stale żyć z Chrystusem, całkowicie się Jemu oddać, aby w Nim, z Nim i przez Niego oddawać chwałę Ojcu Niebieskiemu. Liturgia zaś święta wymaga, aby te dwa pierwiastki, zewnętrzny i wewnętrzny, ściśle były ze sobą zespolone¹¹.

¹¹ Tamże, s. 16.

Ze swej natury uczestnictwo w liturgii zakłada swego rodzaju aktywność, a nie bierność. Dlatego też nie może być mowy o milczących obserwatorach liturgii. Tym bardziej jeśli pełni się jakąś funkcję:

W liturgii świętej wyznajemy otwarcie i wyraźnie wiarę katolicką, nie tylko celebrując tajemnice święte, sprawując ofiarę i udzielając sakramentów, ale także odmawiając lub śpiewając Symbol, który jest znakiem i jakby dowodem osobistym chrześcijan, a wreszcie czytając księgi święte powstałe pod natchnieniem Ducha Świętego lub inne dokumenty. Cała liturgia więc zawiera wiarę katolicką jako publiczne świadectwo o wierze Kościoła¹².

¹² Tamże, s. 25.

Encyklika o muzyce kościelnej *Musicae sacrae disciplina*

Osiem lat po wydaniu encykliki o liturgii *Mediator Dei*, w roku 1955, opublikowana została pierwsza w historii encyklika o muzyce kościelnej *Musicae sacrae disciplina*. Papież Pius XII zaznacza w niej, że człowiek został powołany do celu ostatecznego, jakim jest sam Bóg. Przez co każdy człowiek, jak i jego czyny winny odbijać w sobie nieskończoną doskonałość Bożą. Stąd każdy, kto chce osiągnąć najwyższy cel życia, powinien kierować wszystkie władze swego ducha i ciała ku Bogu. Tak też jest ze sztuką. Jak wskazuje encyklika:

(...) jej wytwory należy osądzić według tego, czy jest zgodna z ostatecznym celem człowieka i czy znajduje się z nim w całkowitej harmonii¹³.

¹³ A. Filaber,
Prawodawstwo muzyki kościelnej, dz. cyt., s. 24.

Wreszcie stwierdza się tu to, co jest dla nas najważniejsze:

(...) bezsprzecznie sztukę należy zaliczać do najszlachetniejszych przejawów ducha ludzkiego, jako wyrażenie za pomocą ludzkich środków nieskończonego piękna Boga i jako odbicie Jego obrazu¹⁴.

¹⁴ Tamże.

Sztuka sakralna nie jest zatem sztuką samą dla siebie, ale sztuką podporządkowaną celowi ostatecznemu, Bogu, który jest prawdziwą harmonią. W ten sposób swoboda muzyka kościelnego nie jest kierowana jedynie dowolnością, gdyż poddana jest – jak mówi nam encyklika – prawu Bożemu¹⁵.

¹⁵ Por. tamże, s. 24.

W oddzielnym punkcie, pod tytułem „Szczegółowe zasady sztuki sakralnej”, czytamy w dokumencie, że sztuka religijna powinna przyczyniać się do chwały Bożej. Mając tak ukierunkowany cel sztuki religijnej – w tym sakralnej i liturgicznej (w tym samym dokumencie podkreśla się, że muzyka sakralna jeszcze mocniej podlega zasadom sztuki religijnej) – wskazuje się na wykonawcę tejże, nazywając go artystą. To tutaj wprost zaznacza się, że

nie powinien przykładać ręki do sztuki religijnej taki artysta, który nie wierzy lub swym życiem wewnętrznym czy zewnętrznym stoi z dala od Boga. Brak mu bowiem tego wewnętrznego wzroku, który pozwalałby widzieć to, czego wymaga Majestat Boży i kult należny Bogu¹⁶.

¹⁶ Tamże, s. 25.

Mówiąc nawet o muzyce pozaliturgicznej, dokument wskazuje:

Wszyscy bowiem, którzy według swych uzdolnień komponują utwory muzyczne, dyrygują nimi bądź też śpiewają je lub grają na instrumentach muzycznych – ci wszyscy poza wszelką wątpliwością pełnią, choć w rozmaity sposób, prawdziwe i istotne apostołstwo, za które też w miarę swojej gorliwości w jego pełnieniu otrzymają od Chrystu-

sa Pana chwałę i nagrodę należną apostołom. Niech więc cenią sobie ten swój urząd, mocą którego są nie tylko artystami i mistrzami sztuki, lecz nadto sługami Chrystusa i Jego pomocnikami w apostołstwie. Godność tego urzędu niech potwierdzają także wzorowym życiem¹⁷.

¹⁷ Tamże, s. 27.

Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*

Pośród wielu problemów, jakie podjął Sobór Watykański II, na pierwszy plan wysunęła się odnowa liturgii. Dokumentem stanowiącym zasadnicze wytyczne tej odnowy jest Konstytucja o Liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*. W dokumencie nie mówi się wprost o organiście, mowa jest raczej o zespołach śpiewaczych, których zadaniem jest prowadzenie śpiewu podczas liturgii. Ojcowie Soboru określili tradycję muzyczną Kościoła jako „skarbiec nieocenionej wartości” i dziedzinę „wybijającą się ponad inne sztuki”¹⁸. To uprzywilejowane miejsce muzyka zawdzięcza ściślemu zjednoczeniu z liturgią. Muzyka grana podczas celebracji liturgicznej jest „integralną” częścią liturgii, a to oznacza, że muzyk wykonujący ten rodzaj sztuki jest niejako współliturgiem.

Jak już wspomniałem, organista jest jednym z usługujących w liturgii, z tego powodu jego posługa wymaga od niego „aktywnego” uczestnictwa w liturgii. Wezwanie do aktywnego uczestnictwa wynika z bardzo ważnego wydarzenia w życiu człowieka wierzącego, co zaznacza niniejszy dokument: „Na mocy chrztu lud chrześcijański (...) jest uprawniony i zobowiązany do takiego udziału”¹⁹. Można zatem wysnuć wniosek, że organista niewierzący nie jest w stanie uczestniczyć aktywnie w liturgii, owszem, może dobrze grać i śpiewać, ale będzie to wyłącznie aktywność zewnętrzna, w ten sposób nie będzie on w pełni uczestnikiem liturgii, a tym samym nie zdoła pełnić funkcji liturgicznej. Jak by to wyglądało, gdyby na przykład ministrant czy lektor służący blisko ołtarza stanowczo wyznawał, że nie wierzy? Ba, czynności liturgiczne nie są prywatnymi czynnościami, lecz obrzędami Kościoła²⁰. Natomiast ministranci, lektorzy, komentatorzy i członkowie chóru spełniają prawdziwą posługę liturgiczną²¹, a więc organiści także. Nie jest to wyłącznie praca zarobkowa. Jest to uczestniczenie w publicznym kulcie. Na koniec znajdujemy w dokumencie wezwanie do tego, aby każdy muzyk kościelny

¹⁸ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o Liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, nr 112.

¹⁹ Tamże, nr 14.

²⁰ Por. tamże, nr 26.

²¹ Por. tamże, nr 29.

otoczony był opieką duszpasterską oraz formacją liturgiczną: „Muzycy zaś i śpiewacy, a zwłaszcza chłopcy, powinni także otrzymać rzetelną formację liturgiczną”²², taka formacja zakłada również formację duchową. Na każdym z nich spoczywa wielka odpowiedzialność: „Niech muzycy przejęci duchem chrześcijańskim będą świadomi, że są powołani do pielęgnowania muzyki kościelnej i wzbogacania jej skarbcza”²³.

²² Tamże, nr 115.

²³ Tamże, nr 121.

Instrukcja o muzyce w świętej liturgii *Musicam Sacram*

Swoisty komentarz do wskazań soborowych w dziedzinie muzyki stanowi opublikowana wkrótce po zakończeniu Soboru Instrukcja Kongregacji Obrzędów *Musicam Sacram*. To, co konstytucja *Sacrosanctum Concilium* mówi o muzyce, instrukcja *Musicam Sacram* rozjaśnia i rozszerza. Powtarza się jedno ważne stwierdzenie mówiące, że czynności liturgiczne są kultem Kościoła, a uprzywilejowane stanowiska zajmują tutaj kapłan i jego asysta, w tym ministranci, lektorzy, komentatorzy i członkowie zespołu śpiewaków. To tutaj ponawia się pojęcie aktywnego uczestnictwa, które dzieli się na wewnętrzne i zewnętrzne. Muzyka wykonywana podczas liturgii ma szczególne zadanie:

Nie ma nic podnioslejszego i miłszego w nabożeństwach liturgicznych nad zgromadzenie wiernych, które wspólnie w pieśni wyraża swoją wiarę i pobożność. Dlatego też należy z całą gorliwością doprowadzić lud do czynnego udziału, przejawiającego się w śpiewie (...)²⁴.

Ważna jest więc formacja liturgiczno-duchowa muzyków kościelnych:

Jest rzeczą konieczną, by organisci oraz inni muzycy nie tylko umieli biegle grać na powierzonym instrumencie, ale posiadali także znajomość ducha świętej Liturgii i wnikali weń coraz głębiej, by spełniając swój urząd choćby tylko czasowo, uświetniali obrzęd zgodnie z naturą poszczególnych jego części i ułatwiali wiernym udział w liturgicznej czynności²⁵.

²⁴ Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja *Musicam Sacram*, O muzyce w świętej liturgii, w: A. Filaber, *Prawodawstwo muzyki kościelnej*, dz. cyt., s. 16.

²⁵ Tamże, s. 67.

Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego

Dokument ten podkreśla prawdę, która cały czas pojawia się w poprzednich przepisach:

Sprawowanie Eucharystii jest bowiem czynnością całego Kościoła, w której każdy powinien w pełni wykonywać wyłącznie tylko to, co należy do niego z natury rzeczy, ze względu na jego stopień w ludzie Bożym (...). Lud ten jest święty przez swe pochodzenie, a jednak przez świadome, czynne i owocne uczestnictwo w eucharystycznym misterium stale wzrasta w świętości²⁶.

²⁶ *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Poznań 2006, nr 5.

²⁷ Por. tamże, nr 18.

²⁸ Por. tamże, nr 91.

²⁹ Por. tamże, nr 100-107.

³⁰ Tamże, nr 95.

³¹ *Wskazania Episkopatu Polski*, Poznań 2006, nr 52.

Sama natura celebracji wręcz domaga się od jej uczestnika udziału świadomego, czynnego i pełnego, które obejmuje ciało i duszę²⁷.

Celebracja Eucharystii jest czynnością Chrystusa i Kościoła. Należy ona do całego Ciała Kościoła, natomiast poszczególnych jego członków dotyczy w różny sposób, zależnie od zróżnicowania stanów, funkcji i aktualnego uczestnictwa²⁸. Dlatego też w *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego*, w rozdziale III, wymienia się różne funkcje liturgiczne, w tym muzyczne²⁹. Są to funkcje wynikające ze święceń: biskup, prezbiter, diakon; oraz funkcje ludu Bożego: akolita, lektor, psalterzysta, zespoły śpiewacze, kantor, organista. To właśnie tutaj dokument w punkcie 103 wspomina o organiście, podkreślając, że uwagi dotyczące chóru (należyte wykonywanie przeznaczonych dla niego części oraz troska o to, aby wierni brali czynny udział w śpiewie) odnoszą się także i szczególnie do organisty. Rozpoczynając ów opis funkcji ludu w liturgii, wskazuje się na bardzo ważną dla nas rzecz: „Podczas sprawowania Mszy wierni tworzą świętą społeczność, lud nabyty przez Boga i królewskie kapłaństwo (...)”³⁰.

We wskazaniach do *Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego* Episkopat Polski jasno zaznacza, że wierny świecki może spełniać funkcje w liturgii dopiero po odpowiednim przygotowaniu: „Zgodnie z OWMR 91 wierni świeccy, po odpowiednim przygotowaniu, powinni spełniać w liturgii wszystkie funkcje, które są dla nich przeznaczone (...)”³¹.

Instrukcja *Redemptionis Sacramentum*

W roku 2004 ukazała się Instrukcja Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Redemptionis Sacramentum*. Nosi ona podtytuł *O tym, co należy zachowywać, a czego unikać w związku z Najświętszą Eucharystią* i omawia przyczyny nieprawidłowości, które pojawiły się przy celebrowaniu Mszy świętej, przypomina niektóre podstawowe zasady, również te dotyczące muzyki. Rozdział drugi („Uczestnictwo wiernych świeckich w celebracji Eucharystii”) jest cenny dla naszej refleksji. Już na samym jego początku przypomniane jest to, co znaleźć możemy w poprzednich dokumentach: „Wszyscy wierni, przez chrzest uwolnieni od swoich grzechów i wcieleni do Kościoła, dzięki otrzymanemu znamieniu są przeznaczeni do uczestniczenia w chrześcijańskim kulcie religijnym (...). Stąd również uczestnictwo wiernych świeckich w Eucharystii oraz w celebracji innych obrzędów Kościoła nie może być sprowadzone do samej tylko biernej obecności, lecz winno być rozumiane jako prawdziwe praktykowanie wiary i godności chrześcijańskiej”³², bowiem, to należy podkreślić, „(...) Kościół nie gromadzi się z ludzkiej woli, lecz że jest powołany przez Boga w Duchu Świętym i przez wiarę odpowiada na darmowe Jego powołanie (*ekklesia* bowiem ma związek z *klesis*, czyli powołaniem)”³³.

W ten oto sposób rodzi się potrzeba formacji liturgicznej i duchowej osób, które pełnią szczególne funkcje w liturgii, w tym muzyczne: „Wierny świecki, który jest wezwany do tego, aby świadczył pomoc podczas celebracji liturgicznych, winien być należycie uformowany oraz wysoko cenić życie chrześcijańskie, wiarę, moralność i wierność wobec Magisterium Kościoła. Wypada, aby otrzymał on formację liturgiczną dostosowaną do jego wieku, stanu, rodzaju życia i stopnia kultury religijnej. Nie powinno się wybierać tych, których wyznaczenie mogłoby budzić zdziwienie wiernych”³⁴.

³² Instrukcja *Redemptionis Sacramentum*, Poznań 2004, nr 37.

³³ Tamże, nr 42.

³⁴ Tamże, nr 46.

Instrukcja o muzyce kościelnej Konferencji Episkopatu Polski

Powyższe normy ogólne, ustanowione przez Sobór i Stolicę Apostolską, stanowią punkt odniesienia dla ustaleń poszczególnych Konferencji Episkopatu. Czternastego października 2017 roku podpisana została przez Konferencję Episkopatu Polski nowa

Instrukcja o muzyce kościelnej. Dokument ten jest niejako podsumowaniem tego wszystkiego, o czym mówią wcześniejsze dokumenty, a zarazem uaktualnieniem i dostosowaniem do obecnych przemian społeczno-kulturowych. Niewątpliwie sekularyzacja dotyka dzisiaj również liturgię, a przez to muzykę wykonywaną podczas celebracji. Relatywizm uwidacznia się w błędnym rozumieniu liturgii, a przede wszystkim w fałszywym poczuciu wolności i nieznanomości nauki Kościoła. Tym bardziej, w takich warunkach, wierni mają prawo do liturgii dobrze i godnie sprawowanej. Mają prawo dostępu do odpowiedniej teologii liturgii, muzyki liturgicznej i rzetelnej formacji, aby móc aktywnie uczestniczyć w celebracjach³⁵.

³⁵ Por. Instrukcja o muzyce kościelnej Konferencji Episkopatu Polski z 2017 roku, nr 3.

W punkcie mówiącym o zasadach ogólnych występują trzy istotne dla nas elementy. Po pierwsze, muzyka zawsze była związana z obrzędami chrześcijańskimi – wykonywane pieśni, hymny i psalmy, będące częścią Biblii, są nośnikami prawd objawionych. Ze względu na to już w Kościele pierwszych chrześcijan śpiew traktowano jako swego rodzaju charyzmat porównywalny do głoszenia kerygmatu³⁶. Po drugie, muzyka jest integralną częścią uroczystej liturgii. O tym czytaliśmy wcześniej w konstytucji *Sacrosanctum Concilium*. Liturgia ze swej natury domaga się muzyki, zaś jej celem jest chwała Boża i uświęcenie wiernych, a także budowanie wierzących³⁷. Trzeci element, nawiązujący do pierwszego, zakłada, że teksty, które przeznaczone są do śpiewów, należy czerpać z Pisma Świętego oraz źródeł liturgicznych. Co więcej, muzyka powinna odpowiadać znaczeniu celebrowanej liturgii oraz okresowi liturgicznemu³⁸.

³⁶ Por. tamże, nr 4.

³⁷ Por. tamże, nr 6.

³⁸ Por. tamże, nr 9.

Do istotnych funkcji wykonywanych w czasie liturgii należy funkcja muzyka organisty:

Organista akompaniuje do śpiewu całego zgromadzenia liturgicznego oraz wykonuje utwory organowe zgodnie z przepisami. Nie akompaniuje do śpiewów solowych przewodniczącego liturgii lub kogoś z asysty. Jeżeli nie ma ani kantora, ani dyrygenta, organista, akompaniując, intonuje i prowadzi śpiew całego zgromadzenia³⁹.

³⁹ Tamże, nr 10.

Co ważne dla nas, to fakt, iż:

(...) Pełnienie funkcji organisty wymaga stałej formacji liturgicznej i duchowej oraz doskonalenia umiejętności muzycznych. Obowiązkiem organisty jest udział w spotkaniach formacyjnych organizowanych w diecezjach. Warunkiem koniecznym do zatrudnienia na stanowisku organisty jest posiadanie kwalifikacji muzyka kościelnego, a nie tylko ogólne wykształcenie muzyczne. Szczegółowo normy te określa prawo diecezjalne. W większych parafiach zaleca się organizowanie konkursów na stanowisko organisty⁴⁰.

⁴⁰ Tamże, nr 12.

Temat formacji jest kontynuowany w punkcie 11 instrukcji („Edukacja i formacja muzyczna”). Kandydaci do pełnienia funkcji organisty powinni być objęci edukacją i formacją muzyczną, a także formacją muzyków kościelnych⁴¹. Jest to ważne rozróżnienie, gdyż sama edukacja muzyczna nie wystarcza, aby zostać organistą. W parze z nią zawsze idzie, i w pewnym sensie o krok ją wyprzedza, formacja liturgiczna. Kształcenie muzyków kościelnych jest kluczowe, gdyż na nich spoczywa ważna odpowiedzialność: „Wielkie znaczenie ma edukacja i formacja muzyków kościelnych. Organiści, dyrygenci, kantorzy, psalterzyści, członkowie zespołów śpiewających spełniają funkcje liturgiczne, a zarazem są w parafiach animatorami życia muzycznego. Od nich w dużej mierze zależy poziom kultury muzycznej wiernych”⁴². Co więcej, jakość ich formacji i ducha liturgii wpływa na formację wiernych w parafii, w których posługują: „Od harmonijnej współpracy organistów, dyrygentów, zespołów muzycznych, kantorów, psalterzystów, duszpasterzy i katechetów zależy dobra formacja muzyczna wiernych w parafii. Trzeba systematycznie nauczać tradycyjnych i nowych śpiewów liturgicznych, w tym także prostych form chorału gregoriańskiego”⁴³.

⁴¹ Por. tamże, nr 51.

⁴² Por. tamże, nr 54.

⁴³ Por. tamże, nr 58.

3. Organista osobą wierzącą?

Wypowiedzi Kościoła jednoznacznie określają miejsce posługi organisty w celebracji liturgicznej. Jaka więc będzie odpowiedź na pytanie zadane w tytule artykułu? Przypomnijmy je: Czy organista powinien być osobą wierzącą? Moja odpowiedź na podstawie analizy prawodawstwa kościelnego jest potwierdza-

jąca. Poniżej zebrałem kilka argumentów przemawiających za tym, że organista powinien być osobą wierzącą. Ująłem je w trzy podgrupy:

a) **argument historyczny** – wcześniej organistami były wyłącznie osoby duchowne, to dlatego w dawnych dokumentach w ogóle nie porusza się tematu, czy organista powinien być wierzący. Byłoby absurdem pytać o to, czy duchowny powinien być osobą wierzącą. Dopiero gdy funkcja kantora zaczęła zanikać na rzecz organisty, coraz częściej w jego roli pojawiali się świeccy. To tłumaczy także, dlaczego w dawnych dokumentach kościelnych nie występuje osoba organisty;

b) **argument prawny** – dokumenty kościelne zwracają uwagę na to, iż Eucharystia jest darem ofiarowanym Kościołowi. Dlatego też to Kościół decyduje, w jaki sposób ma być sprawowana liturgia. To właśnie dokumenty Kościoła stoją na straży tego, by liturgia była oddaniem chwały Bogu i źródłem uswięcenia człowieka. Należy zatem uszanować przepisy liturgiczne, bo ich zachowanie jest świadectwem osobistego umiłowania Eucharystii, jest też w jakimś stopniu odzwierciedleniem duchowego życia organisty. Prawodawstwo kościelne mówi wprost o tym, że muzyk kościelny, organista powinien być osobą wierzącą i zobowiązaną do odpowiedniej formacji. Przepisy wskazują też na to, iż niektóre osoby wierzące (słowo klucz) mogą pełnić pewne funkcje w liturgii, w tym funkcję organisty. Już teraz można powiedzieć, że prawodawstwo wprost stwierdza, że organista powinien być wierzący. Przypomnijmy kilka wybranych przeze mnie wypowiedzi:

– Pius X, *Motu proprio O Muzyce świętej Inter pastoralis officii sollicitudines*

„(...) powinno się dopuszczać do brania udziału w chórach kościelnych tylko ludzi znanych z pobożności i przykładowego życia, którzy by swym zachowaniem skromnym i pobożnym w czasie nabożeństwa okazali się godnymi świętej czynności, które sprawują” (nr 14);

– Encyklika o muzyce kościelnej *Musicae sacrae disciplina*

„(...) nie powinien przykładać ręki do sztuki religijnej taki artysta, który nie wierzy lub swym życiem wewnętrznym czy zewnętrznym stoi z dala od Boga. Brak mu bowiem tego

wewnętrzny wzrok, który pozwalałby widzieć to, czego wymaga Majestat Boży i kult należny Bogu” (A. Filaber, *Pracodawstwo muzyki kościelnej*, Warszawa 2008, s. 25);

– **Konstytucja *Sacrosanctum Concilium***

„Muzycy zaś i śpiewacy, a zwłaszcza chłopcy, powinni także otrzymać rzetelną formację liturgiczną” (nr 115);

– **Instrukcja *Musiam Sacram***

„Jest rzeczą konieczną, by organiści oraz inni muzycy nie tylko umieli biegle grać na powierzonym instrumencie, ale posiadali także znajomość ducha świętej Liturgii i wnikali weń coraz głębiej, by spełniając swój urząd choćby tylko czasowo, uświetniali obrzęd zgodnie z naturą poszczególnych jego części i ułatwiali wiernym udział w liturgicznej czynności” (nr 67);

– **Wskazania Episkopatu Polski do *Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego***

„Zgodnie z OWMR 91 wierni świeccy, po odpowiednim przygotowaniu, powinni spełniać w liturgii wszystkie funkcje, które są dla nich przeznaczone (...)” (nr 52);

– **Instrukcja *Redemptionis Sacramentum***

„Wierny świecki, który jest wezwany do tego, aby świadczył pomoc podczas celebracji liturgicznych, winien być należycie uformowany oraz wysoko cenić życie chrześcijańskie, wiarę, moralność i wierność wobec Magisterium Kościoła. Wypada, aby otrzymał on formację liturgiczną dostosowaną do jego wieku, stanu, rodzaju życia i stopnia kultury religijnej. Nie powinno się wybierać tych, których wyznaczenie mogłoby budzić zdziwienie wiernych” (nr 46);

– **Instrukcja Episkopatu Polski**

„(...) Pełnienie funkcji organisty wymaga stałej formacji liturgicznej i duchowej oraz doskonalenia umiejętności muzycznych. Obowiązkiem organisty jest udział w spotkaniach formacyjnych organizowanych w diecezjach. Warunkiem koniecznym do zatrudnienia na stanowisku organisty jest posiadanie kwalifikacji muzyka kościelnego, a nie tylko ogólne wykształcenie muzyczne. Szczegółowo normy te określa prawo diecezjalne. W większych parafiach zaleca się organizowanie konkursów na stanowisko organisty” (nr 12);

⁴⁴ *Muzyk kościelny,*

„Biuletyn nr 4

Stowarzyszenia Polskich

Muzyków Kościelnych”,

Opole–Lublin 2009, s. 55.

– Normy ogólne dotyczące muzyków kościelnych w diecezjach Kościoła katolickiego w Polsce⁴⁴

„Stanowisko muzyka kościelnego może zajmować katolik wierzący i praktykujący, szczerze oddany Kościołowi i cieszący się dobrą opinią” (nr 7);

c) **argument teologiczno-liturgiczny** – analiza kościelnych dokumentów pozwala także przedstawić argumenty, które nazwałbym teologiczno-liturgicznymi. Eucharystia jest świętym darem Chrystusa. Od wszystkich uczestniczących w niej, a nade wszystko od wypełniających różne posługi i funkcje, wymaga się poszanowania dla świętości. Nie ma dla organisty ważniejszego zadania, jak z największym szacunkiem, w sposób przygotowany, staranny i godny, grać na organach, współdziałać w dziele duchowego i głębokiego przeżycia Eucharystii przez wszystkich wiernych. Aby lepiej zrozumieć to, dlaczego organista powinien być osobą wierzącą, należy wyjaśnić, czym jest sama liturgia, a także jakie relacje zachodzą pomiędzy nią a muzyką:

– **Liturgia jest publicznym kultem Kościoła.**

To ustawia nam sposób patrzenia na osobę organisty. Podczas liturgii gromadzą się osoby wierzące, przez chrzest związane ze wspólnotą Kościoła i we wspólnej modlitwie publicznie wyznające swoją wiarę.

– **Podczas liturgii niektórzy wierni pełnią specjalne funkcje.** Należy do nich także funkcja organisty. Zatem ten muzyk kościelny nie przychodzi na liturgię tylko i wyłącznie jako wierny. Zadanie, które wykonuje, należy do funkcji liturgicznych.

– **Liturgia ze swej natury wymaga od każdego jej uczestnika aktywnego udziału.**

Podczas liturgii każdy jej uczestnik poprzez słowa, gesty i śpiew wyznaje swoją wiarę. Jest to świadectwo wiary Kościoła.

– **Muzyka jest integralną częścią uroczystej liturgii.**

Muzyka, jaką wykonuje organista w czasie liturgii, nie jest jej „oprawą”, jak to często się mówi, ale stanowi jej integralną część. Muzyka jest na usługach liturgii, ona służy liturgii. Służy słowu wypowiedzanemu podczas celebracji. Bez liturgii

nie można jej już nazwać liturgiczną, bowiem liturgia jest jej środowiskiem naturalnym. Dlatego też, przypomnijmy, „Muzyka kościelna, jako część składowa uroczystej liturgii, dzieli z nią cel ogólny, jakim jest chwała Boża, uświęcenie i zbudowanie wiernych (...)”⁴⁵, a także „(...) muzyka kościelna powinna w najwyższym stopniu posiadać cechy właściwe liturgii, a mianowicie: świętość i piękność formy, z których wynika koniecznie inna jej cecha, powszechność”⁴⁶.

– **Udział w liturgii wymaga odpowiedniej formacji.**

Dzięki formacji każdy wierzący może w pełni uczestniczyć w celebracji liturgicznej. Ponieważ temat formacji organistów należałoby dokładniej zarysować, poruszam go w kolejnym punkcie artykułu.

4. O formacji słów kilka

Jak można zauważyć, w dokumentach Kościoła za każdym razem, gdy mowa jest o funkcjach sprawowanych w liturgii, wskazuje się na odpowiednie przygotowanie. Zaleca się, aby i organisci przeszli odpowiednią formację liturgiczno-muzyczną, zanim rozpoczną swoją pracę, a także, już po podjęciu posługi, aby nadal byli otwarci na ciągłe zgłębianie ducha liturgii i kształcenie kunsztu muzycznego. Dokumenty Kościoła do Soboru Watykańskiego II zwracają uwagę na profesjonalne przygotowanie muzyka kościelnego. Organisci jako współtworzący akcję liturgiczną mają nie tylko dobrze grać, ale także winni posiadać właściwą wiedzę o liturgii. Ważne jest także nieustanne doksztalcanie organistów, a więc organizowanie dni skupienia czy rekolekcji, połączonych z uzupełnianiem wiedzy na temat liturgii i muzyki w ogóle. Na tego typu spotkaniach, obok pogłębiania swojej duchowości i wiedzy liturgicznej, jest możliwość wymiany doświadczeń, a także nabycia nowej literatury muzycznej potrzebnej w liturgii. Obecność na takich spotkaniach powinna wynikać nie tyle z obowiązkowości, ile raczej z wewnętrznej potrzeby i odpowiedzialności za piękno liturgii we wspólnocie parafialnej⁴⁷.

W oparciu o prawodawstwo Kościoła można wymienić następujące elementy formacji organistów:

a) **formacja eklezjalna** – jego posługa i działanie dokonuje się w Kościele, we wspólnocie wierzących. To do niej jest posłany

⁴⁵ Pius X, Motu proprio

O muzyce świętej

Inter pastoralis officii

sollicitudines, w: A. Filaber,

Prawodawstwo muzyki

kościelnej, dz. cyt., s. 10-11.

⁴⁶ Tamże, s. 11.

⁴⁷ Por. R. Tyrała, *Organista*

i muzyka organowa

w dokumentach Kościoła,

w: *Muzyka organowa*

dzisiaj. Rola i zadanie

organisty w Kościele,

Kraków 2008,

s. 7-15.

⁴⁸ MSD, s. 20-34.

⁴⁹ Por. B. Margański, *Powołanie świeckich do uczestnictwa w posłannictwie Kościoła i sprawowaniu liturgii*, w: S. Czerwik (red.), *Diligis Me?*, t. 1, Sandomierz 1999, s. 408-411.

⁵⁰ Por. E. Weron, *Laikat i apostołstwo*, Poznań 1998, s. 25.

⁵¹ Por. Posynodalna adhortacja apostołska *Christifideles laici*, nr 14 (https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/christifideles.html); por. A. Szafranski, *Kairologia, zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1999, s. 237.

⁵² Por. E. Weron, *Laikat i apostołstwo*, Poznań 1999, s. 25.

⁵³ Por. Z. Janiec, *Formacja organisty (wybrane elementy formacyjne)*, „Anamnesis” 31 (2002), s. 49-50.

i dzięki jego działaniu realizowana jest misja apostołska: „Niech przeto wysoce sobie cenią ten swój urząd, mocą którego są nie tylko artystami i mistrzami sztuki, lecz nadto sługami Chrystusa i Jego pomocnikami w apostołstwie, a godność tego swojego urzędu niech stwierdzają jeszcze wysoce wzorowym życiem”⁴⁸. Eklezjalna mentalność organisty objawia się w tym, iż umiejętnie wychodzi on i otwiera się ku całej wspólnotie Kościoła. Spełniane przez niego zadania mają charakter wspólnotowy. Wspólnotą tą jest diecezja i jej komórka – parafia. Organista ma być zatem człowiekiem otwartym, włączonym w społeczność, zaangażowanym członkiem Kościoła⁴⁹. Formacja eklezjalna organisty wprowadza go do: przeżywania dojrzałej wiary, poczucia odpowiedzialności za Kościół i osobistego apostołstwa. Świadomość eklezjalna organisty będzie się wyrażać między innymi w tym, iż będzie on człowiekiem dojrzałej wiary i zrozumie swoją obecność w Kościele jako uczestnictwo w potrójnym urzędzie Jezusa Chrystusa⁵⁰:

- *Kapłańskim* – składanie duchowych ofiar i dawanie świadectwa o Chrystusie. Całe życie muzyka kościelnego, a nawet utrapienia życia, staje się duchową ofiarą, którą składa on Bogu Ojcu, łącząc ją w eucharystycznym obrzędzie z ofiarą Ciała Pańskiego. Spełni się w tej funkcji, gdy będzie przyjmował sakramenty święte⁵¹.
- *Prorockim* – organista powinien uczestniczyć w nauczycielskim działaniu Kościoła. Dlatego wręcz zobowiązany jest, by z wiarą przyjmować Ewangelię oraz głosić ją słowem i czynem. Powinien dbać o to, by nauka Chrystusa jaśniała w jego życiu codziennym i rodzinnym. Przez przykład swojego życia organista winien ukazywać innym Chrystusa⁵². A przez to ma on się czuć powołany do współdziałania w służbie wspólnoty kościelnej, dla jej wzrostu i żywotności, uwzględniając charyzmaty otrzymane od Pana⁵³.
- *Królewskim* – chrześcijanin winien być znakiem ukazującym Chrystusa przez świadectwo całego życia wypływającego z wiary, nadziei i miłości. Podjęcie się zadań organistowskich wymaga, by spojrzeć na nie jako na misję, która włączona jest ostatecznie w całe posłannictwo Kościoła. Nie są to zwykłe zawodowe zajęcia. Aby organista pełnił swoje zadania

owocnie, świadomie i umiejętnie, potrzebuje eklezjalnego traktowania swojej funkcji. Do tego wymiaru powinien zawsze nawiązywać, w tym duchu działać i tę świadomość pogłębiać⁵⁴.

Motywacją zaangażowania organisty powinno być: umiłowanie czynności muzycznych, miłość w stosunku do tych, wśród których pracuje, świadomość dobrego wykonywania swojej funkcji, bezinteresowność i dobro innych. Odpowiedzialność za Kościół wyrazi między innymi w zrozumieniu, iż jest powołany do świętości. Ona jest wymogiem tajemnicy Kościoła. Swoją świętość powinien organista wyrazić przez świętość swoich działań, które objawiają się w naśladowaniu Jezusa Chrystusa⁵⁵. We wspólnotach kościelnych działalność muzyka kościelnego jest konieczna do tego, by wypełnić to, czego brakuje braciom, ożywić ducha zarówno pastery, jak i reszty wiernych. Ponadto przyciągać do Kościoła ludzi trzymających się, być może, z dala, gorliwie przekazywać Słowo Boże, oddając na usługi Kościoła swoją wiedzę⁵⁶;

b) **formacja muzyczna** – odpowiednie przygotowanie muzyczne organisty jest bardzo ważne, gdyż przez dobrze wykonany śpiew nabożeństwa stają się bogatszą i bardziej intensywną modlitwą. Misja tych muzyków nie polega tylko na oddaniu chwały Bogu, ale jest także skierowana ku całej wspólnotie parafialnej, wspólnotie kościelnej. Jest to również nadzwyczajny sposób proklamacji wiary⁵⁷. Każda forma kształcenia muzyka kościelnego zakłada podwójny cel: zawodowy profesjonalizm oraz postawę wiary⁵⁸;

c) **formacja liturgiczna** – organista, zanim zasiądzie za organami i podejmie zadania muzyczne, powinien zrozumieć liturgię Kościoła. W instrukcji *Musicam Sacram* czytamy o tym, iż oprócz kształcenia muzycznego należy członkom zespołu muzycznego udzielać odpowiednich informacji z dziedziny liturgii i życia duchowego, tak by wykonywane przez nich zadania liturgiczne nie tylko podnosiły piękno świętych obrzędów, ale i budowały wiernych, a także dla nich samych stanowiły źródło duchowego dobra⁵⁹. Pielęgnowanie w sobie poczucia *sacrum* ma wspomagać formację liturgiczną organisty – jest to przeświadczenie, że w liturgii dokonuje się coś świętego, co jest niezależne od człowieka, co wymaga ciszy, skupienia, a nawet

⁵⁴ Por. tamże, s. 50-51.

⁵⁵ Por. Ch. Pająk, *W trosce o nauczanie śpiewu w Kościele*, w: *Muzyka i śpiew liturgiczny. Materiały z sympozjum 20 listopada 2001 roku*, Sandomierz 2002, s. 88.

⁵⁶ Por. Z. Janiec, *Formacja organisty (wybrane elementy formacyjne)*, dz. cyt., s. 50-51.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. W. Hudek, *Ścieżka programowa dla muzyków kościelnych w ramach szkół muzycznych II stopnia*, w: *Muzyk Kościelny*, dz. cyt., s. 42-52.

⁵⁹ Por. Z. Janiec, *Formacja organisty...*, dz. cyt., s. 51-53.

⁶⁰ Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski dla duchowieństwa w związku z wydaniem nowego Mszału ołtarzowego 1987 r., w: A. Filaber, *Prawodawstwo muzyki kościelnej*, dz. cyt.,

s. 75.

⁶¹ Por. Z. Janiec, *Formacja organisty...*, dz. cyt.,

s. 51-53.

⁶² Por. Z. Janiec, *Uczestnictwo organisty w liturgii i jego rola poza liturgią*, „Anamnesis” 29 (2002), s. 77-84.

pewnej fascynacji. Oznaką troski organisty o wiedzę liturgiczną jest ciągłe poznawanie liturgicznego nauczania Kościoła, a przez to docieranie do istotnej treści zawartej w liturgii⁶⁰. Istotne znaczenie dla liturgicznej formacji organisty będzie miało jego systematyczne uczestnictwo w konferencjach, zjazdach i rekolekcjach organizowanych przez Diecezjalną Komisję Muzyki Liturgicznej, Studium Organistowskie i Diecezjalne Duszpasterstwo Organistów⁶¹.

5. Muzyk kościelny świadkiem wiary

Zebrane argumenty za i przeciw temu, czy organista powinien być osobą wierzącą, dają nam oczywistą odpowiedź. Organista to wierzący, który pełni konkretną funkcję liturgiczną. Uważam, że istnieje zupełnie inny ważny problem, który należałoby tutaj zasygnalizować. Mianowicie problemem nie tyle są organiści mówiący, że nie wierzą, bardziej trudne do zrozumienia jest to, że są organiści ochrzczeni, ale nieutożsamiający się już z Kościołem, a czasem wręcz „walecznie” doń nastawieni. Niejako wybrzmiewa w takiej postawie bezmyślnie powtarzane od wieków twierdzenie: „Jezus tak, Kościół nie”. Ale o tym może wypada napisać już w innym artykule.

Liturgia jest żywą obecnością Chrystusa w Kościele. Człowiek poprzez uczestnictwo w niej w sposób szczególny wyznaje swoją wiarę. Jednym z warunków właściwego udziału w liturgii Kościoła jest śpiew. To on jest radosnym i uroczystym wyznaniem wiary. Każdy chrześcijanin, a szczególnie organista, jest powołany do uczestnictwa w liturgii. Organista staje się współliturgiem przez czynne współdziałanie w czynnościach liturgicznych⁶². Pełni on funkcję liturgiczną – nie jest biernym obserwatorem celebracji, lecz aktywnie włącza się w jej przebieg.

W jaki sposób osoba niewierząca w realną obecność Chrystusa Zbawiciela może w pełni wykonywać pracę i posługę organisty? Czy nastawienie niektórych proboszczów, którzy „zatrudniają” kogokolwiek na stanowisko organisty, stwierdzając: „oby tylko potrafił zagrać”, nie jest przejawem błędu funkcjonalizmu, relatywizmu i konstruktywizmu? Stwórzmy sobie bezpieczny pozór tego, co można nazwać muzyką liturgiczną, wmawiajmy i utwierdzajmy innych, że to jest prawda. A przecież muzyk kościelny jest jednym

z usługujących w liturgii i od niego wymaga się także formacji permanentnej, ciągłego konfrontowania się z prawodawstwem Kościoła, jego tradycją, a przede wszystkim konfrontowania się z wielką tajemnicą, jaką jest sam Bóg. Należałoby uświadamiać kapłanów i uwrażliwiać ich na to, że muzyka liturgiczna pełni rolę służebną wobec liturgii, a organista sprawuje w niej prawdziwą funkcję wynikającą z zobowiązania chrzcielnego.

Zastanawia mnie to, czy niewierzący organista przestaje grać i śpiewać, gdy trzeba proklamować Słowo Boże. Mam tu na myśli śpiew między czytaniem. A gdy jednak zaśpiewa na przykład takie słowa: „Boże mój, Boże, szukam Ciebie i pragnie Ciebie moja dusza”, to kogo tak naprawdę ma na myśli? Czyżby śpiewał o jakimś nieistniejącym lub wymyślnym podmiocie lirycznym? Czy przechodząc przez Kościół z chóru do zakrystii, nie przykłąknie przed Najświętszym Sakramentem, bo przecież nie wierzy, że tam w tabernakulum jest Bóg prawdziwy? To samo tyczy się momentu przeistoczenia. Nie będzie kłąkał podczas tego wydarzenia i często jeszcze siedział tyłem, jak to bywa za organami? A nawet jeśli ukłąknie, to czy ten pusty gest nie stanie się antyświadczeniem, a może i nawet zgorszeniem dla wiernych?

Organista to muzyk kościelny, który swoją grą i śpiewem przyczynia się do większej chwały Bożej i usposabia wiernych do tęsknoty za Tym, który przez sakramentalne znaki uświęca człowieka. Muzyk kościelny Kościoła rzymskokatolickiego to funkcja liturgiczna. Cała jego praca jest skierowana na służbę liturgii, dlatego funkcja ta to nie tylko praca zarobkowa, ale i posługa. Miejscem jego posługi jest konkretna parafia, tam jest posłany i tam też daje świadectwo swojej wiary. Wiadomo, nie jest kapłanem, nie głosi kazań i nie sprawuje sakramentów, ale poprzez chrzest włączony jest w misję kapłańską, prorocką i królewską Jezusa Chrystusa. Jedną z „modlitw organisty” odmawiana przed liturgią wskazuje, że organowy stół gry jest dla organisty swego rodzaju ołtarzem, na którym składa ofiarę swego życia. Jest to bardzo trafne porównanie, które należy traktować jako przenośnię, bowiem ołtarz jest jeden. Jednak prawdą jest, że praca organisty jest specyficzna i wymaga pewnego poświęcenia. Trzeba też powiedzieć, że w pewnym sensie organista jest osobą „rozpoznawalną” w parafii, jest kojarzony z daną parafią i z założenia nawet łączony z wiarą

chrześcijańską. Sposobem i stylem swego życia świadczy o tym, kim powinien być chrześcijanin. Różnie mogą się potoczyć losy każdego człowieka i nie zawsze może on w pełni uczestniczyć w sakramentach, ale nadal na mocy chrztu jest chrześcijaninem uczestniczącym w misji Chrystusa.

W określeniu „muzyk kościelny” spotykają się ze sobą dwie rzeczywistości: sztuka i wiara. To zarysowuje nam pewien sposób patrzenia na osobę organisty. Jak zauważa Papież Benedykt XVI, spotkanie człowieka z Bogiem stanowi wyzwanie dla najważniejszych zdolności stworzenia. Człowiek odpowiada na Boże wezwanie tylko wtedy, kiedy w miarę swoich możliwości wkłada w ową odpowiedź całą godność piękna. W ten sposób artyści nie wymyślają sami tego, co może być godne Boga i piękne. To sam Bóg wskazuje i uzdalnia ich duszę poprzez swoje natchnienie, tak samo jak poucza szczegółowo Mojżesza o tym, jak ma wyglądać święty przybytek. Twórczość artystyczna jest więc współpatrzeniem z Bogiem i uczestniczeniem w Jego twórczości. Więcej, staje się odsłoną ukrytego piękna oczekującego w stworzeniu⁶³. Takim artystą jest także organista. To on przez swoją autentyczną wiarę może stać się świadkiem spotkania z Bogiem, a będąc otwartym na działanie Ducha Świętego, stoi na straży świętego przybytku i jego tradycji.

Organistą jako muzyk kościelny jest współodpowiedzialny za kulturę muzyczną w danej wspólnocie parafialnej. Swój zawód winien pojmować jako powołanie do służby Bogu i Kościołowi⁶⁴. Dlatego też praca organisty jest służbą wspólnocie kościelnej i udziałem w świętej liturgii, która jest uwielbieniem Boga przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Kościół polecając poszczególnym osobom ten rodzaj służby, stawia im wysokie wymagania i oczekuje od nich ducha ofiary w pełnieniu obowiązków oraz dążeniu do osobistej świętości⁶⁵.

Jak zauważył Papież Benedykt XVI, liturgia, a w tym muzyka liturgiczna, przeżywa dzisiaj swoisty kryzys. Co więcej, dzisiejsza sytuacja Kościoła, wiary i teologii w znacznej mierze charakteryzuje się tak zwanym zmęczeniem Kościoła⁶⁶. Tym samym wciąż brakuje nam odpowiedniej formacji organistów, dzięki której ten muzyk kościelny zrozumie, na czym polega jego posługa, a także zbuduje i zacieśni więź z Chrystusem i Jego Kościołem. W tym

⁶³ Por. J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 2005, s. 150-164.

⁶⁴ *Regulamin organistów Archidiecezji Poznańskiej*, „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej”, 2 (2003), s. 31.

⁶⁵ *Pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej*, „Currenda” 2 (2006), s. 214-215.

⁶⁶ Por. J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, dz. cyt., s. 51-52.

kryzysie jednak tkwi swego rodzaju rozwiązanie. Uważam, że dzisiaj zwłaszcza na organistach spoczywa odpowiedzialność dawania świadectwa o życiu prawdziwie chrześcijańskim. Jako osoba świecka może on w środowisku, w którym żyje, poprzez swoją postawę mówić o Chrystusie. Co więcej, organista przez rzetelne studiowanie liturgii, a przede wszystkim poprzez duchowe jej przeżycie może wrócić do Kościoła, jeśli znalazł się gdzieś na jego obrzeżach. Świętość liturgii oraz zagłębianie się w jej teologię usposobią go do tego, aby poszukiwać Boga. Wzbudzą w nim pragnienie znalezienia Tego, który woła. Pewne gesty podczas liturgii mogą mu pomóc w zrozumieniu jego posługi. Modlitwa przed liturgią jest już swego rodzaju duchowym wejściem w sprawowane celebrowanie. Natomiast szacunek do proklamowanego Słowa Bożego może wyrażać się poprzez ucałowanie lekcjonarza po odśpiewaniu psalmu responsoryjnego. Jak wiadomo, organista bierze udział w wielu Mszach, szczególnie w niedziele i święta. Jest to dobra okazja do pogłębienia więzi z Chrystusem. Zamiast bezmyślnie używać podczas kolejnego kazania telefonu komórkowego, można oddać się modlitwie, na przykład, liturgii godzin, bowiem jest to szczególnie czas Jego uświęcenia. Wymowny jest moment, kiedy na przykład w tygodniu podczas komunii organy milkną, a organista wraz z całą wspólnotą przystępuje do stołu Pańskiego. To, co chciałbym mocno zaznaczyć, to fakt, iż muzyka liturgiczna, jeśli jest dobrze zrozumiana i przeżyta, może stać się narzędziem nawracania, a przez to również motywacją do głoszenia prawdy o tym, że Bóg jest miłością. Jeśli organista jest osobą wierzącą, to liturgia jest pełniejsza, a on staje się wtedy prawdziwym sługą Bożym. ■

Augustyn katolików, Augustyn „heretyków”. Hozjusz – Frycz Modrzewski

Michał Gołębiowski

¹ Zob. T.H. Irwin, *Scotus and the Possibility of Moral Motivation*, w: *Morality and Self-Interest*, oprac. P. Bloomfield, Oxford 2008, s. 167.

² C.E. Quillen, *Rereading the Renaissance: Petrarch, Augustine, and the Language of Humanism*, Michigan 1998, s. 1-18.

³ J. Delumeau, *Grzech i strach w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1994, s. 381.

⁴ Zob. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994, s. 16; por. B. Przedpełski, *Kontrowersje wokół jansenizmu*, „Rocznik Teologiczny, ChAT”, r. LII, z. 1-2/2010, s. 233-256.

⁵ H. Marrou, *Augustyn*, tłum. J. S. Łoś, Kraków 1966, s. 141.

Autorytet św. Augustyna, tego największego spośród łacińskich Ojców Kościoła, oddziaływał nie tylko na ortodoksyjnych teologów katolickich. Stanowił on również jeden z głównych punktów odniesienia dla wspólnot protestanckich (luteranizm, kalwinizm), jak i dla różnego rodzaju ruchów heterodoksyjnych wewnątrz katolicyzmu (bajanizm, jansenizm, a później także kwietyzm)¹. W pewnym sensie kultura religijna przełomu XVI i XVII wieku została zdominowana przez istotnie przeogromny wpływ autora *Wyznań*. Do tego bogatego dziedzictwa odwoływali się tak odmienni w poglądach i wrażliwości autorzy jak Luter, Szekspir, Kartezjusz, Pascal czy Fénelon. Jego gorącymi entuzjastami byli także prekursorzy humanizmu, jak np. Petrarca, którzy w dziełach biskupa Hippony odnaleźli adekwatny język opisu doświadczenia egzystencjalnego „nowego człowieka”². W ogóle augustynizm zdefiniował podstawowe pojęcia, którymi żyła nowożytna Europa, dał podwaliny pod późnorennesansową i barokową antropologię, tak że – jak pisze Jean Delumeau – „cała cywilizacja rozpoznawała się w nim i w pewnym sensie wypychała go na przód sceny”³.

Wątpliwość Leszka Kołakowskiego, czy potępiając jansenizm, Kościół w istocie nie odrzucił augustianizmu⁴, okazuje się cokolwiek przesadzona z jednego podstawowego powodu: literacka spuścizna św. Augustyna jest na tyle bogata, że w zasadzie wymyka się próbom zbudowania spójnej syntezy. Zauważyły to ojcowie Soboru Trydenckiego, oficjalnie potwierdzając autorytet biskupa Hippony w określonych kwestiach (także tych fundamentalnych, jak nauka o łasce i usprawiedliwieniu), jednocześnie zaś nakładając na niektóre jego dzieła określoną regułę interpretacyjną, tj. „trzymając się pewnych granic, a odrzucając wszelkie ich rozděcia”⁵. Słusznie zatem stwierdził Hans von Campenhausen, że „dla historyka nie

jest rzeczą łatwą przy rozważaniach nad Augustynem znaleźć niezbędny dystans i właściwą miarę⁶. Wszelkie trudności, na jakie może napotkać (i rzeczywiście napotykała) recepcja jego dzieł, obrazuje analiza tropów Augustynowych we wczesnonowożytnym i staropolskim piśmiennictwie polemicznym. Już w pierwszej połowie XVI wieku niektórzy spośród humanistów, jak choćby Erazm z Rotterdamu czy Andrzej Frycz Modrzewski, zdawali się bowiem w pełni świadomi problematyczności *argumenti ad Augustinum*. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy był zapewne fakt, iż ówczesni erudyci postanowili sięgać po pisma autora *Wyznań* poza mediacją tomistyczną (i w ogóle średniowieczną), ustalając własne kryteria w tworzeniu ich syntezy.

W burzliwych czasach renesansu wokół spuścizny św. Augustyna zogniskował się spór doktrynalny katolików z protestantami. Dotyczył on zwłaszcza tak podstawowych pojęć jak „usprawiedliwienie”, „łaska” oraz „wiara” w jej relacji do „uczynków” i zbawczej wartości „rytuału”. Humanści i reformatorzy widzieli w św. Augustynie wiernego ucznia Pawłowej soteriologii, niejako wbrew domniemanym uzurpacjom Kościoła rzymskiego, który miałby ich zdaniem zdradzić pierwotny przekaz nauki apostołskiej. Katolicy przeciwnie – uznawali, że Doktor Łaski jest rzecznikiem łacińskiej Tradycji stale i niezmiennie przechowywanej w Kościele. Ciekawe, że niegdysiejszy spór pomiędzy św. Augustynem a Pelagiuszem zrazu przywołany został przez Lutera oraz Kalwina. Tym razem o pelagianizm oskarżony został jednak Kościół katolicki wraz z jego nauką o uczynkach, przez które można zasłużyć na zbawienie⁷. Nawiasem mówiąc, w ciekawy sposób katolicka apologetyka odwróciła ten zarzut, wykazując, że luterzańskie usiłowania wokół utrzymania „pewności zbawienia” mają więcej wspólnego z pelagianizmem, aniżeli przypuszczali Ojcowie założyciele tego wyznania chrześcijańskiego⁸. Z tego wszystkiego najistotniejszy jest jednak fakt, że w świadomości nowożytnych myślicieli religijnych (niezależnie od ich proveniencji) spory wczesnochrześcijańskie odżyły niejako na nowo. Na ich kanwie stworzono taką konstrukcję retoryczną, w świetle której oponent jawił się jako przedstawiciel dawno obalonego, starożytnego błędu (stąd np. określenie antytrynitarzy mianem arian, pomimo iż ich nauka znacząco różniła się od starożytnej doktryny ariańskiej).

⁶ H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967, s. 343.

⁷ Zob. H. Marrou, *Augustyn*, dz. cyt., s. 141; por. A. A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika. Czy potępienia doktrynalne z XVI w. zachowują nadal swoją ważność*, Kraków 1998, s. 100-113.

⁸ Zob. J. Maritain, *Trzej Reformatorzy. Luter – Kartezjusz – Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa 2005, s. 35.

W siódmym rozdziale traktatu *De Ecclesia* Andrzej Frycz Modrzewski, jako jeden z pierwszych myślicieli staropolskich, świadomie podjął kwestię problematyczności autorytetu św. Augustyna. Ten wybitny humanista, któremu nade wszystko zależało na pokojowym współlistnieniu różnych wyznań chrześcijańskich, ustalających znaczenie zbawczych prawd nie przez autorytarne orzeczenia Papieża, lecz na drodze dialogu, z niepokojem stwierdził, że na dzieła Doktora Łaski powołują się zupełnie różne, najczęściej zwalczające się stronnictwa religijne. Jako przykład posłużyły z jednej strony poglądy katolickiego apologety i działacza antyreformacyjnego Jana Hoffmeistera, a z drugiej – luterńskiego myśliciela Antoniego Korwinusa. Obaj zasłynęli jako oddani adepci szkoły św. Augustyna. A jednak stworzone przez nich systemy teologiczne właściwie nie miały żadnych punktów stykowych, tak co do treści, jak i przyjętej metody. Wobec tego Frycz zapytuje: „Czy Augustyn jest aż tak zgodny ze sobą, czy jest jasny we wszystkim, co mówi, czy w końcu tak pewny, że ani sprzeciwiać mu się nie godzi, ani mieć wątpliwości co do jego pism? Czy trzeba je wszystkie uważać za wyroczenie? Bynajmniej”⁹.

Aby wyjść z impasu, polski humanista zestawiał pisma Ojca Kościoła z księgami Pisma Świętego: oba teksty częstokroć wykazują pozorną niekonsekwencję, stając się przez to niejasnymi, trudnymi do jednoznacznej interpretacji. Różnica polega jednak na tym, że wersety biblijne pozbawione są ludzkiego błędu, stąd stosunkowo łatwo (i, co ważne, bez obawy o popełnienie błędu) daje się wyjaśnić trudniejsze wersety za pomocą łatwiejszych, podczas gdy św. Augustynowi – pomimo całej jego wielkości – „przydarzy się nieraz napisać coś niedokładnie (...), nie można się więc dziwić, że się czasem poślizgnie”¹⁰. Wiadomo, że był to również argument Lutra, któremu w *Confessione fidei* przeciwstawiał się Stanisław Hozjusz (notabene niegdysiejszy oponent Frycza na Synodzie Piotrkowskim w 1551 roku), zarzucając obozowi reformacji m.in. powoływanie się na autorytet Ojców tylko tam, gdzie mogłoby to stać się wygodnym uzasadnieniem dla „kacyrskich nowinek”¹¹. Omylność jednych pisarzy wczesnochrześcijańskich, jak wynika ze wspomnianego utworu polskiego kardynała, korygowana jest przez dzieła innych, tak że wszyscy razem uczestniczą w żywym nurcie Tradycji. Warto dodać, że w XVII wieku reguła ta znana była

⁹ A. Frycz Modrzewski, *O Kościele*, w: tegoż, *O poprawie Rzeczypospolitej*, tłum. E. Jędrkiewicz, „Dzieła wszystkie”, t. I, Warszawa 1953, s. 412-413. Wydanie łacińskie dzieła, z którego korzystam w niniejszej pracy, to: *Andreae Fricii Modrevij Commentarionum de Republica emendanda Libri quinque*, Bazylea 1554 [wydawca: Johann Oporinus; egzemplarz Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, sygnatura oryginału: XVI.F.4336].

¹⁰ A. Frycz Modrzewski, *O Kościele*, dz. cyt., s. 414.

¹¹ Zob. *Sed hic iterum nobis obstrepunt Martini, sanctos Patres homines fuisse, atque ideo errare potuisse, quin et errasse nonnullos* (S. Hozjusz, *Confessio fidei*, Moguntiae 1557, s. 20b).

oficjalnie jako *consensus patrum*, również w kręgach luterzańskich, czego dowody dostarczają na przykład tak monumentalne dzieła jak *Confessio catholica* ojca patrologii Johanna Gerharda, księgi publikowane w latach 1634–1637, albo podręcznik *Dissertatio quarta historico-theologicalarum* Piotra Rudbeckiusa z 1680 roku¹². Luterzańskie rozumienie *consensus patrum*, zdecydowanie odmienne od katolickiego, byłoby jednak tematem na osobne studium.

Słynne są słowa św. Augustyna: „Nie wierzyłbym Ewangelii, gdyby mnie nie skłaniała do tego powaga Kościoła katolickiego” (*Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas*)¹³, do których mógł później nawiązać Hozjusz, odpowiadając Johannowi Brenzowi, że Pismo bez autorytetu Kościoła znaczy tyle, co bajki Ezopa¹⁴. *De Ecclesia* przytacza powyższą wypowiedź Doktora Łaski, aby wykazać jej zgodność (aczkolwiek nieoczywistą czy wręcz paradoksalną) z biblicyzmem wielkich reformatorów. Frycz okazuje się w tym punkcie nader bliski eklezjologii Erazma z Rotterdamu, interpretując słowa św. Augustyna nie tyle w odniesieniu do instytucjonalnego, „widzialnego” kształtu Kościoła, co raczej w nawiązaniu do swoicie rozumianej „katolickości” jako ponadwyznaniowej zasady jedności. Kościół katolicki nie przynależał, jego zdaniem, do „jednego miejsca i czasu, ale wywodząc się od pierwotnego kościoła (sic!), trwa do czasów dzisiejszych”¹⁵. Trwa o tyle, o ile naśladuje Chrystusa. Powagą takiego Kościoła – kontynuuje Frycz – jest ni mniej, ni więcej wiara w zbawcze treści, których depozytariuszami byli wprawdzie Apostołowie, aby dopiero później mogły zostać przelane na papier. Ponieważ sens Pism dał początek Kościołowi, zanim jeszcze zostały skonkretyzowane w postaci świętych tekstów, w gruncie rzeczy teksty te wiodą prym pierwszeństwa względem nauk kościelnych. Przywołany przez Frycza traktat św. Augustyna *De unitate Ecclesiae* miał uzmysłowić donatystom, że rozpoznanie prawdziwego Kościoła możliwe jest dzięki wnikliwemu badaniu zakonu, proroków i psalmów. Na tej podstawie konstruowany jest następnie, wciąż jeszcze oparty na augustynizmie, dowód na pierwszeństwo Pisma Świętego: „Skoro kościół nas uczy, które księgi Pisma Św. są prawdziwe, należy dostosować wszelką jego naukę do tych ksiąg, doszukiwać się w nich samego kościoła i nimi go potwierdzać”¹⁶.

¹² Na temat skomplikowanego stosunku ortodoksyjnego luteranizmu do pojęcia *consensus patrum* zob. Q.W. Stewart, *Lutheran Patristic Catholicity. The Vincentian Canon and The Consensus Patrum in Lutheran Orthodoxy*, Zürich 2015, s. 1-12.

¹³ Augustyn z Hippony, *Contra Epistolam Manichaei Quam Vocant Fundamenti Liber Unus*, 5,6; A. Frycz Modrzewski, *O Kościele*, dz. cyt., s. 422.

¹⁴ Zob. *Comparationem vero illam scripturae S. cum fabulis aesopi defendenunt Stanislaus Hosius, Episcopus Varmiensis in Catholicae doctrina propugnatione contra Joannem Brentium libro III. sol. 231* (J. Cyprian, *Analysis fidei Christianae: ex I. Joh. V, 6*, Lipsk 1699-88, k. 56).

¹⁵ A. Frycz Modrzewski, *O Kościele*, dz. cyt., s. 422; por. M. Terka, *O jedności Kościoła w świetle Enarrationes in psalmos św. Augustyna*, „Biblica et Patristica Thoruniensia”, nr 7/2014, z. 1, s. 61-95.

¹⁶ A. Frycz Modrzewski, *O Kościele*, dz. cyt., s. 423.

¹⁷ *Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur. Proprie autem nunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum, lapis, pecus atque huiusmodi cetera; sed non illud lignum quod in aquas amaras Moysen misisse legimus, ut amaritudine carerent neque ille lapis quem Iacob sibi ad caput posuerat neque illud pecus quod pro filio immolavit Abraham. Hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum. Sunt autem alia signa quonum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba. Nemo enim utitur verbis nisi aliquid significandi gratia. Ex quo intellegitur*

quid appellem signa: res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Quamobrem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est. Non autem omnis res etiam signum est. Et ideo in hac divisione rerum atque signorum, cum de rebus loquemur, ita loquemur ut etiamsi earum aliquae adhiberi ad significandum possint, non impediunt partitionem, qua prius de rebus, postea de signis disseremus; memoriterque teneamus id nunc in rebus considerandum esse quod sunt, non quod aliud etiam praeter seipsas significant (Augustyn, De doctrina Christiana I, II.2).

¹⁸ A. Frycz Modrzewski, *O Kościele*, dz. cyt., s. 470.

¹⁹ Zob. G. Martelet, *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek*, Warszawa 1976, s. 137-141; J. Kalwin, *Institutio christianae religionis*, Monachii 1936, s. 342-417; E. Ozorowski, *Nauka Andrzeja Frycza Modrzewskiego o Eucharystii*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyń – Łomża”, nr 4/1986, s. 45.

Frycz usiłował pogodzić stanowiska katolików i protestantów w kwestii nauki o Eucharystii. Zasadniczo wyszedł on zatem od św. Augustyna, a więc wspólnego autorytetu obu zwalczających się stron, starając się oprzeć późniejszą argumentację na typowo augustiańskiej definicji sakramentu. Ugruntowana była ona na augustiańskiej wizji świata, który dzieli się na rzeczywistość oznaczaną (*res significata*) oraz na znak (*signa*)¹⁷. Część z tych fragmentów mogła zostać uznana za bliską katolickiej ortodoksji, problem pojawiał się jednak wówczas, gdy odwołania do biskupa Hippony okazywały się zapożyczeniami od Kalwina, a więc zostały również zinterpretowane przez pryzmat wątpliwości francuskiego reformatora. Wzbudziło to oczywiście zastrzeżenia ze strony Hozjusza. Tak oto bodaj najbardziej kontrowersyjny element Fryczowej nauki o istocie Wieczerzy Pańskiej wspierało jedno z pouczeń św. Augustyna: „Po co przygotowujesz zęby i żołądek? Wierz, a spożyłeś”¹⁸. Z tego jednego fragmentu został wyciągnięty wniosek, że sakrament polega nie tyle na spożywaniu (pozostaje ono zaledwie znakiem przyjęcia woli Bożej), co raczej na wierze przyjmującego. W innym miejscu na poparcie tej tezy przywołany został pogląd św. Augustyna mówiący, że „skoro Chrystus zmartwychwstały jest w niebie, nie masz Go tu”¹⁹. Jeśli tak, to transsubstancjacja oraz realna obecność Jezusa w chlebie i winie jawią się w zasadzie jako koncepcja typowo scholastyczna, przynajmniej jeśli rozważyć ją w tak ściśle sprecyzowanej postaci. Także adoracja i kult Bożego Ciała okazuje się czymś pustym. W zasadzie Frycz nie precyzował jednak swojej nauki o Eucharystii tak, aby jednoznacznie opowiedzieć się po stronie katolickiej, luterkańskiej bądź kalwińskiej. Idąc za Doktorem Łaski (choć oczywiście nie było to jego jedyne

źródło), interesował go raczej skutek przeistoczenia aniżeli samo przeistoczenie²⁰.

Na podstawie tego, w jaki sposób Frycz Modrzewski korzysta z dorobku św. Augustyna, można zarysować pewną analogię pomiędzy pojęciem „humanizmu chrześcijańskiego”, jakie miał autor *De Ecclesia*, a „humanizmem chrześcijańskim” Erazma z Rotterdamu. Na pierwszy plan wysuwa się zatem swoiście definiowana *philosophia Christi*, czyli tzw. „autentyczny chrystianizm” ugruntowany na myśli patrystycznej, odrzucający jednak naleciałości późniejszej, średniowiecznej kultury oraz filozofii scholastycznej (ocenianej oczywiście negatywnie)²¹. Cechami charakterystycznymi tego humanistycznego zwrotu był praktycyzm, który redukował teoretyczną wiedzę teologiczną do niezbędnego minimum, rezygnował z dociekań i sprecyzowanych rozstrzygnięć doktrynalnych, punktem ciężkości czyniąc etykę oraz introspektywną refleksję człowieka nad samym sobą²². Choć Erazm preferował św. Hieronima oraz Ojców greckich, jego uczniowie odwoływali się zazwyczaj do ogromnego autorytetu św. Augustyna, skupiając się chociażby na jego egzystencjalnej zasadzie *si fallor, sum* (jeśli się myślę, to znaczy, że jestem). W kategoriach tak erazmiańskich, jak i fryczowych prawda, a w szczególności prawda objawiona, nie podlegała ścisłym doktrynalnym konkretyzacji i mogła być uchwytna przez jakikolwiek ziemski urząd. Rozwiązaniem był irenizm jako jedyna postawa zgodna ze wskazaniami etycznymi Chrystusa, który wszakże – jak zauważał autor *De Ecclesia* – nie określał, w jaki dokładnie sposób chleb w Jego ręce stał się Ciałem. Wobec takiego stanu rzeczy obóz katolicki (zwany niegdyś „kontreformacyjnym”) musiał odpowiedzieć na twierdzenia humanistów przede wszystkim w oparciu o myśl moralną Doktora Łaski, stale jednak przypominając, że dzieła tego Ojca Kościoła dają poparcie dla szeregu teoretycznych rozstrzygnięć, do których doszedł Kościół.

1989, s. 19. Szerzej o irenizmie Frycza Modrzewskiego można przeczytać m.in. w następujących pozycjach: S. Kot, *Andrzej Frycz Modrzewski. Studium z dziejów kultury polskiej wieku XVI*, Kraków 1919, s. 229-255; J. Pelc, *Literatura polskiego odrodzenia a prądy umysłowe epoki*, w: *Andrzej Frycz Modrzewski i problemy kultury polskiego odrodzenia*, red. T. Bieńkowski, Wrocław 1974, s. 13-15; K. Górski, *Ewolucja poglądów religijnych Andrzeja Frycza Modrzewskiego*, w: tegoż, *Literatura i katolicyzm*, oprac. A. Bielak, Lublin 2004, s. 158-167.

²⁰ Zob. E. Ozorowski, *Nauka Andrzeja Frycza Modrzewskiego o Eucharystii*, dz. cyt., s. 39.

²¹ Zob. J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, *Kęty* 2005, s. 269-276; tegoż, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław 1973, s. 174-175; por. P.O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, New York 1979, s. 66-81.

²² Zob. J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, dz. cyt., s. 271; por. L. Kołakowski, *Erazm i jego Bóg*, w: tegoż, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 1, oprac. Z. Mentzel, Londyn

Hozjusz, podobnie jak inny wybitny jezuicki pisarz tego okresu Maciej Kazimierz Sarbiewski, uznawał św. Augustyna za autora arcykatolickiego. Wbrew interpretacjom Frycza Doktor Łaski jawił się w tym przypadku jako rzecznik pierwszeństwa Kościoła względem Pisma. Hozjusz stosunkowo często przytacza bowiem te fragmenty dzieł św. Augustyna, w których mowa o niewłaściwej, samodzielnej lekturze tekstów biblijnych, owego źródła wszelkiej herezji. Jednym ze wspomnianych pism jest dialog *De vera religione*, czyli *O wierze prawdziwej*, błędnie przywołany przez kardynała i jego tłumacza jako *O wierze i o uczynkach* (*De fide et operibus*). Ta pomyłka w tytule jest oczywiście wielce wymowna w kontekście sporów między katolikami a protestantami, jak i zresztą całego wywodu Hozjusza. Autor *De expresso Dei Verbo*, idąc za augustiańską interpretacją Listów Pawła Apostoła, przyznaje, że warunkiem zbawienia jest „sama wiara” (*sola fide*), ale nie „jakakolwiek wiara” (*quaelibet fides*). Tej drugiej mieliby nauczać innowiercy pod przykrywką źle rozumianego „czystego zaufania”. Wiara musi zatem zostać zdefiniowana w ściśle określony sposób. I tak oto w Liście do Galatów można przeczytać: *Nie bywa usprawiedliwiony człowiek z uczynków zakonu, jedno przez wiarę Jezusa Chrystusa* (Ga 2, 16). Hozjusz przyznaje, że *jedno wiara* zjednuje Boga. Do zbawienia prowadzi jednak człowieka wyłącznie tytułowa „wiara prawdziwa”, tj. niepozabawiona żadnego z jej elementów składowych. Okazuje się, że uczynki nie są w jej ramach czymś zewnętrznym i dodatkowym; raczej przynależą do jej istoty, skoro *kto miłuje bliźniego, zakon wypełnił* (Rz 13, 8). Miłość przejawia się w uczynkach, te zaś stanowią nierozzerwalną część „wiary prawdziwej”. *Hactenus Augustinus, „aż póty mówi św. Augustyn”*²³ – w ten sposób Hozjusz kończy swój akapit.

W traktacie o Słowie Bożym, *De expressis Dei Verbo*, św. Augustyn przywołany został także w kontekście sporu z biskupem ariańskim Maksyminem z Mediolanu (opisanym w *Contra litteras Petilianii*), a następnie z Pelagiuszem (o czym można przeczytać w *In prologo Hippognosticon*). Wiadomo, że pierwsza z wymienionych kontrowersji dotyczyła Trójcy Świętej i współistotności Jezusa Chrystusa z Bogiem Ojcem, podczas gdy druga – relacji wolnej woli do łaski. Zdaniem Hozjusza oba konflikty w grun-

²³ S. Hozjusz, *O Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym*, oprac. M. Korolko, Kraków 1999, s. 46. Tekst oryginalny na podstawie wydania: *De expresso Dei Verbo. Ad Sigismundum Augustum Poloniae regem*, Dillingen 1560, s. 20-20b [egzemplarz PAN Biblioteki Kórnickiej, sygn. Cim.O.383].

cie rzeczy odnosiły się do problemu literalnego czytania Pisma w oderwaniu od autorytetu Kościoła, a nawet wbrew niemu i przeciwko jego rozstrzygnięciom. Zasadniczą trudnością pozostał tu zatem indywidualizm religijny. Zarówno Maksymin, jak i Pelagiusz powoływali się bowiem na szereg tekstów biblijnych, odczytanych rzekomo bez zbędnego balastu i zafałszowań dokonanych przez oficjalną kościelną wykładnię, a jednak stworzone przez nich systemy teologiczne znacząco różniły się między sobą. Wydaje się zatem, że dla Hozjusza arianizm czy pelagianizm to takie same owoce skrypturyzmu jak luteranizm, kalwinizm albo rozmaite herezje humanistów. Heretycy nie tylko nie zgadzają się z nauką Kościoła, ale przede wszystkim zwalczają siebie nawzajem, pomimo iż za podstawę dla swoich nauk biorą ten sam zestaw tekstów biblijnych. Każdy z nich – jak twierdzi św. Augustyn cytowany przez Hozjusza – „bierze broń przeciw Zakonowi z Zakonu, zwycięża Ewanjelią z Ewanjeliję pomoc biorąc”, tym samym „z prawdy fałsz zmyślając”²⁴. Tak więc o ile Frycz Modrzewski wierzył, że Pismo w swoich najważniejszych twierdzeniach jest jasne, a trudne miejsca dają się odczytać przez pryzmat tych bardziej czytelnych, o tyle Hozjusz przeciwstawia temu nazbyt optymistycznemu przekonaniu szereg faktów związanych z kontrowersjami z czasów formowania się podstaw doktryny katolickiej.

Kardynał wielokrotnie przypomina w swoim traktacie, że uczeń Chrystusa potrzebuje Kościoła. Wspólnota sakramentów niejako wyprzedza głębsze poznanie Pism. Dla potwierdzenia tej tezy zacytowane zostają słowa św. Augustyna z dwunastej księgi *Confessionum*, w której biskup Hippony stwierdza, że prawda nigdy nie należy do jednego człowieka, ona jest raczej czymś „powszechnym”, a więc katolickim, jest „nasza”, aby żadna istota ludzka nie mogła sobie jej przywłaszczyć. Jeżeli zaś jakiś człowiek będzie chciał samemu sobie przypisać doskonałe poznanie prawdy (choćby przez wnikliwe badanie Pism), niechybnie straci do niej dostęp²⁵. W całości wywodu Hozjusza powyższy pogląd św. Augustyna służy oczywiście potępieniu protestantów oraz indywidualistów religijnych, którzy postawili osobisty osąd dotyczący zbawczych treści ponad orzeczenia Kościoła. Odmienne niż u Frycza, uważającego, że odczytanie objawienia jest sprawą

²⁴ S. Hozjusz, *O Jasnym a Szczyrym...*, dz. cyt., s. 65, 139; Augustyn, Ep. 61; Ep. 51.

²⁵ S. Hozjusz, *O Jasnym a Szczyrym...*, dz. cyt., s. 71.

dialogu w duchu irenizmu, *De expresso Dei Verbo* proponuje raczej posłuszeństwo jednemu pasterzowi, który stoi na straży starożytnego przekazu (*traditio*). Postawienie Pisma ponad Kościołem okazuje się natomiast nieuprawnioną gloryfikacją człowieka-interpretatora. Ten sam problem – kontynuuje kardynał – można było zaobserwować na przykładzie sporu św. Augustyna z Faustusem, ówczesnym mistrzem sekty manichejskiej. Zdaniem Hozjusza była to kolejna walka Doktora Łaski ze specyficzną odsłoną biblicyzmu. Faustus, nie uznając autorytetu Kościoła, w rzeczywistości nie poddał się także autorytetowi Pisma, a zamiast tego tekst Pisma poddał swojemu własnemu życzeniu i widzeniu²⁶.

²⁶ Tamże, s. 76.

Dla Frycza prawdziwa „katolickość” oznaczała tak rozumianą „powszechność”, która w praktyce implikuje ponadwyznaniowość. Dla Hozjusza „katolickość” wiązała się natomiast z widzialną jednością chrześcijan, a więc powszechną zgodą w sprawach rozumienia i praktykowania wiary w obrębie jednej wspólnoty i jednego pasterza. Słynne Augustynowe „miłuj, a czyń, co chcesz” (*dilige et quod vis fac*) zyskało na kartach *De expresso Dei Verbo* konkretyzację w postaci moralnego pouczenia o potrzebie włączenia się w życie jedyne, prawdziwego Kościoła²⁷. Wiadomo, że w systemie teologicznym Doktora Łaski miłość była zasadą jedności. Tylko dzięki niej staje się możliwe owocne realizowanie „dobrej woli” i „dobrych czynów”. Cokolwiek człowiek zamierza w obrębie szczerze przyjętej katolickiej jedności – jest godziwe, ponieważ wyrasta ze zgody, aby następnie ją umacniać. Bóg i Kościół to Oblubieniec i Oblubienica, Głowa i Ciało, „dwa w jednym ciele” (*duo in carne una*)²⁸ – tak pisał biskup Hippony w *De unitate Ecclesiae*, a Hozjusz uczynił z tej uwagi centralną regułę swojej apologetyki. Konsekwentnie tam, gdzie nie można zaobserwować prawdziwego zjednoczenia, jak np. w przypadku dzielącej się na coraz to kolejne odłamy reformacji, nie może być też mowy o miłości. Ireniczny dialog okazuje się więc o tyle czymś niegodziwym, że stara się uzgodnić sens prawd objawionych poza najważniejszą cnotą, *caritate*, która stanowi o ich najważniejszym przekazie. Innymi słowy: miłość nie polega na szukaniu punktów wspólnych kosztem coraz to nowych ustępstw w sprawach istotnych. Cechuje ją raczej dążność do ustanowienia pełnej harmonii, i to przy całej różnorodności różnych członków Ciała Chrystusa.

²⁷ Tamże, s. 103; Augustyn, *Tract. 7 In epist. Ioan.*

²⁸ S. Hozjusz, *O Jasnym a Szczyrim...*, dz. cyt., s. 158; Augustyn, *In prologo*, Ps. 140; *In Psal. 130*, Sermonie 1.

Hozjusz podąża w swoich rozważaniach za tymi fragmentami *Enarrationes in Psalmos* św. Augustyna, które wskazują, iż w Pismach można wyczytać przede wszystkim prawo miłości²⁹. Z tego zaś płynie wniosek, że innowiercy, pomimo doskonałej znajomości tekstów biblijnych, nie rozumieją ich sensu we właściwy sposób. Nie potrafią bowiem utrzymać jedności umysłów, woli i serc. W ten sposób praktycyzm, którego humaniści poszukiwali w pismach Ojców Kościoła, był zdaniem Hozjusza niepełny, a nawet fałszywy bez próby sprecyzowania podstaw wspólnej wiary. A więc autor *De expresso Dei Verbo*, niegdysiejszy entuzjasta Erazma z Rotterdamu, realizował swój biblijno-patrystyczny ideał humanizmu inaczej aniżeli Frycz Modrzewski, zdecydowanie odrzucając skojarzenie Augustynowego pojęcia *katolickości* z jakąkolwiek formą chrześcijaństwa ponadwyznaniowego³⁰. Później stanowisko to potwierdził *Katechizm Soboru Trydenckiego* Piusa V z 1566 roku, cytując kazanie biskupa Hippony, w którym katolickość zdefiniowana została jako „jedna wiara rozciągająca się od wschodu aż po zachód słońca”³¹. ■

²⁹ S. Hozjusz, *O Jasnym a Szczyrym...*, dz. cyt., s. 109-110; Augustyn, *De unitate Ecclesiae cap. 4. In 1; Canonicam Ioan. Tract 6 et sermo 31 de verbis Aoli. Lib. 6 Eus. Lib. 6. Cap. 45 ecclesiast. Hist.*

³⁰ Zob. M. Hanusiewicz-Lavallee, *Czy był i czym był humanizm chrześcijański w Polsce*, w: *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2009, s. 84.

³¹ *The third mark of the Church is that she is Catholic; that is, universal. And justly is she called Catholic, because, as St Augustine says, she is diffused by splendor of one faith from the rising to the setting sun (The Catechism of the Council of Trent I, IX, 3, tłum. J.A. McHugh, Ch.J. Callan, London 2018, s. 99).*



Komentarz do Reguły św. Benedykta* Rozdział piąty: O posłuszeństwie

Dom Paul Delatte OSB

ducho- wość

* Kolejne rozdziały
książki drukujemy
w „Christianitas” od nr 69.

Najprzedniejszym stopniem pokory jest bezzwłoczne posłuszeństwo. Osiągnęli go ci, dla których nie ma nic droższego od Chrystusa. Czy to ze względu na Świętą Służbę, jaką ślubowali, czy to z lęku przed piekłem, czy wreszcie dla chwały życia wiecznego, gdy tylko przełożony wyda jakieś polecenie, nie zwlekają oni ani chwili z jego wykonaniem tak, jak gdyby sam Bóg rozkazywał. O nich to mówi Pan: Są posłuszni na pierwsze wezwanie (Ps 118 [117], 45), a tym, którzy uczą, powiada także: Kto was słucha, Mnie słucha (Łk 10, 16)¹.

¹ DE OBOEDENTIA.

*Primus humilitatis gradus
est oboedientia sine mora.
Hæc convenit his qui nihil
sibi a Christo carius aliquid
existimant. Propter servitium
sanctum quod professi sunt
seu propter metum gehennæ
vel gloriam vitæ æternæ,
mox aliquid imperatum
a maiore fuerit, ac si
divinitus imperetur, moram
pati nesciant in faciendâ.
De quibus Dominus dicit:
In auditu auris obedivit
mihi. Et item dicit
doctoribus: Qui vos audit
me audit.*

Nie ma żadnego przeciwieństwa między zdaniem, od którego rozpoczyna się ten rozdział, i nauką zapisaną w rozdziale siódmym, gdzie jako trzeci stopień pokory podane jest posłuszeństwo. Różnią się tylko punkty widzenia. Posłuszeństwo, o którym tu jest mowa, nie jest specjalnym stopniem, po którym byłby drugi, a potem trzeci. Święty Benedykt głosi jego wartość suwerenną i twierdzi, że jest szczytem, *apex*, streszczeniem i najdoskonalszym wyrazem pokory. W rzeczywistości nie chodzi tu o jakiegokolwiek posłuszeństwo, ale o posłuszeństwo skwapliwe i zaangażowane, jedyne prawdziwe, jedyne godne Boga i nas samych. Tylko o takim jest tu mowa. Nasz Święty Ojciec nie chce nawet dopuszczać myśli, że mnisi mogliby zadowalać się umniejszonymi i ograniczonymi formami posłuszeństwa. Jeśli chodzi o pokorę, to św. Benedykt widzi ją tu w ten sam sposób jak w rozdziale siódmym: mniej jako cnotę szczegółową, a bardziej jako stan, cechę osobowości, stałą dyspozycję moralną. Posłuszeństwo i pokora, w ujęciu Naszego Świętego Ojca, mogłyby definiować się wzajemnie, a jeśli się różnią, to jak przyczyna i skutek, za-

powieź i rzeczywistość: akty posłuszeństwa przygotowują nas i prowadzą do pokory, tzn. bycia przed Bogiem takimi, jak powinniśmy być. Doskonałością tej postawy, zwieńczeniem naszej pokory jest posłuszeństwo bezzwłoczne.

Rozdział ten można podzielić na trzy części: motywy posłuszeństwa, jego cechy zewnętrzne i jego doskonałość wewnętrzną.

Sam fakt bycia stworzeniem, i to stworzeniem rozumnym, prowadzi nas do posłuszeństwa. Jak mówi teologia, gdy Bóg stwarzał, nie był niczym ograniczony ani ponaglany. Miał jednak plan, przypisał cel nie sobie i swemu działaniu, ale rzeczom samym w sobie. Rzeczy stworzone mają więc swój cel, program odwiecznie pomyślany przez Boga, który realizuje się w czasie pod Jego wszechmocną ręką. Celem rzeczy jest dobro. Najistotniejszym dobrem stworzenia jest bycie tym, czym Bóg chce, aby było; czynienie tego, co On chce, aby czyniło; zmierzanie przez swoje akty tam, gdzie On chce je prowadzić, tzn. do objawiania Boskich przymiotów. Każda z rzeczy stworzonych współpracuje z Bogiem na swój sposób, poprzez działanie, które jest właściwe dla jej istoty, w wykonaniu całościowego planu ogarniającego wszystko, którego całą harmonię poznamy dopiero w niebie. Nic nie wymyka się z tego planu, aby iść za swoim kaprysem, to koncert bez fałszywej nuty. Każde stworzenie pozostaje ontologicznie prawdziwe i dobre, gdyż jest z Boga i dla Boga. Całe stworzenie jest posłuszne, w pełni posłuszne, aż do pełnej uległości, aż do cudu. Bóg zawsze może oczekiwać od niego tego, co w 71 rozdziale Reguły św. Benedykt nazwie „dobrem posłuszeństwa”, *oboedientiae bonum*. To powszechne poddaństwo tworzy poruszający spektakl. Jednak byty materialne czynią dobro bezwiednie. Gdy mówimy, że „niebiosa wyśpiewują chwałę Boga”, nie myślimy, że jest to naprawdę pieśń przez nie śpiewana. Tylko człowiek jest Bożym pracownikiem świadomym i wolnym. Jego powołaniem i jego radością jest dobrowolnie włączyć się w koncert stworzenia, stać się kochającym współpracownikiem Boga. Wszelkie prawo, które przychodzi do nas z władczym autorytetem, nie jest niczym innym, jak tylko określeniem sposobu, w jaki możemy pomóc Bogu w realizacji Jego programu dobra i piękna. Na tym polega właściwy sens posłuszeństwa.

To samo dotyczy porządku nadprzyrodzonego, jego nawet przede wszystkim. I jeśli nawet Nasz Święty Ojciec daje naszemu

posłuszeństwu motywy bardziej poruszające i bardziej skuteczne niż to filozoficzne, nieco stoickie twierdzenie: „cały świat jest Tobie poddany”, *toti te insere Mundo*, to jednak czyż w Prologu nie ukazywał mnicha jako uprzywilejowanego pracownika, który szuka Boga? Czyż w omawianym fragmencie nie wspomina o „świętej służbie”, *servitium sanctum*, którą ślubował zakonnik? Czyż nie opisuje posłuszeństwa jako praktycznej zgodności naszych planów z planami Boga?

Wszystko zachęca nas do szybkiego posłuszeństwa: lojalność, roztropność, nadzieja, miłość. Jedni widzą w posłuszeństwie wierność temu, co ślubowali w profesji: daliśmy słowo i jest rzeczą pewną, że w dniu profesji nie przyrzekaliśmy ani nieposłuszeństwa, ani formułowania zastrzeżeń. Inni pamiętają o tym, że piekło zostało stworzone, aby pochłonąć bunt. Posłuszeństwo jawi się im nawet jako warunek własnego bezpieczeństwa. I choć może motyw ten nie jest najwznioślejszy, jest jednak dobry i nadprzyrodzony. Inni czynią z posłuszeństwa okazję do ćwiczenia się w cnocie nadziei: wiedząc, że obiecana zapłata jest życie wieczne, traktują posłuszeństwo jako gwarancję przyszłej chwały.

Ale najgłębszym motywem posłuszeństwa, motywem, który dominuje nad wszystkimi innymi, dla którego wszystkie inne są tylko narzędziem, uszczegółowieniem, jest miłość. Bezwzględne posłuszeństwo, jak mówi św. Benedykt, jest właściwe dla tych, dla których „nie ma nic droższego od Chrystusa” (rozpoznajemy tu 21 narzędzie dobrych uczynków). Wydawać by się mogło, że jest rzeczą łatwą i normalną nie przedkładać niczego nad Chrystusa. Ale w praktyce, być może bez naszej wiedzy, są często rzeczy i sprawy, które kochamy bardziej od Niego: jakaś pasja, jakaś idea, jakiś projekt, jakieś pragnienie. Wszystkie nasze opory, nasze inercje, nasze kunktatorstwa, nasze trudności właśnie z tego się biorą. Tak długo, jak długo mamy jakiś własny program, jak długo sami określamy sobie kierunek i zakres naszych działań, nie jesteśmy wolni i Pan nie jest wolny w nas. Doskonałe posłuszeństwo jeszcze nie jest naszym udziałem. Ale od tego dnia, gdy niczego już nie będziemy kochali poza Bogiem, bardziej niż Boga, staniemy się mocą, którą może posłużyć się Jego prawica, siłą, która jest do Jego dyspozycji. Oby On sam ustrzegł nas od tego, aby nigdy nie odbudował się nasz gmach woli własnej, zburzony przy początku

naszego życia monastycznego! Wiek nas do tego skłania, niekiedy nawet nasze obowiązki zakonne stają się dla nas pułapką. Dlaczegoż mamy zapominać o prostocie i szczerości naszej pierwszej uległości, gdy miernikiem naszego nadprzyrodzonego wzrostu jest zawsze gorliwość naszego posłuszeństwa?

Ci, którzy kochają Chrystusa, mówi św. Benedykt, „nie zwlekają ani chwili z wykonaniem” danego polecenia, *moram pati nesciunt in faciendo*, wszelkie opóźnienia są dla nich niemożliwe. Oni to usłyszeli pełen miłości głos Pana². Osoba przełożonego, jakiegokolwiek by nie były jego charakter albo jego niedoskonałości, nie dostarcza im nigdy pretekstu do uchylania się. Nie rozróżniają między tym, co przychodzi bezpośrednio od Boga, a tym, co również przychodzi od Niego, ale za pośrednictwem człowieka. Zawsze to Bogu samemu są posłuszni, jak to mówi sam Pan o tych, którzy Go reprezentują: „Kto was słucha, Mnie słucha” (Łk 10, 16). Rzeczy nie mają dla nich żadnego wdzięku ani powabu, chyba że jako chciane i kochane przez Boga. Nie mają żadnego znaczenia aż do momentu, gdy ujawni się ich związek z Bożą wolą. „Gdy tylko przełożony wyda jakieś polecenie”, *mox aliquid imperatum a maiore fuerit*³. Prosta zasada doktrynalna głosząca, że do Pana jest skierowane całe nasze posłuszeństwo, daje nam miarę Jego godności i zasługi. Wyznacza także szybkość naszego działania, aby Pan rozradował się z tego, że został tak szybko wysłuchany i dobrze zrozumiany: „Są posłuszni na pierwsze wezwanie”, *In auditu auris obedivit mihi* (Ps 18 [17], 45).

Pan słusznie może się uweselić, gdyż nasze posłuszeństwo jest Jego dziełem. Zrozummy to dobrze. Nasza dusza jest sanktuarium, świątynią Boga żyjącego. Pan rozlewa w nas swoje życie, a cała praca Kościoła nie ma innego celu, jak tylko zapewnienie w każdym i we wszystkich pełnego wzrastania Chrystusa. To nauka podstawowa i dobrze znana. Może mniej pamiętamy o tym, że w porządku nadprzyrodzonym wartość i znaczenie mają tylko dzieła, które pochodzą z tego skarbcza przekazanego nam życia Bożego. Nasze posłuszeństwo jest doskonałe tylko wtedy, gdy stanie się stałym i głębokim okazywaniem czci Temu, który żyje w naszym sercu. Czyż najdoskonalszą formą posłuszeństwa nie jest angażowanie się w każde dobre dzieło pod wpływem wewnętrznego działania Pana i Jego Ducha? Czyż nie właśnie to

² Reminiscencja św. Jana Kasjana, *Inst.*, IV, X, XXIV; XII, XXXII.

³ *Statimque cum tibi a maiore fuerit imperatum* (św. Pachomiusz, *Regula*, XXX).

ma na myśli Apostoł, gdy pisze: „ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi” (Rz 8, 14)? A Pan skłania nas do posłuszeństwa nie tylko przez zewnętrzne i obiektywne reguły postępowania, nie tylko podając nam motywy z porządku przyrodzonego i nadprzyrodzonego, ale także sprawiając, że żyjąc naszym życiem, uczestniczymy w życiu, w cnotach Tego, który „uniżył siebie samego, stając się posłusznym aż do śmierci, i to śmierci na krzyżu” (Flp 2, 8).

Jakże łatwo napisać apoteozę posłuszeństwa, pokazując, że jest ono, podobnie jak religia, jedną z cnót moralnych, ale jednocześnie ma związek z cnotami teologalnymi, czyli tymi, które mają Boga za swój bezpośredni przedmiot i które z Nim jednoczą. Posłuszeństwo przygotowuje do tych cnót i jest ich jakby zabezpieczeniem. Zapewnia praktyczną realizację tych cnót, sprawia, że dają konkretne dobre owoce. Posłuszeństwo przenika wiarę, gdyż wierzymy, że wola Boga ukrywa się za osobą przełożonego; współgra z nadzieją, gdyż czynimy naszym plan Boga na teraźniejszość i wieczność; jest w miłości, ponieważ synowskie posłuszeństwo i przyjaźń zarazem wypełniają definicję: „tego samego chcieć, tego samego nie chcieć”, *idem velle, idem nolle*, a przede wszystkim, jak mówi św. Jan: „kto zachowuje Jego słowa, w tym naprawdę miłość Boża jest doskonała – po tym rozpoznajemy, że jesteśmy w Nim” (1 J 2, 5). Posłuszeństwo także prowadzi do oddawania czci w duchu i w prawdzie, czyli do najważniejszego kultu, jakiego Bóg domaga się od swojego odkupionego stworzenia. Można powiedzieć o posłuszeństwie, że jest streszczeniem całego chrześcijaństwa: do Królestwa Niebieskiego wejdziesz „tylko ten, kto pełni wolę mojego Ojca, który jest w niebie” (Mt 7, 21).

⁴ *Ergo hi tales, relinquentes statim quae sua sunt et voluntatem propriam deserentes, mox exoccupatis manibus et quod agebant imperfectum relinquentes, vicino obedientiae pede iubentis vocem factis sequuntur, et veluti uno momento praedicta magistri iussio et perfecta discipuli opera, in velocitate timoris Dei, ambae res communiter citius explicantur, quibus ad vitam aeternam gradiendi amor incumbit.*

Tacy właśnie porzucają natychmiast swoje sprawy i wyrzekają się własnej woli. Od razu wszystko wypuszczają z ręki i pozostawiają nie ukończoną pracę, którą wykonywali, aby jak najrychlej w duchu posłuszeństwa odpowiedzieć czynem na otrzymane polecenie. Dzięki bojaźni Bożej wszystko odbywa się tak szybko, że dwa te akty: rozkaz mistrza i czyn wypełniającego ów rozkaz ucznia, następują bezpośrednio po sobie niemal w jednym momencie. To miłość nakazuje im śpieszyć do życia wiecznego⁴.

Oto pozytywne cechy posłuszeństwa. Pierwszą jest gorliwość. Święty Benedykt wskazywał już na nią, ale wydaje mu się ona tak znacząca, że z upodobaniem opisuje ją szczegółowo, gromadząc synonimy i najbardziej sugestywne obrazy w jednym, być może najbardziej wypracowanym w całej świętej Regule, akapicie.

Posłuszny w ogóle się nie waha. Nie tylko nie szuka pretekstów, aby się wykręcić, ale odrzuca jakąkolwiek dyskusję i rozważanie przed przystąpieniem do działania. Wszelkie polecenie, skądkolwiek by przyszło, zawsze zastaje go gotowym. Natura raczej nie skłania nas do tak natychmiastowej reakcji, do tej śmiałej skwapliwości. Wszelka nagła zmiana nas rozprasza. Modyfikacja ruchu ciał albo wyprowadzenie ich ze stanu spoczynku zawsze wymagają wysiłku. Nawet nie odwołując się do bytów czysto materialnych, dobrze wiemy, że jeśli oddajemy się jakiejś pracy, tak skupiamy na niej całą swą aktywność, że gdy mamy ją porzucić, aby zająć się jakąś inną, wewnętrzny wstrząs jest nieunikniony. Wzbiera w nas ukryty protest, coś jakby wahanie się wbrew naszej woli. Ale u tego, kto doszedł do prawdziwego posłuszeństwa, nie ma już ani śladu tego pierwszego poruszenia. Natychmiast zostawia swe zajęcie, ucieka od swej woli własnej, to znaczy od swych upodobań, od tego, czemu się w tym momencie oddawał. Rzeczy od razu wypadają mu z rąk, ręce są wolne. Jakaś praca jest niedokończona?⁵ To nie ma znaczenia, można będzie wrócić do niej w stosownym czasie. Nie wypada jednak, aby Bóg czekał. Gdyż Bóg przemówił, a dla posłusznego nie ma w świecie nic nad Boga i nad to, czego Bóg od niego oczekuje. Jego posłuszeństwo wplata się, jeśli można tak powiedzieć, w słowa tego, który wydaje polecenie; wykonanie polecenia jest bezzwłoczne, jakby scalone z wydanym rozkazem. A przynajmniej nie ma między nimi dającej się zauważyć przerwy. Wszystko dokonuje się „niemal w jednym momencie”, bardzo szybko i niepostrzeżenie: logicznie pierwsze polecenie mistrza i jego wypełnienie przez posłusznego.

Posłuszeństwo tak opisane dalekie jest od bierności i inercji trupa albo też od nieświadomej uległości kija, którym porusza nasza ręka!⁶ Mówi się, że rzeczą właściwą dla dobrego dowódcy jest mocno trzymać swój oddział w ręku, tak aby wtedy, gdy będzie potrzeba, mógł liczyć na pełne oddania i zharmonizowane działanie wszystkich, żeby osiągnąć maksymalną skuteczność. Jest

⁵ Zob. św. Jan Kasjan, *Inst.*, IV, XII.

⁶ Gdy mistrzowie ascetyki używają takich porównań, chcą tylko wyrazić doskonałą plastyczność duszy posłusznej, która umarła dla swej woli własnej. Por. św. Nil, *Liber de monastica exercitatione*, roz. 41, P.G. LXXIX, s. 769-772; *Constitutiones Societatis Jesu*, cz. VI, roz. 1, *Institutum Soc. J.*, ks. I, Praga 1757, s. 408.

to obraz duszy posłusznej: prawdziwe mistrzostwo, prawdziwa suwerenność wewnętrzna polega na trzymaniu w ręku, znanych i uporządkowanych, wszystkich sił witalnych, aby poruszyć je do współdziałania w tym momencie, gdy dzieło Boże tego wymaga. W ten sposób dusza staje się aktywna, ale nie usztywnia się, zawsze pozostaje wolna, nawet jeśli jest czymś zajęta. Jest doskonale inteligentna, umie precyzyjnie określić rzeczywistość wartości różnych spraw. Angażuje się w różne sprawy albo od nich odstępuje zależnie od Boga, przez Boga i dla Boga. Nadzwyczajna szybkość jej posłuszeństwa ma źródło wyłącznie w bojaźni Bożej: „dzięki bojaźni Bożej”, *in velocitate timoris Dei*. Dusza taka lęka się bycia mniej miłą Bogu, obawia się Go utracić albo opóźnić swoje z Nim spotkanie. Kocha i nie ma innego pragnienia, jak tylko „śpieszyć do życia wiecznego”, *ad vitam æternam gradiendi amor incumbit*.

Dlatego wybierają drogę wąską, o jakiej Pan mówi: Wąska jest droga, która prowadzi do życia (Mt 7, 14). Nie żyją oni według swojego upodobania, posłuszni własnym požądaniom i zachciankom, lecz stosują się do rozstrzygnięć i poleceń drugiego człowieka. Mieszkają w klasztorze i pragną podlegać opatowi. Bez wątpienia ci właśnie naśladowują prawdziwie Pana, który mówi o sobie: Nie przyszedłem czynić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał (J 6, 38)⁷.

⁷ *Ideo angustam viam arripiunt, unde Dominus dicit: Angusta via est quæ ducit ad vitam, ut non suo arbitrio viventes et desideriiis suis et voluptatibus obedientes, sed ambulantes alieno iudicio et imperio, in coenobiis degentes abbatem sibi præesse desiderant. Sine dubio hi tales illum Domini imitantur sententiam qua dicit: Non veni facere voluntatem meam, sed eius qui misit me.*

Naprawdę nie o to chodzi, aby nędznie i lękliwie kalkulować, czy posłuszeństwo ma swoje trudności, czy zakres władzy jest dobrze określony, czy wreszcie bycie posłusznym jest łatwe, czy nie! Chodzi o Boga i o naszą wieczność. Cóż więc znaczą trudności związane z drogą? Najważniejsze jest, aby dojść do celu. Mnisi winni być posłuszni, „wiedząc, że właśnie drogą posłuszeństwa mają iść do Boga”, *scientes per hanc obedientiæ viam se ituros ad Deum*, jak powtórzy Nasz Święty Ojciec pod koniec Reguły (71, 1-2). Sam Pan zaświadcza, że „wąska jest droga, która prowadzi do życia (Mt 7, 14)”. A jednak wejdzmy na nią! Jest ona wąska tylko dlatego, że nasze serce jest wąskie, staje się królewską drogą triumfalną, gdy uczynimy na niej miejsce dla Boga.

Uznawszy, że wieczność osiąga się tylko przez doskonałe posłuszeństwo, hojni mnisi biorą się do dzieła. Nie ma już mowy o życiu po swojemu, o zależności od swych pożądań i zachcianek. Będziemy zmierzać do Pana prowadzeni przez myśl i wolę kogoś innego. Będziemy żyli ukryci w klasztorze. Jako prawdziwi cenobici z ochotą przyjmujemy, że naszą głową jest opat. Będziemy dążyć do ciągłej podległości: „pragną podlegać opatowi”, *abbatem sibi praesse desiderant*⁸. Jakże to wszystko odbiega od koncepcji posłuszeństwa, którą fałszywie wytworzyli sobie ludzie światowi! Mnisi nie podporządkowują się opatowi z przymusu ani z powodu słabości charakteru, ani też z powodu niezdolności do samodzielnej działalności lub lęku przed nim.

Gdy posłuszeństwo jest takie, jak chce św. Benedykt, spełnia się w nas naśladowanie Chrystusa. „Nie przyszedłem czynić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał” (J 6, 38). Wszystkie zwycięstwa Boga zostały odniesione przez posłuszeństwo: to, którego narzędziem był św. Michał Archanioł; Wcielenie, zarówno patrząc od strony Pana, jak i od strony Matki Bożej; Odkupienie; a w Eucharystii Pan zawarł tajemnicę bycia posłusznym aż do końca. Posłuszni są zatem w dobrym towarzystwie. Czyż w obliczu tej rzeczywistości, podstawowej rzeczywistości naszej wiary, każde nieposłuszeństwo jest czymkolwiek innym niż nieuporządkowaniem i głupotą?

Posłuszeństwo to jednak tylko wówczas jest Bogu przyjemne i miłe ludziom, jeśli polecenie spełnimy, nie wahaając się, nie ociągając, nie oziębłe, bez szemrania, bez słowa sprzeciwu. Posłuszeństwo bowiem okazywane przełożonym zwraca się do Boga. On sam przecież powiedział: Kto was słuca, Mnie słuca (Łk 10, 16)⁹.

Święty Benedykt jest aż zazdrosny o zapewnienie doskonałości naszego posłuszeństwa. Dlatego też w końcowej części tego rozdziału kładzie tak duży nacisk na jego interioryzację, na nastawienie wewnętrzne. Mówi najpierw, że powinno stać się „Bogu przyjemne”, *acceptabilis Deo*. Pisaliśmy już, że Bogu oddaje chwałę i jest Mu miłe posłuszeństwo stworzenia ludzkiego, dlatego też spodobała Mu się wierność Hioba albo miłosierdzie św. Marcina.

⁸ Święty Benedykt przeciwstawiał już ideał życia cenobickiego życiu sarabaitów i gyrowagów. Jego tekst przypomina Kasjana, *Conlat.* XXIV, XXVI (por. *Conlat.* XVIII, VII) i Sulpicjusza Sewera: *Summum jus est (coenobitis), sub abbatis imperio vivere, nihil arbitrio suo agere, per omnia ad nutum illius potestatemque pendere... Haec illorum prima virtus est, parere alieno imperio (Dial. I, r. 10, P.L. XX, 190).*

⁹ *Sed haec ipsa oboedientia tunc acceptabilis erit Deo et dulcis hominibus, si quod iubetur non trepide, non tarde, non tepide, aut cum murmuro vel cum responso nolentis efficiatur, quia oboedientia quae maioribus praebetur Deo exhibetur; ipse enim dixit: Qui vos audit me audit.*

Nie zamierzając w żaden sposób deprecjonować posłuszeństwa aniołów, wolno jednak zauważyć, że dokonuje się ono w jednym tylko akcie, który nie wymaga od nich żadnego cierpienia, gdyż pochodzi z natury doskonale prawej, a nie z rozdartej, jak nasza. Aniołowie nie są męczennikami ani świętymi dziewicami¹⁰. Być może w nas sukces Boga jest bardziej widoczny, gdyż u nas posłuszeństwo narażone jest na porażkę przez tak wiele przewrotnych pokus; w nas, którzy jesteśmy zmuszeni do wielokrotnego powtarzania aktów podległości i nieustannego pilnowania natury, która stara się z posłuszeństwa wymknąć. Przygotowujemy wielki triumf Boga, ten dzień, gdy „Pan przyjdzie, aby zostać uwielbionym przez swoich świętych i być podziwianym przez wszystkich, którzy uwierzyli” (2 Tes 1, 10).

Ostatecznym celem naszego posłuszeństwa jest więc sprawienie przyjemności Bogu. Ale chociaż to jest najistotniejsze, św. Benedykt dodaje coś jeszcze: „miłe ludziom”, *dulcis hominibus*. Ta duchowość jest dość odległa od niektórych współczesnych koncepcji, które – pod pretekstem patrzenia tylko na Boga i odnośnienia wszystkiego do Niego – głoszą, że przyjemność nie ma nic wspólnego z kwestiami obowiązku i że szukanie osobistej radości, a w konsekwencji także radości kogokolwiek, jest umniejszaniem naszego posłuszeństwa. Nasz Święty Ojciec wie, że zasadą każdego życia jest szczęście, że Bóg wszczepił pragnienie szczęścia jako pierwsze pragnienie naszej duszy. W życiu monastycznym miłość i posłuszeństwo, które rządzą wszystkimi naszymi poruszeniami, mają wszystkich członków wspólnoty uczynić szczęśliwymi, taki jest ich cel: „Wszyscy tak wszystko czynią i przeżywają, aby cieszyli się i radowali”, *Omnes omnia faciunt et patiuntur ut laetentur et gaudeant*¹¹. Bądźmy więc dalecy od myśli, że troska o to, by ułatwić zadanie tym, którzy nami kierują, i sprawić im przyjemność, jest podejściem zbyt ludzkim i niebezpiecznym.

Posłuszeństwo będzie miłe Bogu i ludziom, ziemia stanie się niebem: „bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi”, *fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra*, jeśli otrzymane polecenie spełnimy w określony sposób: „nie wahając się”, *non trepide*, tak aby nie było dwóch opcji, przed którymi dusza mogłaby stać niezdecydowana; jest tylko jedna opcja – opcja Boża; „nie ociągając”, *non tarde*, tak żeby nie było w nas ciężaru inercji, który

¹⁰ Por. św. Jan Chryzostom,
De virginitate, X-XI,
P.G. XLVIII, 540.

¹¹ Św. Jan Chryzostom,
*Adversus oppugnatores vitae
monasticae*, ks. III, 11. P.G.
XLVII, 366.

spowalniałby posłuszeństwo; „nie oziębłe”, *non tepide*, tak żeby duszy nie brakło zapału, żeby nie była obciążona ukrytym i zachowywanym upodobaniem do czegoś innego; „bez szemrania”, *aut cum murmurio*, czyli bez cichej kontestacji, o której św. Benedykt powie więcej w innym miejscu Reguły, a tym bardziej bez otwartego buntowania się i nadąsania; w końcu „bez słowa sprzeciwu”, *vel cum responso nolentis*. Po tym bardzo drobiazgowym opisie św. Benedykt powtarza, że tym, co przede wszystkim skłania nas do posłuszeństwa, jest jego odniesienie do Boga. Możemy być dumni z tego, że jesteśmy bezwarunkowo posłuszni Panu nieba i ziemi.

Trzeba również, by posłuszeństwo uczniów było pogodne, gdyż radosnego dawcę miłuje Bóg (2 Kor 9, 7 za Prz 22, 8 LXX). Jeśli uczeń słucha niechętnie i protestuje nie tylko słowem, lecz także buntuje się w sercu, to choćby nawet rozkaz wypełnił, nie może podobać się Bogu, który widzi jego zbuntowane serce. Taki czyn nie przyniesie mu żadnej łaski, a wręcz przeciwnie, może ściągnąć na niego karę za szemranie, jeśli nie poprawi się szybko i za błąd swój nie zadośćuczyni¹².

Można wyróżnić trzy obszary posłuszeństwa: dotyczący wykonania, woli i myśli. Pierwszy jest konieczny, któż o tym wątpi? Ale czy wystarczający? Tak, jeśli chce się postępować jak Żyd albo niewolnik. To prawdziwa niewola, gdy nasze członki są zmuszone do wykonywania czynności, które odrzuca nasza wola. W tym przypadku zestrojenie jest czysto materialne, zewnętrzne. Jeśli łaska Boża i wychowanie nie uczyniły nas bardziej podatnymi, na początku nasze posłuszeństwo jest nieco odporne i mechaniczne, tak jak koślawe były litery, które kreśliła nasza dziecięca rączka, gdy nauczyciel prowadził ją swoją ręką. W przypadku stworzenia rozumnego, aby posłuszeństwo było rzeczywiste, trzeba, aby wola dostosowała się do woli kogoś innego, żeby przyjęła nadawany jej kierunek i uczyniła go swoim. Ale stosowanie się „do rozstrzygnięć i poleceń drugiego człowieka” (5, 12) to w oczach Naszego Świętego Ojca¹³ coś jeszcze doskonalszego.

Znamy doskonale ten stan duszy: „Mój przełożony polecił mi to? Wykonam to, chcę to wykonać najlepiej, jak potrafię. Ale

¹² *Et cum bono animo a discipulis praeberi oportet, quia hilarem datorem diligit Deus. Nam, cum malo animo si obedit discipulus et non solum ore, sed etiam in corde si murmuraverit, etiam si impleat iussionem, tamen acceptum iam non erit Deo, qui cor eius respicit murmurantem. Et pro tali facto nullam consequitur gratiam, immo poenam murmurantium incurrit, si non cum satisfactione emendaverit.*

¹³ Tak samo widzi to św. Ignacy w swym znanym liście *De virtute obedientiae*.

to absurd. To oczywiste, że powinienem robić coś innego”. Przy takim podejściu nie ma mowy o posłuszeństwie intelektu. To przywłaszczenie części całości ofiary, które pozbawia ją samej jej istoty. Być może jest to posłuszeństwo żołnierza, z pewnością jednak nie jest to posłuszeństwo mnicha. Niektórzy odpowiedzą: „Zgoda, tę doktrynę można wyprowadzić z tekstu Reguły, ale ja widzę w niej zbyt wygórowane oczekiwania wobec władzy. Aby posłuszeństwo monastyczne mogło być tak rozumiane, należałoby uznać powszechną nieomyślność przełożonych. Sam Papież jest nieomyślny tylko w określonych kwestiach i w szczególnych okolicznościach. Zgodnie zaś z tą teorią powinienem przyjąć, że każdy przełożony jest nieomyślny zawsze, wszędzie i w każdej sytuacji! To żądanie całkowitej abdykacji mojego rozumu, nie mogę się na to zgodzić!”. To bolesne, że ty, który tak myślisz, nie jesteś i nigdy nie będziesz posłuszny. Oto co może ci się przydarzyć: Ponieważ wszyscy jesteśmy ulepiani z tej samej gliny i nasza wola powinna być prowadzona przez naszą myśl, nie uciekniesz, nawet jeśli jesteś modernistą, przed psychologicznym prawem kontynuacji i jedności. Przez jakiś czas twoja wola będzie się opierać tylko na sentymencie, na przyzwyczajeniu, ale z wolna, nieuchronnie intelekt zatriumfuje w tobie nad wolą. I nie chcąc oddać wszystkiego, nie dasz niczego. Dojdiesz stopniowo do cichego i upartego realizowania swojej woli własnej i porzucenia posłuszeństwa.

„Czyż zatem mam wierzyć, że każde nakazane rozwiązanie jest najlepszym z możliwych?” Nie mówimy tu o tym, co najlepsze, o dobro absolutnym. Dobro absolutne to Bóg. Gdy obracamy się w obszarze rzeczy stworzonych, dobro absolutne praktycznie nie istnieje. Byłoby absurdem wymagać go do stworzenia. Nawet sam Bóg nie osiąga go poza sobą samym. Stworzenie nie jest najlepszym z możliwych, nawet tajemnice nadprzyrodzone, które mają wzniosłość absolutną, są takie tylko dlatego, że Bóg jest ich sprawcą i Jego samego zawierają. Wymagaj od swojego przełożonego po prostu dobra, dobra, które byłoby przyporządkowane całej wspólnotie, które nie rozstrajałoby harmonii. W praktyce dla każdego z nas dobrem absolutnym jest to, co jest nam dawane w imieniu Pana. Bez wątplenia opat nie jest nieomyślny. Jednak to on otrzymał misję, on korzysta ze specjalnej łaski stanu, on jest najlepiej poinformowany. Nawet jeśli się pomyli, czy ma to

jakieś znaczenie? O ile władza nie przekracza swoich granic i nie nakazuje zła, my sami nie możemy zbłądzić, jesteśmy nieomylni, gdy jesteśmy posłuszni w każdej sytuacji.

Z posłuszeństwem wykonania, woli i intelektu wszystko jest doskonałe, pod warunkiem jednak, że ten całkowity dar będzie ofiarowany z całego serca, pogodnie, *cum bono animo*. Bogu daje się nie tylko bez miary, ale daje się z radością, z wdziękiem, z uśmiechem, żałując, że nie można dać więcej: „Niech każdy postąpi zgodnie z tym, co postanowił w sercu. Niech nie postępuje ze smutkiem ani pod przymusem, bo Bóg miłuje radosnego dawcę” (2 Kor 9, 7)¹⁴. Jeśli serce jest gorzkie i niechętnie, *cum malo animo*, jeśli wymykają się z niego słowa protestu albo nawet tylko ukryte szemrania, składa ofiarę, ale ofiary tylko materialne nie podobają się Bogu. Już w Starym Testamencie były Mu one niemiłe (można przeczytać Psalm 50[49]). Oczekuje od nas ofiary płynącej z serca, „Pan patrzy na serce” (1 Sm 16, 7) i widzi serce zbuntowane. Jakież byłby owoc poddaństwa na wzór żydowski? Po doświadczeniu wszystkich niedogodności, które narzuca posłuszeństwo, nie mielibyśmy żadnej nagrody ani nie doświadczylibyśmy żadnej radości, które z posłuszeństwem są związane. Co więcej, ściągęlibyśmy na siebie karę dla szemrzących określoną przez zwyczaje monastyczne. Kończąc, św. Benedykt czyni aluzję albo do zadośćuczynienia określonego w Regule, albo do upokorzeń, które sami sobie narzucają mnisi, gdy nagle dostrzegą w sobie kontestację, i od razu, w pełnym posłuszeństwie, pragną raz na zawsze złożyć ofiarę z tej tak zgubnej skłonności.

Cała nauka tego rozdziału może być zilustrowana przykładem św. Maura. Jest także wspaniale streszczona przez jedną z antyfon z oficjum na jego święto: „O, szczęśliwy człowiek! Wzgardziwszy światem, od dzieciństwa z miłością nosił jarzmo świętej Reguły i, posłuszny aż do śmierci, wyrzekł się samego siebie, aby całkowicie przylgnąć do Chrystusa”, *O beatum vinum, qui spreto saeculo jugum sanctae Regulae a teneris annis amanter portavit, et factus obediens usque ad mortem semetipsum abnegavit, ut Christo totus adhaereret.* ■

Tłum. Tomasz Glanz

¹⁴ Święty Paweł, a za nim św. Benedykt, czyni tu aluzję do Księgi Mądrości Syracha: „Uwielbiaj Pana z hojnością i nie skąp ofiar, które Mu składasz. Niech twoja twarz zawsze będzie pogodna, z radością składaj dziesięcinę” (Syr 35, 7-8). Zbieżność ta jest jeszcze bardziej widoczna, gdy spojrzysz się na tekst Wulgaty, z której korzystał św. Benedykt: *Bono animo gloriam redde Deo et non minuas primitias manuum tuarum; in omni dato hilarem fac vultum tuum* (przyp. tłum.).

Życie duchowe i modlitwa*

Rozdział dziewiętnasty: O duszach przepętnionych całą pełnią Boga

M. Cécile Bruyère OSB

* Kolejne rozdziały książki drukujemy w „Christianitas” od nr 45/46.

Jeżeli dusza ludzka pozostaje wierna przynagleniom łaski i, stanowiąc jeszcze ściślej zjednoczyć się z Bogiem, całkowicie odda się w ręce Boskiego majestatu, to wtedy Bóg nie przestaje ofiarowywać jej Swego miłosierdzia; i niezależnie od tego, jak cudowne były Jego dary dotychczas, to nie dałoby się ich nawet przez chwilę porównać ze wspaniałościami, jakie czekają na duszę w najwyższym, pełnym zjednoczeniu, czasem zwanym również teologią mistyczną albo zaślubinami duchowymi, które są natychmiastowym i odczuwalnym postrzeganiem Boga.

Bez trudu zrozumiemy, że – aby być zdolnym do takiego wyróżnienia – potrzebne było, żeby dusza została dogłębnie oczyszczona, wyniesiona, odnowiona i żeby stało się w niej to, o czym święty Paweł pisał do Rzymian: *Si enim complantati facti sumus similitudini mortis ejus, simul et resurrectionis erimus. Hoc scientes, quia vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruat corpus peccati, et ultra non serviamus peccato. Qui enim mortuus est, justificatus est a peccato.* „Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie. To wiedźcie, że dla zniszczenia grzesznego ciała dawny nasz człowiek został razem z Nim ukrzyżowany po to, byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu. Kto bowiem umarł, stał się wolny od grzechu”¹. Ale najpierw dusza została uwolniona od wszelkiego zmysłowego aspektu pobożności i przebyła tę samą drogę, którą Pan Nasz pokazywał Apostołom: *Ego veritatem dico vobis: expedit vobis ut ego vadam; si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos*². Święta Magdalena, przyzwyczajona do czułej zażyłości z Panem, po zmartwychwstaniu musiała nauczyć się innego rodzaju miłości Bożej: *Noli me tangere*, rzekł

¹ Rz 6, 5-7 (odniesienia biblijne jak w Wulgacie, zgodnie z tekstem autorki. Tłum. polskie za Biblią Tysiąclecia).

² J 16, 7.

do niej Mistrz, by wynagrodzić jej wierność; *nondum enim ascendi ad Patrem meum. Vade autem ad fratres meos, et dic eis: ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum; Deum meum et Deum vestrum*³.

³ J 20, 17.

Tak oto w tym samym momencie, w którym Mistrz wydaje się ją odtrącać, posyła ją do ogłoszenia ścisłej więzi, jaka zawiązała się pomiędzy Bogiem i ludźmi; gdyż nastąpiła godzina, w której dopełnia się to dzieło tak gorąco upragnione przez modlącego się Pana: *Notum feci eis nomen tuum, et notum faciam: ut dilecto, qua dilexisti me, in ipsis sit et ego in ipsis*⁴.

⁴ J 17, 26.

I rzeczywiście, zgodnie z nauką świętego Tomasza, niewidzialne posłannictwo Osób Boskich ma miejsce w trzech okolicznościach. Pierwsze na chrzcie i przy usprawiedliwieniu grzesznika. Drugie dotyczy błogosławionych wchodzących do nieba: *Ad beatos facta est missio invisibilis in ipso principio beatitudinis*. „Co do świętych w niebie, to posłannictwo niewidzialne objęło ich z pierwszą chwilą otrzymania szczęścia wiecznego”⁵. Trzecie wreszcie dokonuje się, gdy człowiek usprawiedliwiony osiąga nowy stopień łaski i cnoty: *Etiam secundum profectum virtutis aut augmentum gratiae fit missio invisibilis*. „Posłannictwo niewidzialne dotyczy także postępu w cnocie lub wzrostu w łasce”⁶. Z tej zasady można wywnioskować, że Duch Święty, wieczna miłość, przychodzi obdarować duszę ludzką tym wyższym zjednoczeniem w sposób całkowicie nowy, będącym dla niej jakby prawdziwym dniem Pięćdziesiątnicy. Tak zresztą święty Augustyn ocenia naturę zstąpienia Ducha Świętego na Apostołów: *Adfuit ergo in hac die fidelibus suis non jam per gratiam visitationis et operationis, sed per ipsam praesentiam majestatis: atque in vasa non jam odor balsami, sed ipsa substantia sacri defluxit unguenti*. „Objawił się więc tego dnia Swoim wiernym nie tylko w tym, że udzielił łaski usprawiedliwienia, ale przez sam fakt obecności Swojego majestatu; to już nie tylko pachnidło, ale wręcz sama substancja boskiego balsamu wlała się do naczyń”⁷. Bóg obecny jest w duszy sprawiedliwego przez Swoją wielkość i łaskę uświęcającą, której jest źródłem; ale zjednoczenie to nie byłoby dostrzegalne dla duszy, gdyby Bóg, który przebywa w niej jakby w ukryciu, nie objawił się, nie ujawnił się jej władzom i nie zjednoczył się z nią, żeby być ich przedmiotem. Zatem przez szczególną łaskę Bóg ukazuje się w ten sposób, że nawet Ten, który stworzył i podtrzymuje duszę,

⁵ I, XLIII, 6. Tłum. polskie za: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 3, red. S. Bełch, 34 tomy, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1962–1983.

⁶ Tamże.

⁷ Aug., Serm. CLXXXV *de temp* (jeśli nie podano inaczej, tłum. jest bezpośrednio za wersją autorki – przyp. tłum.).

staje się dla jej rozumu przedmiotem doświadczalnego poznania i cudownym posiadaniem przez wolę.

Święty Bernard znalazł na ten temat godne uwagi słowa, kiedy w swoim komentarzu o świętej Pieśni odnotowuje gorące westchnienia i porywy zjednoczenia ekstatycznego, zauważając, że dusza nie zostanie napełniona tymi wszystkimi łaskami, jeżeli nie posiadzie natychmiast swojego niebieskiego Oblubieńca: *Nisi et speciali prærogativa intimus illum affectibus atque ipsis medullis cordis cælitus illapsus suscipiat, habeatque præsto quem desiderat non figuratum, sed infusum*. „Dusza będzie w pełni uszczęśliwiona dopiero wtedy, gdy przez specjalne względy Pan sekretnie zstąpi na nią i przeniknie ją aż do największych głębin jej serca; gdyż dusza chce, aby Ten, którego pragnie, nie pokazywał się w formie zewnętrznej, ale raczej, by tak rzec, został w nią wlany”⁸. Święty Tomasz swoim precyzyjnym i mocnym językiem opisuje rzeczywiste zjednoczenie, kiedy mówi: *Ex hoc enim quod amor transformet, facit amantem intrare ad interiora amati, et contra, ut nihil amati amanti remaneat non unitum*. „Jako że rzeczą właściwą miłości jest przemienienie, z konieczności zdarza się więc, że miłujący przenika do głębi przedmiot swojej miłości, i nawzajem, i to do tego stopnia, że zbliżenie tych dwóch bytów ustanawia i dopełnia ich doskonałe zjednoczenie”⁹.

⁸ Bern., *In Cant.*, Sermon III.

⁹ In III Sent., dist. XXVII, q. I, a. I, ad 4.

W XIV wieku błogosławiona Aniela z Foligno rozpoznawała ten stan: „Dusza, powiada ta służebnica Pana, posiada pewność obecności Bożej, kiedy Bóg objawia się poprzez odczucie całkowicie jej wcześniej nieznaną, nową, zadziwiającą i powtarzającą się, poprzez ogień wypalający miłość własną; dusza nabywa pewności, gdy otrzymuje myśli, słowa, pojęcia, które nie pochodzą od żadnego stworzenia, i kiedy pojęciom tym towarzyszy światło, a dusza z przykrością je zataja, ukrywa je z obawy przed zranieniem miłości, ukrywa je przez dyskrecję, przez pokorę i żeby nie wyjawiać przeogromnego sekretu.

W tym odczuciu, o którym mówię i które jest gwarancją obecności Boga Wszechmogącego, dusza otrzymuje dar doskonałej woli. Całkowicie zgadza się z samą sobą co do autentycznego i absolutnego pragnienia prawdy we wszystkich rzeczach, we wszystkich punktach widzenia; a wszystkie członki ciała harmonizują się z nią i tworzą z nią spójną całość, w tej samej chcianej

prawdzie, bez oporu i bez zastrzeżeń. Dusza całkowicie pragnie rzeczy Bożych, których wcześniej nie chciała, w całej pełni swoich współdziałających władz. Dar całkowitego i doskonałego pragnienia jest przekazany za pomocą łaski, dzięki której dusza czuje obecność Boga Wszchemogącego, który mówi: *To ja, nie lękaj się*. Dusza otrzymuje dar pragnienia Boga i rzeczy Bożych, dar woli przypominający miłość absolutnie prawdziwą, jaką umiłował nas Bóg; a dusza czuje, że wielki Bóg wtargnął do niej i dotrzymuje jej towarzystwa”.

Niezależnie od tego, jak niewiarygodna mogłaby się wydawać podobna łaska, to jest jednak potwierdzona i opisana przez samego świętego Dionizego z niezrównaną jasnością i rozmachem: „Istnieją też, rzeczce Dionizy, pomiędzy nami umysły powołane do podobnej łaski: są to ci, którzy, zawieszając wszelką operację umysłową, wchodzą w wewnętrzne zjednoczenie z niewysłowioną światłością. Otóż oni mówią o Bogu tylko przez negacje i to jest w najwyższym stopniu właściwe: bo w tym słodkim zjednoczeniu z Nim zostali oni nadnaturalnie oświeceni w tej prawdzie, że Bóg jest przyczyną wszystkiego, co jest, ale nie jest niczym z tego, co jest, o tyle Jego byt przenosi [przekracza] wszelki inny byt”¹⁰. I mówi jeszcze gdzie indziej: „Istnieje atoli pewna doskonała znajomość Boga, która wypływa z wzniosłej nieświadomości i spełnia się siłą niepojętej łączności, kiedy to dusza, porzucając wszelkie rzeczy i zapominając sama o sobie, zatapia się w promieniach chwały Bożej i oświeca się wśród tych wspaniałych przepaści niezmierzonej mądrości”¹¹.

Wspaniały święty Augustyn w swoich *Wyznaniach* również przyznaje, że miłosierna dobroć Pana pozwoliła mu osiągnąć te wysokie rejony: „Czasem pozwalasz mi[, Panie,] zaznać bardzo niezwykłego stanu duszy, jakiejś przedziwnej słodyczy, która gdyby we mnie osiągnęła pełnię, nie wiem, czym by była – bo tym tu życiem już by nie była. Lecz brzemień trosk znowu mnie stamtąd ściąga, znowu mnie wchłaniają zwykłe sprawy i mocno mnie trzymają”¹². Święty Grzegorz w niczym nie ustępuje biskupowi z Hippony, kiedy mówi: „Bóg w pewien sposób objawia się duszy, która nie pragnie niczego poza Nim, choć nie wie jeszcze, jakim On jest. Pozwala, by słyszała Jego głos w głębi serca, lecz nie uszami. Bóg rozlewa się w jej piersi, choć nie wychodzi z Siebie.

¹⁰ *O imionach Bożych*, r. 1. *Dzieła świętego Dionizyusza Areopagity*, tłum. E. Bułhak, Kraków 1932, s. 11-12 (pisownię uwspółcześniono).

¹¹ Tamże, r. 7, s. 76.

¹² Lib., X, cap. XL. *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 330. Autorka tłumaczy drugie zdanie inaczej: „Lecz opadam znów w nędzę godnego pożałowania stanu, w jakim żyjemy pod ciężarem naszego śmiertelnego ciała” (przyp. tłum.).

Pozwala się jej dotknąć, choć nie ma ciała. Przebywa z nią i w niej, choć nie przebywa w żadnym miejscu. Ale jeśli dusza odpędzi od swego umysłu wszystkie myśli ziemskie, by kochać tylko Boga samego, to poczuje pewną iskrę tego boskiego płomienia i zauważy światło tego boskiego blasku; lub jeśli nie rozumie wspaniałości Boga ani tego, czym On jest w Swej istocie, to przynajmniej wie, czym Bóg nie jest. Albowiem widzi, że Bóg jest ponad wszelką istotą. Dusza w takim stanie kontemplująca Bóstwo jest zachwycona w podziw i odkrywają się przed nią cudowności nieskończenie przekraczające wszystko to, co ludzki umysł może pojąć¹³. Nie wydaje się, żeby jakkolwiek inny stan został przez Ojców lepiej rozpoznany niż to doskonałe zjednoczenie, które dopełnia się u szczytów kontemplacji; a czytając ich pisma, nie da się nie zauważyć prostoty, z jaką o nim piszą. Przyznają jego wzniosłość, opisują jego cechy, zachęcają do starania się o nie, zdają się uznawać je za częste i widzą w nim po prostu rozwój chrześcijaństwa w całej swojej pełni. To chyba siła ich wiary i głębia ich nauk zachowały ich epokę od osobistych ambicji ludzi lub ignoranckiego zarozumiałstwa, które potem spowodowały tak wiele błędów i zmusiły autorów do mówienia o tych sprawach z wielką ostrożnością. Każda droga niewątpliwie niesie ze sobą jakieś zagrożenia, a życiu duchowemu nieobce są wyboje; ale w miarę jak pokazuje się tylko jego pułapki, niebezpieczeństwa i przepaści, to wtedy zniechęca się dusze, które w innych warunkach osiągnęłyby bardzo wysoki rozwój, mogłyby oddać Bogu wielką chwałę. Być może nie myślimy o tym, że taka trwożliwość jest tak samo groźna jak zarozumiałstwo.

Ta dygresja nie przeszkodzi nam wyłowić pewnej pozornej sprzeczności w języku wszystkich autorów, którzy pisali o najwyższym zjednoczeniu. Podczas gdy jedni, jak święty Dionizy, kontemplację nazywają wiedzą wlaną, *radium tenebrarum*, *divina caligo*, albo jeszcze wzniosłą nieświadomością czy kontemplacją przez negację, inni mówią o niezwykłej wiedzy, jaką dusza otrzymuje dzięki kontemplacji, o otrzymanym rozumowym postrzeganiu wzniosłej tajemnicy Trójcy Świętej, postrzeganiu w pewnym sensie prawie ustawicznym. A jednak nie ma w tych dwóch sposobach wypowiedzania się żadnej sprzeczności; świadczą one tylko o ograniczoności ludzkiego języka. Wszystkie te wyra-

¹³ *Moral.*, lib. V, cap. XXXIV.

żenia mówiące o ciemnościach czy niewiedzy zaznaczają tylko, że Bóg udziela się inteligencji stworzonej bez symboli i bez obrazów, dzięki specjalnemu światłu, które nie jest jeszcze światłem chwały, a inteligencja, rozum, dostrzega przynajmniej, że Bóg jest niewidzialny i niepojęty, a to jest czymś o wiele więcej niż kompletną niewiedzą o Bogu. Święty Bonawentura w jasny sposób opisuje ten proces wstępowania coraz wyżej: *Primo, dereliquere omnia sensibilia; secundo, omnia intelligibilia; tertio, ingredi caliginem, ubi apparet Deus.* „Pierwszy stopień to wzniesienie się ponad świat zmysłowy; drugi – przekroczenie tego, co poznawalne; trzeci – wejście w obłok, w którym przebywa Bóg”¹⁴. Tak też wypowiada się święty Dionizy, który mógłby nieustannie zgłębiać ten temat: „I tu trzeba zauważyć, pisze, że było nakazane Mojżeszowi naprzód się oczyścić i oddzielić się w ten sposób od profanów; a po oczyszczeniu usłyszał on różne głosy trąb i zobaczył różne światła, które rozlewały się czystymi i niezliczonymi promieniami; wreszcie, porzucając tłum, wstąpił w towarzystwie kilku wybranych kapłanów aż na wierzchołek Góry Świętej. Wszakże nie cieszył on się jeszcze poufałością Boga; i nie oglądał Bóstwa, które pozostało niewidzialne, ale miejsce, w którym się zjawia”¹⁵. To ma znaczyć, moim zdaniem, że rzeczy najbardziej boskie i najwznioślejsze z tych, które nam dano widzieć i znać, są pewnego rodzaju wyrazem symbolicznym wszystkiego, co zawiera w sobie przemożna natura Boga: wyrazem odsłaniającym nam obecność Tego, który usuwa się od wszelkiego pojmowania i który zasiada na wysokościach niebiańskiego pobytu. Wtedy dusza, uwolniona od świata zmysłowego i od świata umysłowego, wchodzi w tajemniczą ciemność Świętej nieświadomości i, gardząc wszelkimi naukami danymi, gubi się w Tym, który nie może być ani widzialnym, ani pojętym; cała oddana temu najwznioślejszemu przedmiotowi, nie należąc ani do siebie, ani do innych; złączona z nieznanym najszlachetniejszą częścią siebie samej z powodu swojego wyrzeczenia się wiedzy, czerpiąc na koniec z tej absolutnej niewiedzy takie poznanie, do jakiego rozum nie mógłby nigdy dojść”¹⁶. Na tę wzniosłą nieświadomość, o której mówi niezrównany Areopagita i która jest jakby cechą charakterystyczną zjednoczenia przemieniającego, często wskazuje również Pismo Święte. Świadczy o tym welon Rebeki starannie zakrywający jej twarz, gdy spotyka swo-

¹⁴ *De sept. Itiner. aetern.*, V itin., 6 Dist. (*De septem itineribus aeternitatis*, długo przypisywany Bonawenturze, najprawdopodobniej jednak autorstwa żyjącego niedługo po nim Rudolfa von Biberacha – przyp. tłum.).

¹⁵ Wj 24.

¹⁶ *Myst. Theol.*, cap. I (*O Teologii Mistycznej: Dzieła...*, s. 110).

jego małżonka, tak jak poła płaszcza, którą Eliasz zasłaniał swoją twarz w obecności Pana. A co się tyczy Mojżesza, to przypomina on swojemu ludowi, że przyjście Boga zostało zapowiedziane na Synaju przez pewną tajemniczą ciemność: *Et accessistis ad radices montis, qui ardebat usque ad caelum: erantque in eo tenebrae et caligo*¹⁷. Albo jeszcze na przykład wypełnienie obietnicy Pana u Ozeasza: *Sponsabo te mihi in fide*¹⁸. Czyż nie jest to zjednoczenie doskonałe, choć jeszcze u początków wiary?

¹⁷ Pwt 4, 11.

¹⁸ Oz 2, 20.

Inna figura tej jakże wzniosłej kontemplacji została zawarta w tych fragmentach świętych Ksiąg, gdzie jest mowa o tajemniczych obłokach. W Księdze Wyjścia czytamy: *Dominus praecedebat eos ad ostendendam viam, per diem in columna nubis, et per noctem in comna ignis, ut dux esset itineris utroque tempore*¹⁹. To objawienie się Boga, wywołujące tak różne efekty, dobrze odzwierciedla podwójność sposobu, w jaki można wy tłumaczyć szczyt kontemplacji: słupek obłoku jest ową nieświadomością, pozwalającą zmierzyć się otwarcie z rzeczami wiecznymi; słupek światła rozbłyska, przeciwnie, *in caliginoso loco*, i przydaje całemu światu niższemu Boskiego blasku, który pozwala dostrzec jego harmonię ze światem wyższym.

¹⁹ Wj 13, 21.

Święty Paweł, poruszając temat wizji i objawień, wyznaje, że został wyniesiony tam, gdzie ukazuje się niewysłowiony Bóg: *Scio hominem in Christo (...) raptum hujusmundi usque ad tertium caelum. Et scio hujusmundi hominem (sive in corpore, sive extra corpus, nescio, Deus scit), quoniam raptus est in paradisum; et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui*. „Znam człowieka w Chrystusie, który (...) został porwany aż do trzeciego nieba. I wiem, że ten człowiek – czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem, Bóg to wie – został porwany do raju i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać”²⁰. To trzecie niebo to nic innego jak niebo duszy, gdzie dokonuje się najwyższa kontemplacja, której żaden język nie potrafiłby oddać. Co warto podkreślić, Apostoł, doszedłszy do tego trzeciego nieba, które dla Ojców jest odpowiednikiem wizji rozumowej, nie mówi o tym, że widział, ale że słyszał, jakby chciał powiedzieć, że te jakże wielkie wyżyny należą jeszcze do sfery wiary, a nie do samej wizji. Do tego właśnie porządku rzeczy odnosi się następujące zalecenie: *Non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur*.

²⁰ 2 Kor 12, 2-4.

Quæ enim videntur, temporalia sunt; quæ autem non videntur, æterna sunt. „Wpatrujemy się nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne. To bowiem, co widzialne, przemija, to zaś, co niewidzialne, trwa wiecznie”²¹. Człowiek kontemplujący w akcie kontemplacji dostrzega więc rzeczy wieczne, ale nie poprzez zwykajne widzenie, ale przez prawdziwe doświadczenie. Bóg objawia się, a objawia się takim, jakim jest, czyli w Trójcy jedyny. Dusza zostaje bowiem dopuszczona do doskonałego zjednoczenia przez głębokie poznanie dostojnej i przenaświętszej Trójcy. Słowa Naszego Pana z kazania podczas Ostatniej Wieczerzy spełniają się całkowicie i z całą mocą: *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*²². Trzy Osoby Boskie nie tylko dają poznać Swoją obecność w duszy, ale, pomimo że nie zawsze odbywa się to z taką samą oczywistością, zamieszkują w niej tak, że dusza czuje, iż przebywa w tym Boskim towarzystwie. Ta cecha trzeciego stopnia zjednoczenia jest tak charakterystyczna, że święty Dionizy rozpoczął swój traktat o teologii mistycznej inwokacją do Trójcy Świętej.

²¹ 2 Kor 4, 18.

²² J 14, 23.

Wtedy realizuje się głębokie pragnienie Kościoła, gdy w usta Boga, pochylającego się nad duszą, wkłada Kościół takie słowa: *Veni, electa mea, et ponam in te thronum meum; quia concupivit Rex speciem tuam*²³. Bóg rzeczywiście ustanowił w duszy Swoj trón, jakby w małym niebie, wszak sam Mistrz powiedział: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum*²⁴. Dusza żyje w ściśłym i świadomym zjednoczeniu z trzema Osobami Boskimi; gdyż jeżeli jest specjalnie złączona z Synem, który sam jest Oblubieńcem, to nadszedł również dla niej moment poznania Ojca przedwiecznego w głębokiej i pełnej tajemnicy bliskości zgodnie z tymi słowami: *Venit hora cum jam non in proverbiiis loquar vobis, sed palam de Patre annuntiabo vobis. In illo die in nomine meo petetis: et non dico vobis quia ego rogabo Patrem de vobis; ipse enim Pater amat vos*²⁵. Ojciec i Syn komunikują Swoją substancjalną miłość do duszy: Słowo chlubi się z bycia Oblubieńcem natury ludzkiej, którą stworzyło; Ojciec, który stworzył wszystko przez Swojego Syna, raduje się z czulego ojcostwa, z jakim traktuje oblubienicę Swojego Syna; a Duch, w którym to zjednoczenie się w duszy dokonuje, pozwala jej rodić owoce godne wiekuistego Ojcostwa oraz jedności z Synem.

²³ In Offic. Virg.

²⁴ J 17, 3.

²⁵ J 16, 25-27.

Wielki Ojciec Abraham – o którym Pismo Święte mówi, że został wyniesiony do tak bliskiej zażyłości z Bogiem, że otrzymał objawienie dostojnej Trójcy – kiedy przyjmował Pana objawiającego się pod postacią trzech aniołów, pozdrowił ich tak, jakby chodziło tylko o jedną osobę. Przykład ten nie jest jedyny w Starym Testamencie, choć przecież prawdy, a szczególnie tajemnica dostojnej i cichej Trójcy, były jeszcze spowite tajemnicą. Trudno się temu dziwić: Bóg zechciał wtedy wynieść w najwyższe rejony kilka wybranych dusz i odsłaniając się przed nimi, uczył je poznać Go takim, jakim jest: w trzech Osobach, ale jeden co do istoty.

Tym bardziej Nowy Testament, który w zamierzeniu Bożym miał uczynić powszechną tę wzniosłą wiedzę o Bogu, zawiera spis jeszcze wyraźniejszych objawień. Na przykład na chrzcie Naszego Pana to ujawnienie dokonało się na sposób zmysłowy. Ale szczyt kontemplacji, jako etap drogi Bożej, nigdzie nie jest lepiej przedstawiony niż w tajemnicy Przemienienia. Można by powiedzieć, że nasz Boski Pan chciał pokazać przez nie kompletny obraz stanu, jaki staramy się opisać. Najpierw Apostołowie widzą Pana widzeniem cielesnym, gdy wspinają się na górę; potem chwała Słowa rozbłyska nad Jego człowieczeństwem, jak w bardzo szlachetnym widzeniu wyobrazeniowym. Mojżesz i Eliasz oznaczają dwa elementy, które do tej pory podtrzymywały duszę na jej drodze: prawa Przykazań Bożych oraz bezpośrednie światło prorockie. Piotrowi wydaje się wtedy, że nie należy już iść dalej i że należy na tym się zatrzymać; ale Bóg chce ukazać swoim przyjaciółom jeszcze głębsze objawienie samego Siebie: *Adhuc eo loquente, ecce nubes lucida obumbravit eos. Et ecce vox de nube, dicens: Hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene complacui; ipsum audite*²⁶. Przez swój świetlisty blask obłok wprowadza ich w noc Bożą, która odbiera im widzenie zmysłowe, a nawet zaciemnia blask człowieczeństwa Pana Jezusa; to wtedy właśnie straszliwa tajemnica Trójcy Świętej odkrywa się przed nimi i każda z trzech Osób daje Apostołom doniosłe świadectwo, a im zaciera się widok wszystkiego innego wokół.

Ten sam świetlisty obłok zakrywa Pana Jezusa w momencie Jego zwycięskiego Wniebowstąpienia: *Et cum hæc daxisset, videntibus illis, elevatus est, et nubes sescepit eum ab oculis eorum*²⁷; zaprasza-

²⁶ Mt 17, 5.

²⁷ Dz 1, 9.

jąc w ten sposób Apostołów do poszukiwania Boga w tym właśnie obłoku, który dziesięć dni później miał dać im w posiadanie wszystkie wspaniałości, które Boski Mistrz im obiecał i dla nich otrzymał. Doskonała oblubienica, czyli Kościół, a także dusza mogą więc powiedzieć: *Sub umbra illius quem desideraveram sedi*²⁸. Cień wiecznej Prawdy to Duch Święty, który w niewysłowiony sposób jednoczy duszę z jej ukochanym; i tak jak cień nieustannie odnawia rzeczywistość, od której pochodzi, tak samo Boski Duch nie zapisuje na duszy oblubienicy nic innego jak podobieństwo do Tego, który jest *imago Dei invisibilis*²⁹ oraz *figura substantiae ejus*³⁰. Czasem działanie tego Boskiego Ducha doprowadza wręcz do wyrzycia fizycznego podobieństwa z typem Boskim, jak u świętego Franciszka z Asyżu, u świętej Katarzyny ze Sieny i innych jeszcze.

²⁸ Pnp 2, 3.

²⁹ Kol 1, 15.

³⁰ Hbr 1, 3.

To w świetle tej wzniosłej nauki trzeba oceniać intencję Kościoła wyrażoną w niektórych rytach liturgicznych, jak tradycja obrączek u konsekrowanych dziewic: *Desponso te Jesu Christo, Filio summi Patris (...). Accipe ergo annulum fidei, signaculum Spiritus Sancti, ut sponsa Dei voceris*. Tak samo w rytach składania ślubów monastycznych najstarszym i najpowszechniejszym jest potrójna inwokacja Osób Boskich w formie uroczystej modlitwy. Akta Męczenników pełne są świadectw pokazujących, że dusze najbardziej zjednoczone z Bogiem zawsze w ten sam sposób odczuwały to przemieniające zjednoczenie. Chwalebna dziewica Cecylia, gdy ukończyła swój bieg i wyczerpała tajemniczy termin trzech dni, przekraczając próg wieczności, swojej doczesnej powłóce, jako ostatnie zadanie, powierzyła wyznanie wiary w dostojną Trójcę. Tak wciąż po tylu wiekach świadczy się o sercu tej dziewicy, męczennicy i apostołki, która niewątpliwie otrzymała przywilej zdobycia niezliczonych dusz swoim wymownym słowem, którym doprowadziła je do chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego.

Wielki Doktor święty Hilary mówi nam w swoim komentarzu do Psalmu 118, werset 32: *Viam mandatorum tuorum cucurri cum dilatasti cor meum. Dilatatatum est cor, quod per fidem capax doctrinae Dei paditur. Et hoc de credentibus dictum est: Et inhabitabo et inambulabo in eis. Cor igitur dilatatur, in quo sacramentum Patris et Filii residet; in quo capaci habitatione Spiritus Sanctus delectatur*. „Pobiegłem drogą Twoich przykazań (...), gdyż rozszerzył mi serce. Mówimy, że serce rozszerza się, gdy przez wiarę otwiera

³¹ Hilar., Tract.,
in ps. CXVIII. Hilary
z Poitiers, *Traktat do Psalmu*
118, tłum. ks. T. Kłosowski
SDB, Wydawnictwo
Naukowe UKSW, Warszawa
2017, s. 74.

³² Dionys. Carthus.,
Flamm. Div. Amoris.

³³ Ps 70, 16.

się na przyjęcie nauki Bożej. To o wierzących bowiem [Bóg] powiedział: *Zamieszkać z nimi i będę przechadzał się wśród nich.* Serce zatem rozszerza się, jeśli w nim ma siedzibę tajemnica Ojca i Syna, i Duch Święty może z radością zamieszkać³¹. Dionizy Kartuz w XIV wieku nie mówi niczego innego: *Tunc ea quæ fidei sunt, cum rationibus credendorum et purificatæ mentis intelligentia contempleris dulciter et sincere; ac superglosissimam Trinitatis gloriam, emanationem et communicationem ad intra, mutuam intuitionem, dilectionem, fruitionem, consistentiam æternalem, superdeliciosam, superfelicissimam et supersanctissimam intueberis deformiter, assidue et serene. Tunc respectu infiniti et incircumscripibilis Dei erit tibi angusta et modica omnis creatura, in solo quoque Deo tuo erit consolatio omnis et affectio tua.* „Będzie ci wtedy dane oglądać w całej słodyczy i prawdzie, rozumem duszy oczyszczonej, przenikającym sekretne powody i przyczyny tajemnic, wszystko to, co podaje nam wiara; wtedy, zanurzony w ubóstwiającym świetle, będziesz mógł wejść w głęboką i niezmaconą kontemplację niedostępną chwały najdosłojniejszej Trójcy, będziesz mógł rozważać związek i postępowanie Osób Boskich *ad intra*, ich wzajemną miłość i zachwyty, jakie z Siebie czerpią, niewysłowione spojrzenie, poprzez które nawzajem się kontemplują, ich wiekiustą i niezmienną istotę, suwerennie chwalebna i uświęcająca. Wtedy, w obecności nieskończoności i ogromu Boga, wszelkie stworzenie wyda ci się małe i ciasne; i tylko w samym Bogu znajdziesz całe swoje pocieszenie i całą swoją miłość³². Ten sam autor mówi również, że Bóg nie ma już wtedy nic do ukrycia przed duszą, która staje się powierniczką Jego tajemnic. Ponieważ wspaniałościomysłnie zrezygnowała z wszystkich rzeczy, nawet z rozkoszy intelektualnych, Bóg wynagradza ją, udzielając się jej w całej Swojej pełni: *Quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias Domini*³³.

Kasjan również podaje kilka cennych świadectw o formie, jaką przybiera modlitwa w tym stanie duchowych zaślubin: „Czwarty [rodzaj modlitwy] pożyteczny jest dla tych, którzy wydarli już z serca ciernie karzącego sumienia i osiągnęli wewnętrzny pokój, a rozważając czystym umysłem dary Bożej dobroci i miłosierdzia udzielone im w przeszłości, zlewane obficie w teraźniejszości i odłożone dla nich w przyszłości, zapalają się do modlitwy pło-

miennej, której człowiek nie jest w stanie pojąć ani wyrazić”³⁴. W innym miejscu czcigodny autor podaje kilka innych, nie mniej charakterystycznych cech: „Ten, kto (...) oprócz cnoty prostoty i niewinności uzbroił się w cnotę rozpoznawania, dzięki której stał się pogromcą jadowitych węży i rzucił pod swoje nogi szatana, ten w zapale ducha podobny jest do wspomnianego w psalmie jelenia, który pasie się na górach proroków i apostołów, gdzie jego pokarmem są najwyższe tajemnice. Żywiąc się nimi nieustannie, napełnia się powoli wszystkimi uczuciami, jakie zawarte są w psalmach, tak że kiedy zaczyna je śpiewać, nie są to już słowa ułożone przez proroka, ale jego własna modlitwa, wydobywająca się z głębi (...) serca [albo czuje przynajmniej], że słowa psalmów odnoszą się i spełniają w jego codziennym życiu”³⁵. To o tej jakże wzniosłej modlitwie mówił święty Antoni, o czym zaświadcza tenże sam Kasjan: „To właśnie od [tego błogosławionego męża] pochodzi to – bardziej boskie niż ludzkie – zdanie, że *doskonała modlitwa ma miejsce wtedy, gdy mnich zapomina o sobie i o tym, że się modli*”³⁶. Co oznacza, iż dusza, całkowicie pochłonięta swoim Boskim przedmiotem, już nie ma żadnej myśli o sobie, co z taką subtelnością wychwycił święty Franciszek Salezy: „Skoro Bóg obdarzy je świętym pokojem swej obecności, dobrowolnie go porzucają (...), by zbadać, jak [same] zachowują się (...) w tym stanie, i przekonać się, czy rzeczywiście znajdują w tym zadowolenie. Niepokoją się, chcąc się dowiedzieć, czy ich spokój jest naprawdę spokojny, a ich ucieszenie naprawdę ciche. W końcu więc, zamiast pozwolić swej woli, by w spokoju kosztowała radości obecności Bożej, zajmują swój rozum roztrząsaniem uczuć, jakich doznają. Postępują jak oblubienica, która zabawiałaby się oglądaniem obrączki ślubnej, nie patrząc na samego oblubieńca, który jej obrączkę darował”³⁷. Takie niedoskonałości nie mają miejsca w tych wysokich rejonach; a Bossuet nie myli się, gdy jego geniusz każe mu powiedzieć: „Wydaje się, że ta modlitwa, przez swoją wielką prostotę, jest mniej widoczna sama sobie, a bardziej w swoich skutkach”³⁸. Święty Grzegorz z Nyssy mówi, że w doskonałym zjednoczeniu dusza jakby przechodzi w Boga, *migrat in Deum*, miesza się z Bogiem, *permixta et temperata*. Święty Grzegorz z Nazjanzu używa podobnego wyrażenia, *purissimæ luci commisceri*. Święty Odon z Cluny nazywa takie zjednoczenie słodkim

³⁴ Cassian., Coll. IX, cap. XV. Jan Kasjan, *Rozmowy z ojcami*, t. 1, Rozmowy I-X, tłum. ks. A. Nocoń, Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2002, s. 388-389.

³⁵ Tamże, Coll. X, cap. XI, s. 488-489.

³⁶ Tamże, Coll. IX, cap. XXXI, s. 406.

³⁷ *Traktat o miłości Bożej*, ks. VI, r. X, tłum. S. M. B. Bzowska, Siostry Wizytki, Kraków 2002, s. 330.

³⁸ *Instr. sur les états d'oraison*, liv. II, 16.

szeptem słów wypowiedzianych w sekrecie. Kasjan uważa, że dusza jest wtedy tak czysta, tak uduchowiona, że nazywa ją już tylko *attenuata mens*, tak mało pozostało w niej z samej siebie.

Wielka prorokini święta Hildegarda w swoim niezrównanym stylu nakreśliła portret swej duszy i rzuciła dzięki temu żywe światło na wspaniałości, jakich Bóg może dokonywać w bycie ludzkim, gdy ten staje się posłuszny Jego łasce. W tym portrecie łatwo rozpoznać kontemplację wlaną po tym, co ma w sobie zrównoważonego, stabilnego, i po tym, co jest w niej z konieczności przejściowe.

Oto co mówi ta chwalebna córka świętego Benedykta:

Już od mego dzieciństwa, zanim ukształtowały się moje kości, nerwy i żyły, aż do tego czasu, w którym jestem kobietą ponad siedemdziesięcioletnią, mam w duszy nieustannie tę samą wizję. Wedle upodobania Bożego moja dusza raz to wznosi się ku wyżynom nieba i różnym rejonom powietrznym, raz to przechadza się pośród różnych ludów, choćby nawet zamieszkiwały dalekie krainy, nieznanne miejsca. A ponieważ widzę w ten sposób rzeczy w mojej duszy, rozważam je również poprzez rozmaite pryzmaty chmur i innych stworzeń. Rzeczy tych nie słyszę uszami, nie postrzegam ich myślami mego serca ani wspólnym działaniem moich pięciu zmysłów; widzę je po prostu w mej duszy, a oczy mego ciała są zawsze otwarte, gdyż nigdy nie doświadczyłam ułomności ekstazy; widzę je, czuwając, we dnie i w nocy. Często zostaję unieruchomiona słabością ciała; bardzo często przygniatały mnie choroby tak ciężkie, że mój los zdawał się ważyć; ale Bóg podtrzymuje mnie aż do dzisiaj.

Światło, jakie widzę, nie jest punktowe, ale nieskończenie jaśniejsze niż obłok spowijający słońce. Nie mogłabym określić w tym świetle ani wysokości, ani długości, ani szerokości; dla mnie światło to nazywa się cieniem żywego światła. Jak słońce, księżyc i gwiazdy odbijają się w wodach, tak samo pisma, mowy, cnoty i niektóre uczynki ludzkie posiadające formy rozbłyskują dla mnie w tym świetle.

Długo zachowuję pamięć o tym wszystkim, co widziałam lub czego się w tej wizji nauczyłam; pamiętam również, kiedy widziałam i słyszałam; jednocześnie widzę, słyszę, wiem, i tylko jedną chwilę zajmuje mi nauczanie się tego, co wiem. To, czego w tym świetle nie dostrzegam, o tym nie mam wiedzy; a skoro nie jestem uczoną, nauczyłam się w prostocie czytania pism. Co widzę i słyszę, to opisuję w wizjach; nie powtarzam innych słów poza tymi, które słyszę; wyrażam w łacińskich pozbawionych elegancji słowach to, co dostrzegłam w wizji. Pisania na podobieństwo filozofów w tych wizjach nie jestem uczoną; słowa z wizji nie przypominają tego, co wypowiadają usta ludzkie, są jakby jasnym płomieniem, niczym lekki obłok ulatujący w przestworza.

Poznanie formy tego światła nie jest dla mnie bardziej możliwe niż przedostanie się całkowicie do kuli słońca. W tym świetle, czasami, ale nie często, widzę inne światło, które dla mnie nazywa się żywym światłem. Nie potrafię powiedzieć, kiedy i jak je widzę; ale gdy o nim myślę, wszelki smutek, wszelki lęk zostaje ode mnie odjęty do tego stopnia, że zapominając o starej kobiecie, poruszam się jak prosta młoda dziewczyna.

Ale z powodu mojej ciągłej choroby, na którą cierpię, wyrażanie słów i wizji, które są mi ukazane, jest dla mnie męczące. Jednak gdy dusza je widzi i kosztuje ich, zmieniam się do tego stopnia, że zapominam o całym bólu i całym utrapieniu, jak to przed chwilą opowiedziałam. Moja dusza czerpie to, co widzę i słyszę w tej wizji, jak z fontanny, która ciągle pozostaje pełna, nigdy się nie wyczerpując.

Dlatego też mojej duszy nigdy nie brakuje tego światła, opisanego wcześniej, nazwanego cieniem żywego światła; i widzę je, tak jak oglądam bezgwiazdne niebo poprzez świetlisty obłok. To w tym świetle często widzę to, co mam powiedzieć, i w tym świetle odpowiadam tym, którzy pytają mnie o blask wspomnianego żywego światła.

Potem wielka kontemplatyczka w ten sposób streszcza to, co dla niej wynikało z tak ciągłego i wzniosłego stanu: „Już całkowicie

nie znam samej siebie, kontynuuje, ani w tym, co tyczy się ciała, ani w tym, co tyczy się duszy; mam się za nic; zwracam się do żywego Boga, powierzam Mu wszystkie te rzeczy, aby Ten, kto nie ma ani początku, ani końca, raczył zachować mnie od złego we wszystkim. A ty, który poszukujesz mych słów, i wy, którzy w wierze pragniecie ich słuchać, módlcie się za mnie, bym wytrwała w służbie Bożej³⁹. Zapoznając się z poszczególnymi specjalnymi darami, jakimi ozdobiona została dusza świętej Hildegardy, oraz z cudownym rozmachem, jaki im towarzyszył, odnajdujemy na tych stronicach doskonały opis stanu najwyższego zjednoczenia w tym, co jest w nim stałe, jak również przejściowe. W innej zaś części tego samego listu święta prorokini wskazuje, jaką drogą dochodzi się do takich wyżyn: „Ci, powiada, którzy podczas wnoszenia w górę swojej duszy czerpali swoją mądrość u Boga, a samych siebie mieli za nic, ci właśnie stali się podporamie niebios”.

Nasz tekst byłby bardzo niekompletny, gdybyśmy nie dopowiedzieli, że doskonały rozkwit daru mądrości całkowicie odpowiada wszystkiemu, co można powiedzieć o doskonałym zjednoczeniu, tak jak dar rozumu zdaje się bardziej ugruntowywać w zjednoczeniu ekstatycznym. W tym względzie nasze święte Księgi zawierają najdokładniejsze opisy, spośród których wybraliśmy modlitwę dziękczynną Jezusa, syna Syracha: *Confiteor tibi, Domine Rex, et collaudabo te Deum salvatorem meum...* „Będąc jeszcze młodym, zanim zacząłem podróżować, szukałem jawnie mądrości w modlitwie. U bram świątyni prosiłem o nią i aż do końca szukać jej będę. Z powodu [jej] kwiatów, jakby dojrzewającego winogrona [przed upływem czasu, (czyli przed nastaniem wieczności)⁴⁰], serce me w niej się rozradowało... Temu, który mi dał mądrość, chcę oddać cześć... Wnętrze moje poruszyło się, aby jej szukać (to właśnie wszystkie utrapienia, o których mówiliśmy)⁴¹, i był to dla mnie zysk wspaniały⁴². Tak mówił prorok, który doszedł do szczytu życia duchowego i który czuł w sobie, w całym blasku to, co zaszczenia w duszy ludzkiej dar mądrości. I właśnie ten dar naprawdę powoduje pełne nasycenie u wyróżnionego nim stworzenia, a dzieje się to zazwyczaj w ten sposób, że wcale nie poruszają jej rzeczy, które zaprzatają wielu innych ludzi. Całe życie zostaje przemienione: należy do Boga i trzusi się dla Boga; dusza

³⁹ *Analecta sacra*, t. VIII, Epist. II.

⁴⁰ Z tłumaczenia autorki (przyp. tłum.).

⁴¹ Uwaga autorki (przyp. tłum.).

⁴² *Eccli.*, LI.

nabiera anielskich obyczajów zgodnie z pięknym wyrażeniem Kościoła w licznych legendach o świętych: wyrażeniem bardzo szerokim, którego nie należy rozumieć w ograniczonym znaczeniu tylko jednej cnoty. Również tak samo należy interpretować ten chwalebny hołd Patriarchy mnichów: *Erat vir Domini Benedictus vultu placido, moribus decoratus angelicis; tantaque circa eum claritas excreverat ut in terris positus in caelestibus habitaret*. „Mąż Boży Benedykt miał twarz pogodną; obejście jego było anielskie, a światło wiary w nim było takie, że choć żył na ziemi, zdawał się zamieszkiwać w niebie”⁴³.

⁴³ *In Offic. S. Benedicti.*

Całe to piękne uporządkowanie życia pochodzi od daru mądrości, zaszczipiającego w duszy spokój porządku. To uwarunkowanie nie umknęło świętemu Augustynowi, o czym pisał w ten sposób: „Mądrość jest cechą przynależną ludziom wprowadzającym pokój, w których wszystko jest uporządkowane i w których nie ma również najmniejszego odruchu sprzeciwiającego się rozumowi, gdyż wszystko jest u nich podporządkowane rozumowi ludzkiemu, a sam człowiek podporządkowany jest Bogu: to do takich właśnie ludzi Pan zwraca się, mówiąc: *Beati pacifici*”⁴⁴. Święty Doktor nie bez przyczyny do najwyższego zjednoczenia przyrównuje to z błogosławieństw, które tyczy się ludzi wprowadzających pokój. Bo przecież już nie tylko cierpliwość jest tu praktykowana w obliczu przeciwności, ale pokój; to już nie tylko cnota pośród nich panuje, ale błogosławieństwo.

⁴⁴ *Serm. Dom. in monte,*
lib. I, cap IV.

Właściwością tego stanu jest więc ugruntowanie duszy w pokoju. Zdaje się wtedy, że Pan wypełnił w niej to, co jej obiecywał: *Ego declinabo super eam quasi fluvium pacis*⁴⁵; a także że spełnił pragnienie duszy: *Domine, dabis pacem nobis, omnia enim opera nostra operantur es nobis*⁴⁶. Uzasadnione zostają tutaj słowa, jakie w świętej Pieśni wypowiada oblubienica: *Facta sum coram eo quasi pacem reperiens*⁴⁷.

⁴⁵ Iz 66, 12.

⁴⁶ Iz 26, 12.

⁴⁷ Pnp 8, 10.

Oblubienica miłującego pokój Króla sama stała się *pacifica* poprzez swoje z Nim zjednoczenie; gdyż przyjęła i wprowadziła w czyn słowo swojego Boskiego Oblubieńca: *Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis*⁴⁸, jakże trafnie skomentowane przez świętego Dionizego: „Ale cóż powiemy o tym pokoju, który nam przyniosła miłość Chrystusa? Od niego to nauczyliśmy się nie prowadzić wojny z samymi sobą, z naszymi braćmi, ze świętymi

⁴⁸ Tamże.

aniołami, z którymi raczej, według możliwości, [współpracujemy] w służbie Bożej pod wpływem Jezusa, który czyni wszystko we wszystkich i stwarza w nas pokój niewysłowiony, przeznaczony od wieki wieków i godzi nas z sobą w Duchu i w Sobie samym, a przez Niego i z Ojcem”⁴⁹. Tak, ten niewysłowiony pokój, który zamieszkuje w duszy ludzkiej, wprowadza do niej tym samym jakby uroczystą ciszę i cudowne, spokojne działanie; takiego to pokoju życzył Filipianom święty Paweł, kiedy pisał do nich: *Et pax Dei, quae exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra et intelligentias vestras in Christo Jesu*⁵⁰. Przewyższa on oczywiście część zmysłową duszy, powściąga ją i opanowuje, żeby udzielić się władzom wyższym, woli i rozumowi, które utrzymuje w porządku i równowadze: *Tetigisti me*, mówi święty Augustyn, *et exarsi in pacem tuam*⁵¹.

Pokój ten jest owocem pewnej solidności w dobru, jaką dusza otrzymuje tylko w stanie przemienienia w Bogu. Jest uporządkowaną formą doskonałej miłości, a u tego, kto ją posiadał, zakłada podziwu godne, ale i będące już nawykiem, podporządkowanie się, dzięki któremu może zostać włączony w poczet prawdziwych sług, o czym stanowi program świętego Benedykta prowadzącego swojego ucznia do świętości: *Ut ad eum per obedientiae laborem redeas, a quo per inobedientiae desidiam recesseras*. „Abyś przez trud posłuszeństwa powrócił do Tego, od którego odszedłeś przez gnuśność nieposłuszeństwa”⁵². Ale sam święty Patriarcha powieła przecież tylko najchwalebniejsze przykłady, wszak Pan Jezus, przychodząc na ten świat, *formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus*, nie zadowolili się taką formą służby, ale stał się *obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*⁵³. Co się tyczy Królowej aniołów i ludzi, przybrała ona tytuł *ancilla*, bo tak bardzo utwierdziła się w pełni posłuszeństwa Bogu, oswobadzając swoją własną wolność ze wszystkiego, co mogło stanowić przeszkodę dla doskonałego panowania Pana w Jej duszy. Dlaczego wobec tego mielibyśmy się dziwić, że wielkie dusze, tak jak dusza świętej Agaty, wzgardziły wszelką wielkością i wszystkimi tytułami, żeby przyznać się tylko do jednego: *Ancilla Christi sum; ideo me ostendo servilem habere personam*. Taka jest prawdziwa wolność, jaką zaszczepia Duch Święty: *Ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas*⁵⁴.

⁴⁹ O imionach Bożych, XI, V, w: *Dzieła...*, tłum. cyt., s. 96.

⁵⁰ Flp 4, 7.

⁵¹ *Conf.*, lib. X, cap. XXVII.

⁵² In. Prol. S. Reg. Tłum. za wersją siostr sakramentek: <https://www.benedyktynki-sakramentki.org/mediateka/czytelnia/regula-sw-benedykta/>.

⁵³ Flp 2, 8.

⁵⁴ 2 Kor 3, 17.

Pewne jest, że w doskonałym zjednoczeniu dusza z wielką łatwością czyni dobro oraz że na skutek nadprzyrodzonego światła i siły nawykła jest do praktykowania cnót w stopniu heroicznym. Taka forma zjednoczenia z Bogiem odpowiada doskonałemu wiekowi Chrystusa i pełni Jego lat na tyle, na ile można osiągnąć je na tej ziemi; dusza jest więc wtedy w stanie dawać w sposób nadprzyrodzony to, czego tu, na ziemi, można oczekiwać od kogoś w pełni sił, życia i płodności. Prawidłowe rozpoznanie tego, co doskonalsze, staje się zwyczajne u duszy, która osiągnęła taką pełnię; to właśnie nasi Ojcowie nazywali cnotą rozpoznawania, matką cnót. Wtedy, i tylko wtedy, dusza jasno rozumie i to, co jest najlepsze samo w sobie, i to, co jest najlepsze dla niej. Na tym właśnie polega prawdziwe rozpoznanie. Może więc ofiarować się Bogu tak, jak Kościół powiada o świętej Teresie i wielu innych świętych w legendach. *Maxime arduum votum emisit, efficiendi semper quidquid perfectius esse intelligeret.* „Złożyła to naprawdę straszliwe przyrzeczenie, że zawsze będzie czyniła tylko to, co wyda jej się doskonalsze”. Takie ślubowanie może być złożone rozsądnie wyłącznie w stanie, który pozwala na wypełnienie go z pewną łatwością, i pod warunkiem, że będzie oparte na jakiejś już wypróbowanej podstawie, której sama dobra wola nie dałaby rady stworzyć; gdyż nie wznosi się budowli duchowej ani też żadnej innej budowli, poczynając od zwieńczenia.

Dom Guéranger sformułował na ten temat naukę, którą wielokrotnie u niego słyszeliśmy: „To bardzo rzadkie, mówił, żeby dusza hojnie zgodziła się na całkowitą śmierć natury; wystarczy nie zgodzić się na nią tylko w jednym małym punkcie, żeby Bóg się wycofał, co po części tłumaczy, dlaczego tak mało dusz osiąga doskonałość. Myśleć zaś o najdoskonalszym można, wyłącznie będąc utwierdzonym w doskonałości. Dlatego przy kanonizacji świętych Kościół w specjalny sposób bada ten rodzaj cnót, który może świadczyć o zarozumiałości lub nieostrożności tych, którzy je wypracowali. A, przeciwnie, jeśli ujawniły się u tych, którzy potrafili ofiarować je Bogu, to wtedy przydają one nowego blasku ich świętości”.

Na tych wyżynach nawet najbardziej heroiczna cnota nie ma nic wymuszonego, nie ma żadnego napięcia, urzeczywistnia portret miłości, jaki święty Paweł naszkicował Koryntianom: *Caritas*

patiens est, benigna est; caritas non æmulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati: omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet. Caritas numquam excidit. „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą; nie dopuszcza się bezwstydu, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma. Miłość nigdy nie ustaje”⁵⁵. Po osiągnięciu tej doskonałej pełni miłość przypomina piękną złoconą suknię Oblubienicy, *circumdata varietate*; gdyż daleka od absorbowania wszystkiego sobą, jak mówili fałszywi mistycy, raczej – niczym bogate i błyszczące tło – znosi, podnosi i uszlachetnia inne cnoty.

Niemniej pomimo iż dopełnionemu zjednoczeniu zawsze towarzyszy ta doskonała miłość, dobrze jest przypomnieć, że dusza nie zdoła całkowicie uniknąć grzechu powszedniego. Ten przywilej zarezerwowany jest zjednoczeniu w niebie, a uzasadniamy to w rozróżnieniu, jakie należy ustalić pomiędzy stanem wynikającym z kontemplacji a samym aktem doskonałej kontemplacji.

„Na tym świecie, mówi święty Tomasz, najwyższą doskonałością ludzi, na tyle, na ile są do niej zdolni, jest działanie, które jednoczy ich z Bogiem. Ale działanie to nie może być ciągłe: słabość naszej natury często powoduje zerwanie ciągłości, a w miarę oderwania od jedności i ciągłości tego aktu oderwani jesteśmy również od doskonałej szczęśliwości. Tylko w niebie działanie, które uczyni nas szczęśliwymi, będzie proste, ciągłe i wieczne, jak u Aniołów. Na tym świecie uczestnictwo, jakie człowiek może w tej szczęśliwości osiągnąć, jest proporcjonalne do najprostszego i ciągłego działania życia kontemplatywnego, jakim jest kontemplacja”⁵⁶. Kontemplacja jest zatem aktem, a nie nawykiem. Nie ulega wątpliwości, że dusza, tak długo, jak trwa w akcie doskonałej kontemplacji, nie może obrazić swojego Boskiego Oblubieńca; ale znalazłszy się poza tym trwaniem, nie potrafi być tak nieustannie zjednoczona z Bogiem i tak mocno czuć nad sobą, żeby zapobiec wszystkim niedoskonałościom. Lecz pomimo tej słabości pewne jest, iż doskonały, choć nieciągły akt kontemplacji tworzy

⁵⁵ I Kor 13, 4-8.

⁵⁶ I. II., q. III, a. 2, ad 4

(częściowo na podst. tłum.

Sumy teologicznej, wyd. cyt.,

t. 9 – przyp. tłum.).

pewną stabilną i ciągłą więź. Przepętnioną światłem i miłością duszę nieustannie przyciąga nieskończone dobro; a, zgodnie z nauką świętego Tomasza o świetle prorockim, dusza, która je raz otrzymała, zachowuje zdolność do ponownego przyjmowania go.

Z tego, co do tej pory powiedzieliśmy, można łatwo wywnioskować, że cała doskonałość duszy dopuszczonej do duchowych zaślubin polega na powracaniu, w miarę wolności i w miarę możliwości, do jakże subtelnej i duchowej prostoty doskonałej kontemplacji. Dusza sprawia wrażenie, że może to robić najzwyczajniej w świecie, tak jakby drzwi do środka duszy raz otwarte już nigdy się nie zamykały. Niemniej jednak Bóg posiada wolność obdarowywania jej względami pomniejszych, co można wytłumaczyć tylko brakiem ciągłości doskonałej kontemplacji. Dlatego mimo iż ekstaza nie występuje w stanie, o którym tu mowa, ponieważ nie ma tu ani odłączenia się duszy, ani zawieszenia zmysłów, Bóg zawsze może zawiesić inteligencję poprzez blask jakiegoś nowego światła, wołę poprzez ożywienie większej miłości i doprowadzić w ten sposób duszę albo do pewnego przekroczenia zjednoczenia ekstatycznego, albo nawet udzielić jej względów mniej wzniosłych. Zmiana nie zachodzi na poziomie już osiągniętego zjednoczenia, ale w tym, co tyczy się aktu doskonałej kontemplacji, który Bóg przerywa, by dać duszy jakiś inny dar. Widzimy w Piśmie Świętym bardzo uderzające przykłady nieciągłości aktu doskonałej kontemplacji, a zarazem nieusuwalności łaski trwałego zjednoczenia, jakie pozostawia ona w człowieku.

Pewnego dnia „rzekł [Mojżesz do Pana]: «Spraw, abym ujrzał Twoją chwałę». [Pan] odpowiedział: «Ja ukazę ci mój majestat i ogłoszę przed tobą imię Pana, gdyż Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, komu Mi się podoba». I znowu rzekł: «Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu». I rzekł jeszcze Pan: «Oto miejsce obok Mnie, stań przy skale. Gdy przechodzić będzie moja chwała, postawię cię w rozpadlinie skały i położę rękę moją na tobie, aż przejdę. A gdy cofnę rękę, ujrysz Mnie z tyłu, lecz oblicza mojego tobie nie ukazę»⁵⁷. Wszystko jest wyjaśnione w tym niezwykłym fragmencie: wolność Boga przy udzielaniu nadzwyczajnych łask; stopniowe ukazywanie się rzeczy Bożych; zasada wszelkiej wiedzy nadprzyrodzonej na tym świecie, czyli

⁵⁷ Wj 33, 18-23.

światło wiary; wreszcie ciemność spotkania z Bogiem spowodowana ręką Bożą, czyli przez unoszącego się Ducha rzucającego cień.

Podczas gdy kontemplacja jawi się jako nieciągła, trwałe zjednoczenie Boga z Mojżeszem symbolizują otaczające jego głowę promienie: *Cumque descenderet Moyses de monte Siani, tenebat duas tabulas testimonii, et ignorabat quod cornuta esset facies sua ex consortio sermonis Domini*⁵⁸. Ten niezmażywalny ślad, którego Żydzi nie mogli znieść i co wypominał im święty Paweł, był niewątpliwie rozświetlającym blaskiem Boga zamieszkującego duszę tego wspaniałego kontemplatyka.

To, co powiedzieliśmy na temat rzeczy, które w stanie doskonałego zjednoczenia są trwałe, oraz o przerywanej ciągłości, pomoże nam określić, jakie występują tu cierpienia. Tak bowiem długo, jak trwa akt kontemplacji, która jest uczestnictwem w szczęśliwości, cierpienie jest ledwie możliwe: daje o sobie znać natomiast, kiedy dusza wraca do siebie i kiedy, mimo że zjednoczenie trwa nieprzerwanie, przerwany zostaje akt kontemplacji. Nie ulega wątpliwości, że pomimo umiłowania cierpienia, jakie w duszy stało się bardzo żywe, dusza doskonale zjednoczona z Bogiem musi jednak ciągle dokonywać wysiłku, żeby nieustannie dążyć do kontemplacji jako do aktu dla niej najdoskonalszego, żeby znosić wyłącznie cierpienia specjalnie chciane przez Boga, które mogą być bardzo ciężkie, ale na ogół trwające krótko, i przybierają pewną szczególną formę. Taki był ból Naszego Pana Jezusa Chrystusa i Najświętszej Panny. Cierpienia to cenne, będące jakby nowym okupem za świat, i których natura jest tak tajemnicza, że trudno ją wytłumaczyć osobom, które ich nie doświadczyły.

Być może jednak wskazanym by było powiedzieć kilka słów na temat utrapień, jakie mogą wystąpić u duszy, która osiągnęła zjednoczenie duchowych zaślubin, choćby po to, aby tych, którzy nie doszli jeszcze do tego wysokiego stanu, przekonać, iż cierpienie przybiera tu proporcje nieznanne innym etapom życia duchowego. To cenna prawda, jaką warto zapamiętać, aby przekonać się, że szczęśliwość nigdy nie oznacza skupienia się stworzenia na sobie samym, ale polega wyłącznie na coraz większym rezygnowaniu z siebie i na coraz większej wzgardzie dla własnej osoby. Boża miłość wlewa się do duszy w takim stopniu, w jakim zanika w niej

⁵⁸ Wj 34, 29.

miłość własna; a gdy miłość Boża zdobywa wszystko, dusza nie znajdzie już żadnego odpoczynku w samej sobie, co u człowieka cielesnego uchodziłoby za szczęście. Szczęśliwość jest aktem, poprzez który dusza ludzka jednoczy się z Bogiem; im bardziej ta operacja staje się w nas, w tym życiu, jedna i ciągła, tym bardziej zbliżamy się do pełni szczęśliwości.

Z tej nauki wynika to, że dusza, silnie utwierdzona w najwyższym zjednoczeniu, nie odczuwa już cierpienia na sposób innych dusz. Utrapienie nie jest u niej spowodowane jakimś działaniem zewnętrznym; wszystko przychodzi bezpośrednio od Boga, który pozwala na ugodzenie i zranienie duszy, tak jak Bóg Ojciec zechciał, żeby ludzka natura Jego Syna była dręczona dla zbawienia świata. Właśnie z powodu doskonałości jakiejś istoty każde utrapienie jest w niej intensywniejsze i żywsze, ponieważ każde utrapienie rodzi się z nieporządku, który tym bardziej obrzydza tę istotę, im bardziej jest ona doskonale uporządkowana.

Inne źródło skrajnej udręki znajduje się w kontraście, o jakim teraz opowiemy. Bóg na ogół, nawet w najintensywniejszym lęku, fizycznym lub moralnym, utrzymuje w najgłębszych pokładach duszy pewność zjednoczenia wraz z ciszą i pokojem, jakie z Niego płyną. Nic nie rozprasza duszy; może ona smakować czystego cierpienia. Miecz przenika duszę w najwrażliwszym jej miejscu, duszę doskonale czystą i wyszlifowaną, której działania odznaczają się wielką delikatnością. Ostrze, przenikając głęboko, dociera aż do miejsca, gdzie przebywa Bóg i gdzie ból nie ma już wstępu: jakby hartowany miecz, który – przeszywając serce – nagle natknął się w jego wnętrzu na potężną substancję, która rozpuszcza żelazo. Ostrze na próżno chciałoby głębiej się wbijać, jego bolesne ciosy zawsze zatrzymają się na tym nieruchomym punkcie, którego nie da się przebić. W duszy tej najdogłębszy lęk współlistnieje zatem z czystością nieba: przeciwieństwa stykają się, a kontrast, jaki tworzą, jeszcze przydaje bólu.

Należy chyba zauważyć jeszcze inną formę utrapienia w tych wysokich rejonach. Dusza naprawdę uduchowiona nie wydaje się zagrożona pokusą w ścisłym tego słowa znaczeniu; ale Bóg pozwala, by zmierzyła się z demonem, duch przeciwko duchowi, już bez pośrednika, jakim demon mógłby się posłużyć, choć w celu pokonania duszy potrafi wykorzystać wszystko, nawet słabości

fizyczne. Tutaj jest to szczególna walka *in caelestibus*: Bogu podoba się z pomocą Swych sług zwyciężać upadłe anioły.

Kontakt z demonem jest tu odczuwalny jakby na powierzchni duszy, w formie oparzenia zarazem duchowego i zmysłowego, spowodowanego bliskością płonącego ducha. Jeśli dusza wytrwale trzyma się zjednoczenia z Bogiem, jeżeli jest silna, to ból, choć bardzo żywy, jest do zniesienia; ale jeśli dusza dopuści się jakiejś małej niedoskonałości, choćby czysto wewnętrznej, demon przystępuje bliżej i jeszcze bardziej parzy do momentu, gdy dusza, poprzez akty szczodrości, oddali go od siebie. Można sobie wyobrazić, jak odrażający dla duszy świętej jest kontakt z plugawym duchem, ale to na szczęście nigdy nie trwa długo.

Wydaje nam się, że ten rodzaj obsesji, czy *colluctatio*, należy powiązać z niektórymi bojami opisanymi w życiu wielkich świętych, którzy wyraźnie osiągnęli najwyższe zjednoczenie i których lęków nie da się przypisać biernym oczyszczeniom poprzedzającym to zjednoczenie. Na przykład pięć ostatnich lat ziemskiej pielgrzymki świętej Marii Magdaleny de' Pazzi upłynęło w zacieklej walce, bardzo różnej od prób, jakich doświadczała wcześniej. Bóg wysłuchał w ten sposób ulubionego pragnienia Swojej szcudrej oblubienicy: *Pati, non mori*.

Dla dusz tak ogołoconych z samych siebie najbardziej upragnioną rzeczą, tak długo, jak Bóg zechce je zachować na tym świecie, jest cierpienie, praca i walka dla Jego chwały. Momentami wybija dla nich godzina księcia ciemności, który został również nazwany *principes hujus mundi*⁵⁹. Chcą go jeszcze odepchnąć w przepaść i odsunąć dzień zwycięstwa bestii, jak mówi święty Jan, oraz moment służalczego uwielbienia piekielnego smoka, który zapanuje siłą strachu. Walka ta opóźnia bowiem tę straszną godzinę tak opisaną: *Et datum est illi bellum facere cum sanctis et vincere eos*⁶⁰.

Ale jeśli ten wysoki stan zakłada częste występowanie podobnych bojów, to dusza, choć w zróżnicowanym stopniu, zawsze cieszy się w nich pewnymi przywilejami, na przykład bliskością świętych Aniołów. Chyba nie trzeba mówić, że modlitwa tej duszy jest skuteczna przeciw demonom, a szczególnie tym spośród złych duchów, które, według słów samego Zbawiciela, mogą zostać wypędzone tylko modlitwą i postem. Ewangelia jasno uczy nas

⁵⁹ J 12, 31.

⁶⁰ Ap 13, 7.

bowiem, że zwyczajna władza wypędzania demonów, jaka została przekazana Apostołom, była niewystarczająca przeciwko temu rodzajowi duchów piekielnych.

Prawdą jest również, że dusza w stanie zjednoczenia posiada wielką moc wstawiennictwa właśnie z powodu swojego zjednoczenia z Bogiem, gdyż prosi Go tylko o to, co jest zgodne z Jego wolą; całkowicie wypełnia słowa Apostoła: *Similiter autem et Spiritus adjuvat infirmitatem nostram; nam quid oremus, sicut oportet, nescimus; sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Qui autem scrutatur corda, scit quid desideret Spiritus, quia secundum Deum postulat pro sanctis.* „Podobnie także Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami. Ten zaś, który przenika serca, zna zamiar Ducha, [wie], że przyczynia się za świętymi zgodnie z wolą Bożą”⁶¹. Święty Jakub Mniejszy podawał przykład wspańskiego proroka Eliasza, który oczywiście osiągnął szczyty życia duchowego: *Elias homo erat similis nobis passibilis; et oratione oravit ut non plueret super terram, et non pluit annos tres et menses sex; et rursum oravit, et caelum dedit pluviam, et terra dedit fructum suum.* „Eliasz był człowiekiem podobnym do nas[, podatnym na cierpienie]⁶² i modlił się usilnie, by deszcz nie padał, i nie padał deszcz na ziemię przez trzy lata i sześć miesięcy. I znów błagał, i niebiosy spuściły deszcz, a ziemia wydała swój plon”⁶³. Przy innej okazji jedno słowo proroka sprawiło, że na winnych spadł ogień z nieba, a jego dotyk wskrzeszał umarłych.

Ta moc wstawiennicza niewątpliwie wynika również ze sposobu, w jaki działa, a który bardzo różni się od wszystkich rodzajów działania, jakie występują w poprzednich etapach. Wcześniej dusza prosząca nalegała gwałtownie i aż wychodziła z siebie, męcząc się w tej prośbie, która w pewien sposób odrywała ją od jej korzenia, podczas gdy teraz dusza prosi, pozostając na miejscu; ponieważ – skupiając się w sobie – to już nie siebie widzi, jak bywało dawniej, ale widzi Boski majestat; gdyż nie postrzega już siebie inaczej niż jako świątynię Boga. W Liturgii Godzin na przykład cała modlitwa Kościoła odbija się echem w tym sanktuarium już nie gwałtownie, na podobieństwo błyskawicy, która potem znika, ale w wielkim i spokojnym świetle, które pozostaje

⁶¹ Rz 8, 26-27.

⁶² Zgodnie z wersją autorki (przyp. tłum.).

⁶³ Jk 5, 17-18.

i którym dusza jest przepelniona, prawie tego nie zauważając, tak jak w porządku fizycznym spoglądamy na wszystkie rzeczy, nie myśląc za każdym razem, że jest jasno. To z pewnością ten brak opuszczenia ciała i gwałtowności czyni działania duszy nie tylko potężniejszymi, ale także bardziej aktywnymi i ciągłymi.

Czasem występuje rodzaj modlitwy jeszcze potężniejszej; jest tak, kiedy dusza działa bez pośrednictwa i z samego tytułu swojego zjednoczenia z Bogiem: jej słowa, nawet jej gesty, przybierają szczególny charakter. Dlatego na przykład słowo księcia Apostołów spowodowało śmierć Ananiasza i Safiry, a sam jego cień wystarczał, by uzdrawiać chorych. Tak samo chwalebny Patriarcha Benedykt uwolnił samym swoim spojrzeniem biednego wieśniaka niesłusznie zakutego w kajdany, o czym tak mówił święty Grzegorz: *Ecce est, Petre, quod dixi: quia hi qui omnipotenti Deo familiaris serviunt, aliquando mire facere etiam ex potestate possunt.* „Widzisz, Piotrze, że właśnie tak, jak mówiłem, ci, co służąc Bogu, wchodzą z Nim w bliską zażyłość, mogą niekiedy czynić cuda także po prostu daną sobie mocą”⁶⁴. Ten sam święty Doktor zauważa jednak, że władza ta, jak i zdolność poznania Boskich tajemnic, jest ograniczona; i podaje tego powód z podziwu godną delikatnością: *Omnes enim qui devote Dominum sequuntur, etiam devotione cum Deo sunt; et adhuc carnis corruptibilis gravati pondere, cum Deo non sunt. Occulta itaque Dei iudicia in quantum Deo conjuncti sunt, sciunt: in quantum disjuncti sunt, nesciunt.* „Wszyscy bowiem, którzy oddali się Panu i za Nim idą, przez to oddanie właśnie są rzeczywiście z Panem, lecz zarazem obciążeni brzemieniem niszczytelności ciała, jeszcze z Nim nie są. Znają więc tajemne wyroki Boże, bo są z Nim zjednoczeni; nie znają ich, bo są z dala”⁶⁵. Moglibyśmy bezustannie czerpać z tego życia kontemplatyka, które zostało opisane przez innego kontemplatyka. Zauważmy jeszcze, jak Bóg pomnaża działania zjednoczonych z Nim swoich sług, pozwalając, by działali z daleka: *Si igitur tam longe Habacuc potuit sub momento corporaliter ire et prandium deferre, quid mirum si Benedictus Pater obtinuit, quatenus iret per spiritum, et fratrum quiescentium spiritibus necessaria narraret: ut sicut ille ad cibum corporis corporaliter perrexit, ita iste ad institutionem spiritalis vitae spiritaliter pergeret?* „Jeśli więc Habakuk zdołał w jednej chwili zająć ciałem tak daleko i jeszcze posiłek zanieść,

⁶⁴ *Dialog.*, lib. II, cap. XXXI. Tłum. za wersją siostr sakramentek: <https://www.benedyktynki-sakramentki.org/mediateka/czytelnia/zywot-sw-benedykta/>.

⁶⁵ *Dialog.*, lib. II, cap. XVI.

cóż w tym dziwnego, że Ojciec Benedykt otrzymał łaskę udania się duchem do śpiących braci, których duchom udzielił koniecznych wskazówek? Podobnie jak tamten przebył drogę w ciele, by dostarczyć cielesnego pokarmu, tak ten przeniósł się duchem, by wytyczyć podstawy życia duchowego”⁶⁶. Bóg, dobrze wiedząc, że dusza ta żyła już tylko dla Jego chwały i służby bliźniemu, podwoił jej siły, jej zdolności i jej środki. Możemy sobie tylko wyobrażać, jak głębokie współczucie, jak żarliwa gorliwość i jak bezgraniczne oddanie przepełniają duszę tak zjednoczoną z Bogiem i w Nim przemienioną. Klemens Aleksandryjski chyba tego doświadczył, skoro tak opisuje gnostyka, czyli prawdziwego kontemplatyka:

⁶⁶ *Dialog.*, lib. II, cap. XXII.

Poddaje się tylko tym uczuciom, które służą utrzymaniu ciała przy życiu, a więc uczuciu głodu, pragnienia i tym podobnym... Umie w sposób świadomy zapanować nad namiętnościami, które mącą duszę, jak gniew i strach, a nawet nie dopuszcza do siebie wzruszeń uchodzących za dobre, jak odwaga, zazdrość, radość, pożądanie. Nie ulega w najmniejszym stopniu żadnej zmianie dzięki stałej postawie umysłu... Nie odczuwa braku czegokolwiek w zakresie duszy – gdyż ma wszystko – trwając poprzez miłość w zjednoczeniu z Tym, który jest przedmiotem jego ukochania. Miłość ta nie jest gwałtowna, jest zbliżeniem duszy do jej dobra, na co nie potrzebuje ani czasu, ani przestrzeni; dzięki miłości już jest tam, gdzie w przyszłości się znajdzie, i nie pragnie niczego, mając już w pewnym stopniu to, co godne jest dążenia.

Kontemplatyk nie czci Boga tylko w wyznaczonych miejscach i w określone dni świąteczne, ale przez całe swoje życie i w każdym miejscu... Oddanie modlitwie i rzeczom duchowym czyni go łagodnym, przyjaznym, cierpliwym... Czyta Pismo Święte... śpiewa hymny i psalmy... modli się nawet nocą... Jego modlitwa słowna nie polega na wielomówstwie. Modli się w każdym miejscu, ale w tajemnicy i w głębi swojej duszy, gdy spaceruje, rozmawia, gdy odpoczywa, czyta i gdy pracuje... Nieustannie wysławia Boga i zawsze oddaje Mu chwałę, jak Serafini u Izajasza... Na wyższy jeszcze stopień wynosi godność kontemplatyka

⁶⁷ *Stromat.*, lib. VI, cap. IX, oraz lib. VII, *passim* (częściowo na podst. tłum. J. Niemirskiej-Pliszczyńskiej; Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, Kobierce VI i VII, Instytut Wydawniczy Pax. Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1994 – przyp. tłum.).

(gnostyka) ten, kto podjął się kierować innymi i udzielać im, poprzez nauczanie, największej ze wszystkich dóbr, czyli Boga⁶⁷.

Podobna pełnia zjednoczenia z Bogiem była udziałem wszystkich Patriarchów, Apostołów oraz wszystkich tych, którzy poprzez swoją świętość wywarli szeroki wpływ na życie tu, na ziemi. Niemniej jednak pośród dusz, które dostępują tych wyżyn, proporcje darów są bardzo zróżnicowane. W tym szerokim świecie doskonałej miłości Bóg udziela Swoich darów każdemu, ale zgodnie ze Swoim upodobaniem, dusza zaś ze swojej strony może dzięki nim otrzymać szansę olbrzymiego wzrostu. To, co wydaje się szczytem i kresem, jest często tak naprawdę zaledwie nowym początkiem.

Nie da się dość podkreślić, jak dla dobra Kościoła i dla chwały Bożej konieczne jest, aby na ziemi było jak najwięcej dusz kontemplatywnych. Są ukrytym napędem i motorem dającym tu, na ziemi, impuls wszystkiemu, co przyczynia się do chwały Boga, do panowania Jego Syna, do doskonałego wypełnienia woli Bożej.

Próżno mnożyć uczynki, zmyślność, a nawet poświęcenia: wszystko będzie jałowe, jeśli Kościół walczący nie będzie miał świętych, którzy go wesprą. Uczynki Marty wszystkie były skierowane ku Panu Jezusowi, ale nie były wystarczające, ponieważ nie były jedynym niezbędnym dobrem. Święci w niebie także nie wystarczą, by ściągnąć Boże błogosławieństwa na ten padół łez; potrzeba takich, którzy będą szli drogą, jaką Mistrz wybrał dla odkupienia świata. Nawet Najświętsza Panna pragnęła przeżyć swojego Syna, żeby podtrzymywać Kościół, modląc się za niego; po co miałyby wybierać to długie piętnastoletnie męczeństwo, jeżeli nie dostrzegłaby w Bożym świetle, że wiązało się z nim dobro Oblubienicy jej Syna? Niektóre władze oraz niektóre płodne dary są więc nierozzerwalnie związane z obecnym życiem; wszak samo z siebie posiada ono tak mało uroku, że wcale nie było niesłuszne, by w ten sposób podniesiona została jego wartość.

W dniach ostatecznych, kiedy zło będzie tak wielkie, a zbawienie stawać się będzie coraz trudniejsze z powodu furii Antychrysta i jego współpracowników, święci w niebie będą liczniejsi niż za najlepszych dni chrześcijaństwa; a jednak tych kilka pozostałych wiernych dusz będzie się skarżyć: *Salvum me fac Domine, quoniam*

*defecit sanctus; quoniam diminutæ sunt veritates a filiis hominum*⁶⁸. ⁶⁸ Ps 11.

I odwrotnie, rozprzestrzenienie się świętości na ziemi jest rękojmią zbawienia pewniejszą od wszelkiej pomyślności.

Dlatego też zobowiązani jesteśmy do zachęcania, zapoczątkowywania w sobie i w innych dążenia do wzrastania w zjednoczeniu z Bogiem, inspirowani tymi słowami i uczuciami świętego Pawła: *Ei autem qui potens est omnia facere superabundanter quam petimus aut intelligimus, secundum virtutem quæ operatur in nobis: ipsi gloria in Ecclesia et in Christo Jesu, in omnes generationes sæculi sæculorum. Amen.* „Temu zaś, który mocą działającą w nas może uczynić nieskończenie więcej, niż prosimy czy rozumiemy, Jemu chwała w Kościele i w Chrystusie Jezusie po wszystkie pokolenia wieku wieków! Amen”⁶⁹. ■

⁶⁹ Ef 3, 20-21.

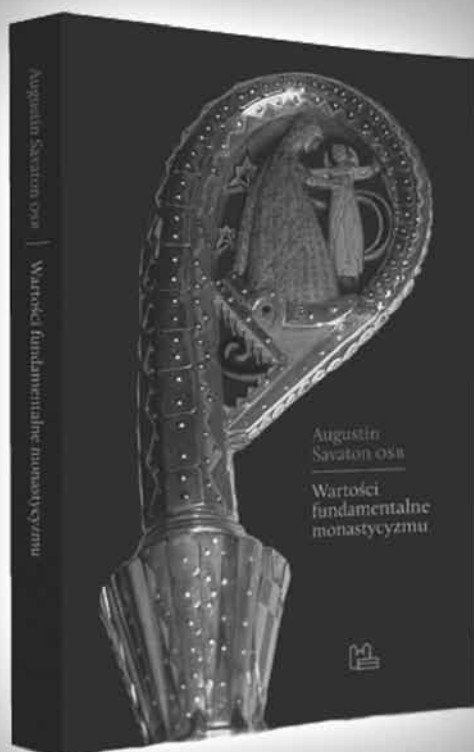
Tłum. Jan Kaznowski

biblioteka christianitas poleca

Wartości
fundamentalne
monastycyzmu

ideał
życia mniszego

Dom Augustin
Savatón OSB



tyniec.com.pl

Komunizm a kapitalizm w kontekście wielkiego głodu na Ukrainie

Rafał Sawicki

W związku z 85. rocznicą Wielkiego Głodu na Ukrainie powraca dyskusja nad istotą tego najbardziej traumatycznego doświadczenia w historii naszego wschodniego sąsiada. Dominująca w Polsce od przeszło ćwierćwiecza narracja kładzie nacisk na silny związek między ideologią marksistowską a praktyką komunistycznych dyktatur, w tym również mających sztuczne przyczyny klęsk głodu. Wynika to nie tylko ze zrozumiałego odreagowania po kilku dekadach cenzury, ale również ze specyficznego zbiegu okoliczności w postaci jednoczesnego upadku bloku wschodniego i tryumfu ideologii neoliberalnej w epoce Ronalda Reagana i Margaret Thatcher. Doprowadziło to do utrwalenia redukcjonistycznej interpretacji, według której u źródeł klęsk doświadczanych przez poddane komunistycznej władzy społeczeństwa stały wyłącznie doktryna marksizmu i specyficzne dla socjalizmu realnego systemowe rozwiązania. W celu zweryfikowania prawdziwości tych tez należy zbadać mechanizm, który doprowadził do katastrofalnej klęski głodu, a następnie udzielić odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu był on osobliwy dla komunizmu, a w jakim posiadał wspólny mianownik z ustrojem kapitalistycznym. Jedynie zastosowanie tego zabiegu pozwoli ocenić, czy rzeczywiście uwarunkowane systemowo klęski głodu były cechą dystynktywną realnego socjalizmu, czy może jednak przyczyn tragicznych wydarzeń należy szukać głębiej. Zanim jednak przejdziemy do badania tej kwestii, warto przypomnieć kontekst historyczny, w jakim zaszły omawiane wypadki.

Przegrana przez Sowiety wojna z Polską nie powstrzymała dążenia do kontynuowania ideologicznej i co za tym idzie, terytorialnej ekspansji. Pragnienie uniknięcia takich niepowodzeń w przyszłości zrodziło przemożną potrzebę wewnętrznej konso-

szkice

lidacji państwa sowieckiego, co wymagało w pierwszej kolejności stworzenia potencjału przemysłowego z prawdziwego zdarzenia. Co prawda w okresie późnego caratu doszło do znacznego postępu w tej dziedzinie, jednak osiągnięcia te zostały w dużym stopniu zaprzepaszczone przez rozpad imperium, który nastąpił wskutek przegranej wojny z państwami centralnymi i odzyskaniem niepodległości przez Polskę i państwa bałtyckie. Natomiast pozostałe pod kontrolą Sowietów okręgi przemysłowe, jak choćby Donbas, Piotrogród i Baku, znajdowały się blisko granic, co uważano za groźne z racji niewygasłych obaw przed ewentualną interwencją innych mocarstw. Pragnienie agresji i obawa przed interwencją inspirowały rozbudowę potencjału przemysłowego Sowietów w trybie ekspresowym.

Po ostatecznej rezygnacji z NEP-u na rzecz forsownej industrializacji, co miało miejsce na przełomie lat 20. i 30., Związek Sowiecki pilnie potrzebował dewiz, by zakupić maszyny do rosnących jak grzyby po deszczu fabryk. W tym celu należało przeprowadzić proces, który Adam Smith nazwał pierwotną akumulacją, a który jest warunkiem koniecznym dołączenia do grona krajów uprzemysłowionych, wśród których niekwestionowanym pionierem była Wielka Brytania. Ten wyspiarski kraj dokonał tego poprzez proces grodzień, który trwał od czasów Tudorów aż po świt epoki przemysłowej w czasach Jamesa Watta, a także bezwzględny wyzysk ludów kolonialnych, którego zwieńczeniem był tzw. handel trójkątny. Polegał on na wysyłce broni do Afryki, co sprzyjało pozyskiwaniu niewolników, wysyłanych następnie do Nowego Świata, gdzie pracowali na plantacjach bawełny, trzciny cukrowej i tytoniu. Te trzy strategiczne surowce stanowiły podstawę gwałtownego rozwoju przemysłu w metropolii. Śladem Brytyjczyków poszli Francuzi, Hiszpanie, Portugalczycy i Belgowie. Wyczyny tych ostatnich sugestywnie przedstawił Joseph Conrad w *Jądrze ciemności*.

Jak pogodzone pierwotną akumulację z założeniami socjalistycznego ustroju? Sam Karol Marks pisał otwarcie o dziejowej konieczności przejścia przez fazę kapitalistyczną, która dokona procesu pierwotnej akumulacji, porównywanego przezeń do grzechu pierworodnego. Wobec powyższego zalecał swoim zwolennikom, by cierpliwie poczekali, aż kapitalizm wykona brudną robotę stwo-

rzenia cywilizacji przemysłowej, przejście przez fazę imperializmu i załamanie się pod ciężarem wewnętrznych sprzeczności. Wówczas będzie można w gładki i sprawny sposób uspołecznić środki produkcji i ustanowić socjalizm. Z tego właśnie względu miał niewiele do powiedzenia o tym, jak niedorozwinięty kraj socjalistyczny mógłby dogonić przodujące mocarstwa kapitalistyczne. Karkołomne zadanie wypracowania teoretycznej podstawy dla wybrnięcia z tej nieprzewidzianej przez twórcę socjalizmu naukowego sytuacji wziął na swoje barki radziecki ekonomista Jewgienij Priobrażeński, wcześniej znany jako jeden z głównych orędowników ustanowienia tzw. komunizmu wojennego. Jego zdaniem niemożliwe było samorzutne wykonanie cywilizacyjnego skoku. Konieczne było przyjęcie przez państwo robotnicze roli kapitalisty, akumulującego owoce pracy ludu. Jak pisze Robert Conquest, Priobrażeński miał użyć wobec radzieckiej wsi złowrogiego określenia „kolonia wewnętrzna” jako substytutu zamorskich kolonii, dzięki którym kraje kapitalistyczne osiągnęły gospodarczą dojrzałość.

Nieprzypadkowo Priobrażeński wspominał właśnie o wsi jako trampolinie skoku w nowoczesność. Jedynym liczącym się towarem eksportowym zacofanej gospodarki radzieckiej było bowiem zboże. W założeniu radzieckiego ekonomisty środki na uprzemysłowienie pochodziłyby z różnicy pomiędzy urzędowymi, niskimi cenami skupu zbóż na rynku wewnętrznym a ustalonymi przez mechanizm rynkowy cenami płodów rolnych na rynkach zagranicznych. Owa zawłaszczona przez państwo wartość dodatkowa stałaby się źródłem dewiz, wykorzystywanych do sfinansowania procesu industrializacji. Priobrażeński był świadom głównej słabości tego rozwiązania, jakim był demotywujący efekt maksymalnych cen skupu. Dodatkowym problemem była niska wydajność radzieckiego rolnictwa, która wynikała z ustrojowego i technologicznego zacofania. Problemy te złożyły się na węzeł gordyjski, który Stalin postanowił rozerwać przemocą. Rok 1928 przyniósł fatalne wyniki skupu zboża, które skłoniły dyktatora do wysunięcia pomysłu kolektywizacji rolnictwa. Skupienie mas chłopskich w kołchozach miało w założeniu rozwiązać problem krnąbrnych kułaków, którzy woleli palić zboże, niż sprzedawać je państwu. Korzystnym z punktu widzenia reżimu skutkiem ubocznym tej transformacji była deportacja zbuntowanych

chłopów do łagrów, gdzie zajęli się budową nowych ośrodków przemysłowych z Magnitogorskiem na czele. Inni reagowali na kolektywizację dobrowolną migracją do miast, gdzie czekała na nich praca w przemyśle. Podobieństwo do niewolniczej gospodarki w zamorskich koloniach i wykorzenia angielskich chłopów w celu rzucenia ich do „szatańskich młynów” wczesnego kapitalizmu było uderzające.

Ów „wewnętrzny kolonializm” doskonale wpisywał się w szerzej zakrojony proces odejścia od marksistowskiej ortodoksji na rzecz wewnętrznej konsolidacji państwa sowieckiego w odziedziczonych po caracie ramach terytorialnych, z wyłączeniem ziem utraconych na rzecz odrodzonych państw Europy Środkowej i Wschodniej. W obliczu klęski spontanicznych zrywów komunistycznych w Europie Sowieci stanęli przed koniecznością rewizji koncepcji permanentnej rewolucji, którą konsekwentnie forsował Lew Trocki. Na czele jego adwersarzy stanął oczywiście Stalin. Choć jeszcze pod koniec życia Lenina przyznawał, że zwycięska rewolucja w jednym kraju nie zapewni przetrwania socjalizmu, to już po śmierci wodza rewolucji zaczął zmieniać poglądy, czego wyrazem było opublikowanie pod koniec 1924 roku artykułu pod tytułem *Socjalizm w jednym kraju*. W toku wewnątrzpartyjnych rozgrywek Trocki został ostatecznie pokonany i zmuszony do emigracji. Otworzyło to drogę do realizacji idei Stalina, która w międzyczasie rozwinęła się o postulowany przez lewicową opozycję program forsownej industrializacji. Budowa ustroju komunistycznego w jednym kraju wymagała zatem centralizacji władzy i przeprowadzenia raptownego skoku inwestycyjnego. W przeciwnym wypadku Związek Sowiecki byłby zbyt zacofany gospodarczo i zdecentralizowany politycznie, by mógł podjąć rywalizację z innymi mocarstwami. Warto zaznaczyć, że sam Stalin zdawał się mieć wcześniejsze inklinacje do działania w tym kierunku – jeszcze jako ludowy komisarz do spraw narodowości dał się poznać jako zwolennik kulturowej asymilacji ludów dawnego imperium carskiego i przeciwnik autonomii regionów. Pod jego wpływem Komintern przeobraził się z mózgu światowego ruchu rewolucyjnego w centralę radzieckiego wywiadu i bezpieki. Nie odrzucono całkowicie ambicji wywołania światowej rewolucji, od teraz miała ona zostać podporządkowana znanemu od czasów Rurykowiczów „defensywnemu ekspansjo-

nizmowi”. Stalinizm stał się syntezą marksistowsko-leninowskiej ideologii i carskiej tradycji imperialnej. Dla czerwonego imperializmu ideologia była wygodnym narzędziem realizacji odwiecznych celów geopolitycznych państwa rosyjskiego, wśród których czołowe miejsce zajmuje kontrola nad dostępem do ciepłych mórz, do których kluczem jest Ukraina.

Niestety wewnętrzna rewolucja w ustroju rolnym zbiegła się z kłopotami rodem z zagranicy. W październiku 1929 roku nastąpił krach na giełdzie w Nowym Jorku, czego następstwem był najcięższy z dotychczasowych kryzysów kapitalizmu. Jednym z jego przejawów była globalna nadpodaż produktów spożywczych, która doprowadziła do ruiny rolników w wielu krajach. Niskie ceny zboża na światowych rynkach zredukowały do minimum cenowe nożyce, na których opierały się kalkulacje radzieckich planistów. Realizacja planu industrializacji stała pod coraz większym znakiem zapytania. By zwiększyć wpływ z eksportu, konieczne stało się przeprowadzenie przymusowej rekwizycji. Największy ciężar dostarczenia kontyngentów zboża spadł na najbardziej żyzne regiony państwa, wśród których była słynąca ze swych czarnoziemów Ukraina. Aby sprawnie przeprowadzić ten proces, Stalin skierował do Kijowa swoich pełnomocników: Łazara Kaganowicza (Żyda) i Stanisława Kosiora (Polaka), których narodowość gwarantowała, że z Ukraińcami patyczkować się nie będą. I rzeczywiście, wywiązali się ze swojego zadania z konsekwencją godną belgijskich imperialistów w Kongu, którzy wieszali na szubienicach miejscowe dzieci, kiedy ich ojcowie nie dostarczyli zadeklarowanej ilości kauczuku. Zgodnie z założeniami Prieobrażeńskiego Ukraina stała się wewnętrzną kolonią państwa Rad, a Stalin uczynił z niej prawdziwe jądro ciemności.

Brutalne rekwizycje, których skutkiem był powszechny głód, a także terror wobec opornych chłopów, stały się codziennością tych ponurych czasów. Tysiące kułaków skończyło przed plutonami egzekucyjnymi, a setki tysięcy deportowano do łagrów. Wydaje się jednak, że popularna teza o Hołodomorze jako zaplanowanym ludobójstwie narodu ukraińskiego nie wytrzymała zderzenia z faktami. Stojące na bocznicach stacji kolejowych wagony z gnijącym zbożem były skutkiem fatalnej organizacji. Ludzie umierali masowo z niedożywienia również w Mołdawii, na

Uralu i Kubaniu, a także w Kazachstanie. W tym ostatnim kraju odsetek ofiar był wyższy niż na Ukrainie. Badający temat historycy Robert Davies i Stephen Wheatcroft twierdzą, że klęska głodu była skutkiem ubocznym forsownej industrializacji, a nie celem samym w sobie. Podobnego zdania jest Stephen Kotkin, wybitny sowietolog i autor najnowszej biografii Stalina. Wskazuje on na splot takich czynników jak brutalna rekwizycja w celu akumulacji kapitału, nadmierna wiara dyktatora w znaczenie mechanizacji rolnictwa przy jednoczesnym niedocenianiu przezeń ekonomicznych bodźców do zwiększania produkcji, a także paranoiczna psychika „czerwonego cara”, w wyniku której prerażeni urzędnicy bali się przekazywać mu prawdziwe informacje na temat skali dziającej się tragedii.

Ostatecznie Sowietom udało się przeprowadzić proces akumulacji w stopniu wystarczającym, aby z II wojny światowej wyjść jako zwycięzca. Kosztem straszliwych cierpień milionów obywateli Stalin zdołał zbudować mocarstwo, które przez kilkadziesiąt lat rozdawało karty w globalnej polityce. To był jednak szczyt możliwości tego obiektywnie niewydolnego systemu, który u zarania zimnej wojny utrzymał znaczną część swojego potencjału gospodarczego na potrzeby rywalizacji ze Stanami Zjednoczonymi, kosztem produkcji na potrzeby cywilne. Właśnie w tym miały swoje źródło legendarne braki najbardziej podstawowych produktów użytku codziennego z papierem toaletowym na czele. Nie może więc dziwić, że gmach socjalizmu implodował pod własnym ciężarem. Moskwa nie była już zdolna do dalszego utrzymywania swojej dominacji nad państwami bloku wschodniego. Upadek czerwonego imperium przyspieszyły jeszcze spadki cen na globalnym rynku ropy naftowej, co nastąpiło w 1986 roku. Kolejny raz wyszła na jaw ekonomiczna zależność Sowietów od świata zewnętrznego. Choć Związek Sowiecki był państwem komunistycznym, to funkcjonował w kapitalistycznym otoczeniu i musiał przyjąć w handlu zagranicznym kapitalistyczne reguły gry. Akumulacja kapitału jest aktem kapitalistycznym *par excellence*, a głód nader często jest jej skutkiem ubocznym, nawet jeśli niekoniecznie zamierzonym.

Szacuje się, że niedożywienie o systemowych źródłach zabija od kilku do kilkudziesięciu milionów ludzi rocznie. Głównymi

przyczynami są tutaj specyfika funkcjonowania globalnego rynku rolnego, susze spowodowane zmianami klimatu i spekulacje na rynkach kontraktów terminowych. Czynniki te dały o sobie znać szczególnie mocno w 2008 roku, kiedy to gwałtowny wzrost cen żywności wyprowadził na ulice mieszkańców kilkudziesięciu państw całego świata. Indyjski dziennikarz Palagummi Sainath podaje, że jego kraj eksportuje rocznie do Europy 60 milionów ton pszenicy na paszę dla krów, podczas gdy około stu milionów jego rodaków głoduje. Korporacje w rodzaju Cargilla czy Monsanto przejmują ziemię rolników w krajach Trzeciego Świata, czyniąc z nich najemnych parobków, uzależnionych od dostaw genetycznie modyfikowanych nasion i rakotwórczych pestycydów. Także historia Starego Kontynentu ma coś do powiedzenia w kwestii klęsk głodu, które przynajmniej po części miały sztuczną przyczynę. W latach 1845–1849 półtora miliona irlandzkich chłopów umarło z głodu podczas zarazy ziemniaczanej, gdyż brytyjscy posiadacze ziemscy kazali im płacić zbożem za dzierżawę gruntów. Ci, którzy okazali włościanom więcej współczucia, zadłużali się i bankutowali. Przez cały okres klęski głodu Irlandia eksportowała płody rolne, zaś węgowski rząd sprzeciwiał się nakładaniu zakazu eksportu, na co zdaniem historyka Jürgena Osterhammela znaczny wpływ miał dominujący w połowie XIX wieku klimat leseferyzmu. W przeciwieństwie do systemu komunistycznego, tutaj nie istniała żadna konkretna osoba, która podpisywała listy proskrypcyjne i rozkazy masowych rekwizycji. Zamiast tego zadziałała „niewidzialna ręka rynku”, będąca wypadkową decyzji tysięcy kupców, inwestorów, obszarników, brokerów, a nawet docelowych konsumentów z bogatych krajów. Dzięki złożonym łańcuchom zależności o globalnym zasięgu kapitalizm czerpie gigantyczne zyski ze zbrodniczych praktyk w Trzecim Świecie. W takich okolicznościach nie może dziwić, że odpowiedzialność ulega rozmyciu.

O takim rozmyciu trudno mówić w przypadku wielu niegodziwości popełnianych przez komunistów. W burzliwej historii Związku Sowieckiego bez większego trudu można wskazać zbrodnie, których inspiracją była ideologia komunistyczna. Wczesny Marks dopuszczał bowiem zniesienie przemocą starych stosunków produkcji i ustanowienie dyktatury proletariatu. W tym kontekście

z całą pewnością zbrodnią komunistyczną było zabójstwo carskiej rodziny i eksterminacja rosyjskiej arystokracji. O zbrodni komunistycznej można też mówić w przypadku Katynia, w którym ginęli przedstawiciele polskiej inteligencji i wyższych warstw, co miało ułatwić sowietyzację Kresów. Na karby komunizmu można rzucić też masowe prześladowania kościołów chrześcijańskich i grup opozycyjnych wobec władzy ludowej. Wszystko to budzi pokusę sztywnego powiązania z ideologią marksistowską wszelkich cierpień, jakie spadły na ludzi podlegających jej hegemonii. Takie ujęcie nie wytrzymuje jednak zderzenia z przedstawionymi powyżej podobieństwami pomiędzy komunizmem i kapitalizmem w zakresie metod i celów. Skąd się biorą te podobieństwa? Dlaczego tak odmienne na poziomie ideologii i dyskursu systemy skrywają pod wierzchnią warstwą tak podobne mechanizmy, prowadzące w pewnych okolicznościach do podobnych skutków?

Wynika to przede wszystkim z ich pokrewieństwa. Choć komunizm zrodził się jako gwałtowna reakcja na patologie kapitalizmu, wyrósł on jednak z tego samego pnia filozofii oświeceniowej, która głosiła chełpliwą wiarę w zdolność ludzkiego rozumu do zrozumienia i przeobrażenia świata. Przyjmując materialistyczny pogląd na świat, komunizm i kapitalizm upatrywały w gospodarczym rozwoju sposobu na osiągnięcie społecznej harmonii. Stąd już tylko krok do utopijnej obietnicy powszechnej szczęśliwości, która nastąpi po okresie skrajnych wyrzeczeń. Oba przyjmują produktywistyczny i ekstraktywistyczny stosunek do środowiska naturalnego, co na dłuższą metę prowadzi do coraz częstszych klęsk żywiołowych. Pomimo utrzymywania przeciwstawnych poglądów na własność oba systemy pojmowały ją w sposób, który wykluczał wynikającą z praw natury powinność kierowania się dobrem społecznym przy dysponowaniu owocami ludzkiej pracy, co poskutkowało powszechną alienacją. Opierały się na zasadzie *ius utendi et abutendi*, zakładającej nieograniczone prawo do używania – i zużywania – dóbr i zasobów naturalnych. Nie może więc dziwić sytuacja, kiedy kupiec podczas klęski głodu spekuluje zgromadzonym zbożem, a radziecki czekista wysyła do łagru chłopca, który ośmielił się ukraść z kołchozu kilka ziemniaków. Nic bardziej nie przeczy jednej z zasad teologii moralnej autorstwa świętego Tomasza z Akwinu, głoszącej *in extrema necessitate omnia*

sunt communia („w ostateczności wszystko jest wspólne”). Dla komunisty człowiek jest tylko trybikiem w maszynie społecznego postępu, zaś liberał postrzega go jako zatomizowaną jednostkę, która sama powinna zadbać o swój los. Dla ofiary ekonomicznej przemocy nie ma jednak znaczenia, czy jej oprawca nosi czerwony sztandar partii, czy czerwone szelki maklera z Wall Street. ■

Nieszpory Maryjne Monteverdiego jako zagadka liturgiczna

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

V*espro della Beata Vergine* Claudia Monteverdiego (1567–1643) wydane w 1610 roku to utwór, który jest kamieniem milowym w historii muzyki, a którego omówienie musi być z konieczności wielowątkowe, ogniskują się w nim, niczym w soczewce, rozmaite zjawiska i problemy. Począwszy od użytej tu techniki kompozytorskiej, przez problematykę poprawności uzusu liturgicznego, zagadkowe przeznaczenie całego cyklu, zaprzęgnięcie świeckiego języka muzycznego w służbę sztuki kościelnej i zapoczątkowanie całego procesu zeświecczenia muzyki kościelnej, aż wreszcie do przemian pobożnościowych i kulturowych nowożytności, których cykl ten jest świadectwem.

Zacznijmy od tego, że ów cykl został wydany w jednym zbiorze z ultrakonserwatywnym i zachowawczym, jak na tamte czasy, utworem *Missa In illo tempore*. Msza ta jest wzorcowym przykładem techniki *missa parodia*, czyli komponowania na podstawie motywów wziętych z różnych głosów innego utworu polifonicznego i przetwarzania ich kontrapunktycznie. W tym przypadku wzorcem, z którego Monteverdi zaczerpnął materiał muzyczny, był motet Nicolasa Gomberta *In illo tempore*, napisany do słów sekwencji z formularza mszy wspólnej o Najświętszej Maryi Pannie (*Commune Festorum Beatae Mariae Virginis*).

W samym zatem zbiorze mamy do czynienia z ogromnym kontrastem: *Vespro* to utwór awangardowy, łamiący wszelkie dotychczasowe konwencje muzyki sakralnej, *Missa In illo tempore* zaś to żywy pomnik dawnej, wielkiej polifonii sakralnej. Ciężko dociec, czy dla samego Monteverdiego był to już umarły język muzyczny, a zatem czy jest to jedynie stylizacja, taka, jaką uprawiał np. XX-wieczny kompozytor Maurice Ravel, tworząc swój *Le tombeau de Couperin*, czy też Monteverdi skomponował ją jako przeciwagę

dla awangardowych *Nieszporów*, w pewnym sensie jako daninę dla Kościoła, dzieło stworzone zgodnie z obowiązującymi zasadami, pojmując je jako właśnie całkiem żywy jeszcze i aktualny sposób komponowania.

Faktem jest, że w swoich dziełach teoretycznych Monteverdi stawia na równi oba style kompozytorskie: *prima prattica* – czyli styl polifonii palestrinowskiej, oraz *seconda prattica*, czyli styl monodii akompaniowanej. Umieszczenie tych dwóch skrajnie różnych utworów w jednym zbiorze jest dobitnym dowodem na to, że dla Monteverdiego oba style wzajemnie się równoważą.

Inną sprawą jest to, że Monteverdi komponując tę mszę, wcale nie sięga do warsztatu kompozytorskiego Palestriny, który to styl jest przecież zalecany przez Sobór Trydencki. Ta msza jest raczej nawiązaniem do stylu Gomberta – ucznia Josquina, a więc jest dziełem przeimitowanym, całkowicie w stylu renesansowej *musica speculativa*.

Ewa Obniska, specjalistka w dziedzinie twórczości Monteverdiego, bardzo trafnie porównuje dwa style muzyczne funkcjonujące w jego czasach do dwóch rodzajów aktywności artystycznej: technika kontrapunktyczna to w pewnym sensie matematyka, komponowanie muzyki w czasach renesansu polegało na czymś zbliżonym do rozwiązywania zadań matematycznych. Monodia akompaniowana zaś to technika polegająca na podkreśleniu i interpretowaniu słowa, można ją zatem porównać do poezji.

Trzeba przyznać, że Monteverdi okazał się godnym następcą dawnych mistrzów kontrapunktu, jednak nie ze względu na tę mszę jest przecież znany i podziwiany.

Vespro to cykl składający się, w typowy dla baroku sposób, z wzajemnie ze sobą kontrastujących, naprzemiennie ułożonych utworów na chór, solistów i orkiestrę – pełnych blasku i splendoru, napisanych w stylu szkoły weneckiej, oraz intymnych solowych *concerti* z towarzyszeniem *basso continuo*.

Psalmów mamy w *Vespro* pięć: *Dixit Dominus*, *Laudate pueri*, *Laetatus sum*, *Nisi Dominus* oraz *Lauda Jerusalem*. *Concerti* znajdują się w miejscu antyfon i są to kolejno: *Nigra sum* – solowa aria (motet) tenorowa, *Pulchra es* – motet na dwa soprany, *Duo*

seraphim – motet na trzy tenory, oraz *Audi caelum* – motet na dwa tenory i sześcio głosowy chór.

Ponadto mamy w *Vespro* jeszcze utwór *Sonata sopra Sancta Maria*, hymn *Ave maris stella* i dwa *Magnificaty* na I i II Nieszpory.

Im głębiej analizujemy strukturę cyklu *Vespro*, tym bardziej zagadkowa się ona staje. Na pierwszy rzut oka jest to bowiem struktura formularza *Commune Festorum*, czyli oficjum wspólnego o Najświętszej Maryi Pannie, zgadzają się tutaj wszystkie psalmy i hymn. Jeśli jednak *concerti* potraktować jako zamienniki antyfon, to nie zgadzają się one z formularzem. Jeśli zaś przeanalizować formularze na różne święta maryjne, to tego zestawu, który zaproponował Monteverdi, nigdzie nie znajdziemy.

Następnym poziomem skomplikowania struktury liturgicznej *Vespro* jest to, że Monteverdi dokonał pewnych istotnych zmian w samych tekstach *concerti*-antyfon: w *Nigra sum* skompilował tekst gregoriańskiej antyfony *Nigra sum* z inną antyfoną *Iam hiems transiit*. Tekst *Pulchra es* jest, owszem, zaczerpnięty z księgi Pieśń nad pieśniami, ale w tej postaci w ogóle nie występuje w oficjum rzymskim. *Duo seraphim* to responsorium z uroczystości Trójcy Przenajświętszej, zaś *Audi caelum* to utwór oparty na tekście paraliturgicznym.

Widzimy zatem, że *concerti* w pewnym sensie markują tylko tradycyjny układ antyfon w liturgii nieszpornej. W związku z tym zagadkowym układem muzycy i muzykolodzy w bardzo różny sposób traktują ten cykl, w bardzo różny sposób był on też nagrywany. Istnieje całe mnóstwo nagrań, w których oprócz *concerti*-antyfon dodaje się także gregoriańskie antyfony, w rozmaitych zresztą zestawieniach, nie tylko z formularza *Commune Festorum*, ale też i na różne święta maryjne. Uznaje się w nich zatem, że *concerti* z punktu widzenia liturgicznego nie wystarczą. Istnieją również nagrania, w których nie wykonuje się ich wcale, a nagrywa wyłącznie zestaw psalmów wraz z gregoriańskimi antyfonami, hymn i Magnificat. Według takiej logiki rezygnuje się z nich, bo wydają się liturgicznie zbędne. Proszę zauważyć, że i jeden, i drugi sposób traktowania *Vespro* ma miejsce podczas wykonywania tego utworu poza liturgią.

Tytuł, który sam Monteverdi nadał swojemu zbiorowi, niestety wiele nie wyjaśnia, jakie były intencje autora: „Msza siedmiogło-

sowa ku czci Najświętszej Dziewicy dla chórów kościelnych i Nieszpory wielogłosowe śpiewane z pewnymi sakralnymi utworami muzycznymi dla kaplic i komnat książęcych stosowne”.

Z tytułu zatem dowiadujemy się przede wszystkim, że jeśli już *Nieszpory* były wykonywane, to na dworze książęcym, przeznaczone do prywatnej pobożności rodziny książęcej, w ich prywatnych kaplicach i komnatach (Monteverdi w czasie, gdy tworzył *Vespro*, służył na dworze księcia Gonzagi), a nie dla kultu publicznie dostępnego.

Jednym z możliwych wyjaśnień zagadki *Vespro* jest to, że z tytułu nie wynika konieczność traktowania *Nieszporów* jako integralnej całości. Utwory są co prawda ułożone w takiej kolejności, by zamarkować układ tradycyjnych Nieszporów, jednak samo użycie określenia „pewne sakralne utwory” sugeruje możliwość elastycznego podejścia do wykonywania *Vespro*.

Z drugiej strony Ewa Obniska podaje mocny argument za tym, że jednak Monteverdi mógł zaplanować swój cykl jako integralną całość, otóż w jego czasach normą było wykonywanie zamiast *propriów*, czyli części zmiennych (w oficjum brewiarzowym *propriami* były m.in. antyfony), innych utworów, czasem czysto instrumentalnych, np. organowych. W dalszym rozwoju muzyki wykształciła się nawet specjalna forma zwana *sonata da chiesa*, przeznaczona do wykonywania w kościele podczas liturgii, czy to mszalnej, czy brewiarzowej, jako zamiennik *propriów*. Taka praktyka była obwarowana jedynie nakazem, aby tekst właściwej antyfony był za to przynajmniej wyrecytowany. A zatem *Vespro* mogło być takim zestawem psalmów z „pewnymi utworami sakralnymi” zamiast antyfon właściwych. W ramach tego spojrzenia na *Vespro* najwłaściwszym sposobem jego wykonywania byłoby wykonanie traktujące je jako integralną całość, bez dodawania ani pomijania czegokolwiek, gdyż taka była wówczas dopuszczalna praktyka.

Z kolei kontrargumentem przeciwko zaplanowaniu przez Monteverdiego *Vespro* jako integralnej całości może być fakt, że w baroku powstawały również całe zbiory pojedynczych elementów oficjum brewiarzowego, psalmów, hymnów i Magnificatów, które mogły być wykorzystywane w liturgii na zasadzie dopasowania do dowolnego święta, czy to pojedynczo, czy po kilka

naraz, w zależności od potrzeb i od obowiązującego formularza. A więc *Vespro* mogło być też takim zbiorem elementów oficjum maryjnego na różne święta. Gdy przyjmiemy taki punkt widzenia, wówczas współczesne wykonywanie *Vespro* jako integralnego cyklu i dopatrywanie się w nim wewnętrznej dramaturgii jest nadinterpretacją.

Niejednoznaczny układ *Vespro* może być zatem odczytywany na co najmniej dwa sposoby: jako jeden z takich zestawów do dowolnego wykorzystywania na różne święta maryjne lub, za czym bardzo emocjonalnie opowiada się Ewa Obniska, jako zaplanowana drobiazgowo pod względem wewnętrznego układu dramaturgii i teatralności całość.

Z kwestią integralności cyklu *Vespro* oraz jego dziwnej struktury wiąże się też koncepcja, iż była to muzyka sakralna celowo zaplanowana przez autora jako nienadająca się do użytku liturgicznego – stylizacja liturgiczna. Argument historyczny mówiący o tym, że istniała praktyka dowolnego zastępowania *propriów* w oficjum, unieważnia współczesne rozważania na temat tego, czy w czasach Monteverdiego mogły być praktykowane „koncerty muzyki sakralnej” takie, jakie mają dzisiaj miejsce, a więc muzyki wyjętej z liturgii i wykonywanej poza nią, na co dowodem miałyby być właśnie *Nieszpory Maryjne* Monteverdiego. Jest to oczywiście rozumowanie anachroniczne: zjawisko i mentalność współczesną przenosi się i nakłada na tamte czasy. Natomiast udokumentowana praktyka zamiany antyfon na inne utwory, przy jednoczesnym recytowaniu tekstu właściwej antyfony, dowodzi, że jednak pilnowano tego, by nie wykonywać muzyki liturgicznej poza liturgią. *Vespro* nie mogło być specjalnie zaplanowane przez Monteverdiego jako nienadające się do użytku liturgicznego, a jedynie do koncertów przeznaczonych dla książęcego dworu poza liturgią, w ramach jakiejś „estetycznej uczyty muzycznej”. Krótko mówiąc, koncert muzyki liturgicznej poza liturgią byłby wtedy nie do pomyślenia.

Zupełnie inną natomiast kwestią jest to, czy w dzisiejszej sytuacji *Vespro* mogłoby posłużyć do prawdziwego nabożeństwa nieszpornego, a więc do użytku w liturgii, skoro obowiązują nas już całkiem inne przepisy liturgiczne niż te, które obowiązywały w czasach baroku (mam tu na myśli oczywiście liturgię przedso-borową). Czy zatem *Vespro* to tylko jeden z szacownych zabyt-

ków muzyki kościelnej, perła i klejnot, pomnik dawnej chwały Kościoła, ale niemożliwy do używania zgodnie z liturgicznym przeznaczeniem?

Badając dzisiaj strukturę liturgiczną *Vespro*, człowiek współczesny ma więc do czynienia z nie lada układanką. To oczywiście uwaga na marginesie całej problematyki związanej z *Nieszporami Maryjnymi* Monteverdiego.

Natomiast centralnym zagadnieniem, które powinno być rozpatrywane na przykładzie *Vespro*, jest wprowadzenie do muzyki kościelnej, jak się okazuje, już na stałe, świeckiego języka muzycznego. Tym językiem była technika monodii akompaniowanej, wyrosła na gruncie poezji świeckiej. Jej źródłem z jednej strony jest przebogata włoska twórczość madrygałowa XVI wieku, która badała możliwości stworzenia języka muzycznego zdolnego oddać wszelkie ludzkie afekty. Sam Monteverdi miał na tym polu największe sukcesy, był twórcą ośmiu ksiąg madrygałów oraz dzieł teoretycznych, w których zawarł m.in. cały system muzycznych figur retorycznych oddających poszczególne afekty.

Drugim źródłem monodii akompaniowanej było środowisko Cameraty florenckiej – stowarzyszenia różnego rodzaju artystów, którzy za cel postawili sobie wskrzeszenie tragedii greckiej jako syntezy sztuk. Ponieważ tragedię grecką wyobrażali sobie oni w ten sposób, że cała była śpiewana (bardzo dosłownie potraktowano starożytne określenie „śpiew poety”), stworzyli formę opery. W formie tej początkowo nie używano orkiestry, a jedynie dyskretne towarzyszenie śpiewakowi przez *basso continuo*.

Monteverdi jednak nadał swojej monodii akompaniowanej postać zamkniętych całości – arii, w przeciwieństwie do florentczyków, którzy używali formy otwartego i nużącego recytatywu, formy właściwie półśpiewanej.

Concerti z *Vespro* są właśnie takim motetami-ariami, żywcem wziętymi z opery. Są one niezwykle intymne i poetyckie, jednak dokonuje się w nich całkowita zmiana podejścia do muzyki liturgicznej. Liturgia jest przecież publicznym kultem Kościoła, zatem nie powinna mieć w niej miejsca taka subiektywizacja. Ewa Obniska, zresztą wielbicielka tego nurtu w muzyce kościelnej, bardzo trafnie zauważa, że w *Vespro* dokonuje się również pewne przewartościowanie liturgii. Liturgia staje się tutaj formą

nowożytnej pobożności, jeśli przez nowożytność rozumiemy tu zindywidualizowanie i nasycenie subiektywnymi odczuciami i emocjami.

Jej zdaniem nawet da się wskazać w *Vespro*, co jest prawdziwą modlitwą, a co tylko jej stylizacją: stylizacją są monumentalne psalmy i Magnificaty, za to prawdziwą, żarliwą modlitwą – intymne *concerti*. Ta opinia wydaje mi się bardzo charakterystyczna dla współczesnej mentalności i pojmowania liturgii.

Wracając do Monteverdiego, to jako usprawiedliwienie tego kierunku, który obrał w *Vespro*, możemy podać, po pierwsze, że było ono przeznaczone do prywatnej pobożności realizowanej w prywatnych komnatach książęcych, po drugie zaś, że intymne i emocjonalne *concerti* równoważone są przez uroczyste psalmy skomponowane w uznanej dotychczas w Kościele praktyce stylu weneckiego.

Z drugiej strony pamiętajmy, że od tej pory nikt już nie umiał zatrzymać dalszego powszechnego rozwoju muzyki kościelnej w tym kierunku. Tak zatem możemy wytłumaczyć, jak doszło do powstania wielu następnych arcydzieł barokowej muzyki kościelnej, które akcentowały indywidualizm i subiektywizm przeżyć religijnych. Ten stan rzeczy próbowali dopiero odwrócić Papieże XX wieku: Pius X i Pius XII, zakazując m.in. śpiewu solowego, a nakazując powrót do śpiewu chóralnego.

Jednak tym, co w *Vespro* miało chyba najbardziej długofalowy wpływ na dalsze dzieje muzyki kościelnej, było wprowadzenie języka muzyki świeckiej do liturgii. *Vespro* rozpoczyna główny proces mający miejsce w kościelnej muzyce baroku, czyli to, co określa się hasłem synteza sacrum i profanum. Była to droga w jedną stronę, to, co miało być jedynie eksperymentem, nie skończyło się i nigdy już nie było powrotu do sytuacji wyjściowej. Właściwa muzyka kościelna, czyli chorał gregoriański oraz polifonia chóralna, była coraz bardziej marginalizowana, późniejsze próby powrotu kompozytorów do języka polifonii palestrinowskiej, zalecanej przez Kościół, kończyły się niepowodzeniem. Odtąd właściwie nie da się odróżnić muzyki świeckiej od muzyki kościelnej, oba rodzaje posługują się takimi samymi technikami kompozytorskimi, środkami wyrazu i językiem muzycznym. Kościół utracił, jak na razie bezpowrotnie, swój własny, wypra-

cowany przez wieki język muzyczny. Tak oto zakończył się romans ze światem w sztuce cywilizacji zachodniej.

Cykl *Vespro della Beata Vergine* Claudia Monteverdiego wydany został w roku 1610, czyli zaledwie szesnaście lat po śmierci Palestriny. Jest on świadectwem przyspieszenia rozwoju muzyki. To, co prezentuje Monteverdi, to zupełnie inny sposób podejścia do muzyki liturgicznej. W zaskakujący sposób wykorzystuje on zarówno świeckie środki wyrazu, jak i melodie chorałowe.

Przypatrzmy się np. samemu inwatorium: *Deus in adiutorium meum intende*. Incipit, czysto chorałowy, zaśpiewany jest tylko przez kantora. Natomiast dalej mamy eksplozję dźwięków, feerię barw. Jeśli zaś wsłuchamy się dokładniej, da się zauważyć trzy poziomy opracowania tego inwatorium: po pierwsze, jest to skandowanie doksologii na jednym dźwięku, w pionach akordowych tworzących *falso bordone* – był to popularny we Włoszech XVI-wieczny styl.

Po drugie, podkład do tego skandowanego inwatorium stanowi utwór całkowicie świecki – toccata w weneckim stylu, grana przez smyczki, puzony i cornety, wzięta żywcem z *Orfeusza*, opery Monteverdiego. Ta sama toccata, mylnie brana za uwerturę, była fanfara na cześć księcia Gonzagi, u którego Monteverdi był podówczas na służbie.

Gdyby jednak zastanowić się głębiej, można dojść do wniosku, że inwatorium nawiązuje jednak tym utrzymaniem melodii na jednym dźwięku do chorałowej melorecytacji. Jednocześnie ta quasi-chorałowa monotonia skonfrontowana jest z końcowym Alleluja, które skomponowane zostało w metrum 2/3 i w niemal tanecznej rytmice. *Vespro* pełne jest takich kontrastów.

Psalm *Dixit Dominus* Monteverdi potraktował już w typowo barokowy sposób, to znaczy każdy werset opracował inną techniką. Utwór rozpoczyna się oczywiście chorałowym incipitem, który później rozwijany jest na sposób przeimitowany, czyli w stylu Josquina. Dalej mamy na zmianę fragmenty skandowanego *falso bordone*, monumentalnego wenenckiego polichóralizmu z efektem echa, fragmenty solowego *concertato* przeciwstawionego *tutti* i instrumentalne ritornelle, momentami mocno przypominające te z *Orfeusza*.

Po tak monumentalnej kompozycji, jaką jest *Dixit Dominus*, niemal szokująco kontrastująca okazuje się pierwsza z antyfon-

-concerti – *Nigra sum*. Jest to solowy, tenorowy motet oparty na skompilowanych tekstach dwóch antyfon chorałowych zaczerpniętych z księgi Pieśń nad pieśniami. Monteverdi opracował ten tekst na sposób wykorzystywany przez niego do tej pory w erotycznych madrygałach. Ktoś nieobeznany z przeznaczeniem tego utworu może być przekonany, że jest to np. miłosna aria operowa, pełna żaru i uniesień. Jest to utwór minimalistyczny w porównaniu z poprzedzającym go psalmem, solowy, z towarzyszeniem zaledwie *basso continuo*, wydaje się odpowiedniejszy do prywatnych komnat niż do kościoła.

Moim najukochańszym utworem z *Vespro* jest psalm *Laetatus sum*, w którym Monteverdi zastosował całkowicie świecki środek wyrazu, jakim jest ostinato w partii instrumentalnej. Ostinato to pewna stała figura rytmiczna, często również melodyczna. Technika ostinatowa najpierw była praktykowana w różnego rodzaju tańcach (pierwotnie np. *passacaglia* i *chaccona*, wykorzystujące technikę ostinatową, to były tańce, ale zostały zaadaptowane do muzyki sakralnej, również organowej). To wykorzystanie ostinata niestety zupełnie odbiera charakter sakralny psalmowi, bo mimo iż jest to utwór genialny, to nie sposób się przy nim powstrzymać od przebierania nogami. Wszak jest to psalm pielgrzymi: *Uradowałem się, gdy mi powiedziano: «Pójdziemy do domu Pańskiego!»*. Muzyka świetnie odmalowuje tu trud wędrownicy, to także bardzo barokowy chwyt.

Ponadto to utwór pokawałkowany, po barokowemu, na części, każda w innej technice; jednak to, co stało się spoiwem całości, to wyłaniająca się uporczywie spośród koncertujących fragmentów monotonna melorecytacja chorałowego *cantus firmus*. Chorałowa psalmodia pojawia się niemal na każdym kroku, choćby w tle. Najlepsze jest zatem takie wykonanie, które nie idzie za minimalistycznymi prądami w wykonawstwie muzyki dawnej i powierza pojawiającą się w różnych głosach partię chorałową chórowi, a nie solistom.

Nie sposób pominąć chyba najstojniejszego utworu z *Vespro* – responsorium *Duo seraphim*, które liturgicznie przypisane jest do uroczystości Trójcy Przenajświętszej. Jego tekst zaczerpnięty jest z Księgi Izajasza (Iz 6, 3: *I wołali jeden do drugiego: Święty, Święty, Święty Pan Bóg Zastępów. Pełna jest ziemia chwały Jego*)

oraz z Pierwszego Listu św. Jana Apostoła (1 J 5, 7, tłumaczenie Wulgaty w Biblii Wujka brzmi: *Albowiem trzech są, co świadectwo dają na niebie: Ojciec, Słowo i Duch Święty, i ci trzech są jedno*). Monteverdi zastosował tutaj czyste malarstwo dźwiękowe, opisał muzyką wyobrażenie serafinów, którzy „wołają do siebie”. Duet ten bogato jest zdobiony gorgiami, typowymi dla włoskiego wczesnego baroku, świetnie imitującymi wyobrażenia aniołów z różnego rodzaju przedstawień malarskich, sugerującymi trzepotanie skrzydeł. Również w tekście opisującym Trójcę Świętą mamy do czynienia z próbą oddania dźwiękami natury Bożej, na słowach *Tres sunt* słyszymy trzech tenorów w trójdzwięku, na słowach *unum sunt* – słyszymy unison.

Takie potraktowanie materiału muzycznego porównać można do realizmu w barokowych przedstawieniach nieba w malarstwie. Od czasu Monteverdiego muzyka sakralna nie była już nigdy tym samym co przedtem, czyli spekulatywnym ukazaniem porządku i harmonii sfer, odczytywanej za pomocą rozumu ludzkiego w stworzeniu i w duszy ludzkiej. Muzyka sakralna stała się odtąd próbą odmalowania tajemnic wiary za pomocą świeckich muzycznych środków wyrazu.

Sonata sopra Sancta Maria to chyba najdziwniejszy utwór w całym cyklu *Vespro*. Bazuje na kontraście pomiędzy wyjątkowo rozbudowaną melodycznie partią instrumentalną – wykorzystującą szalone, szybkie przebiegi, taneczne rytmy, zmienne metrum, ciągłe zmiany obsady, dialogujące ze sobą w różnych konfiguracjach smyczki, puzony i cornety (stały skład wenecki) – z wyjątkowo ascetyczną partią wokalną, która opiera się wyłącznie na krótkim litanijnym wezwaniu: *Sancta Maria, ora pro nobis*.

To wezwanie, powtórzone w całym utworze jedenaście razy, jest za każdym razem odrobinę inaczej potraktowane rytmicznie, czasem skandowane, czasem rozciągnięte w czasie, niekiedy w synkopach, zawsze z akcentem położonym na inne słowo czy sylabę. Można powiedzieć, że Monteverdi bawi się tutaj formą chorałową. Jeśliby przyjąć za Ewę Obniską, że dokonuje on w *Vespro* stylizacji modlitwy, to skłaniałabym się do tego, by wskazać ten właśnie utwór jako instrumentalne potraktowanie chorału i stworzenie stylizacji.

Magnificat I jest kolejnym utworem pokawałkowanym na poszczególne wersety, każdy opracowany w odmiennej technice: odcinki solowe koncertujące, duety, tercety, odcinki polichóralne w technice weneckiej, odcinki instrumentalne – canzony.

Monteverdi wypracowuje tu model barokowego wykorzystania melodii chorałowej w formie wokально-instrumentalnej. To chorał jest tu spoiwem materiału muzycznego, raz pojawia się jako śpiew solowy – element pierwszoplanowy, na którego tle rozgrywają się wariacje instrumentalne, a czasem jest potraktowany jako tło dla duetu czy tercetu solistów.

Ten sposób opracowania i wtapienia melodii chorałowych, czy może raczej „nanizywania” na prostą linię chorałową całej konstrukcji utworu, pozostał wzorcem dla wielu pokoleń następnych kompozytorów baroku. Nie inaczej postępował sam Bach z chorałem protestanckim w swoich kantatach, choć oczywiście struktura melodii chorału protestanckiego narzucała inne środki harmoniczne. Warto jednak pamiętać, że to nie kto inny, tylko Monteverdi jako pierwszy przetał ścieżki i ukształtował ten model użycia chorału. Barok operuje zawsze kontrastem, ten kontrast ascetycznego chorału i bogactwa arsenału muzyki twórców czasu baroku trafnie podkreśla współistnienie z jednej strony tego, co czasowe i zmienne, z tym, co wieczne i niezmiennie.

Warto też zwrócić uwagę na ostatnią doksologię, to reminiscencja responsorium *Duo seraphim* – dwa tenory śpiewają w duecie, w technice echa, na tle rozciągniętej w czasie melodeklamacji chorałowej. Na *sicut erat* znowu rozbrzmiewa z całą mocą polichóralne *tutti*.

Na koniec podzielę się refleksją dotyczącą legendarnego wykonania *Vespro*, dokonanego w 1990 roku przez The English Baroque Soloists pod dyrekcją Johna Eliota Gardinera w bazylice św. Marka w Wenecji (w której Monteverdi był później *maestro di capella*). Abstrahując od tego, że nadal uważam to wykonanie za najlepsze w historii fonografii, niestety potraktowano w nim to arcydzieło aliturgicznie lub gorzej nawet, jako rodzaj świeckiej liturgii. Jest to widowisko-koncert, w którym śpiewacy wchodzą w rolę kapłanów, występują, stojąc na ambonach lub nawet imitując samotnych kapłanów przed bocznymi ołtarzami, przyjmując liturgiczne pozy. Zapewne miało to w zamyśle artystów nadać

bardziej mistyczny charakter całemu wydarzeniu, przekształca jednak koncert w performans. Wykonanie to zatem przyczynia się do rozwoju czarnej legendy *Vespro* jako pierwszego w historii performansu muzyczno-liturgicznego. ■



Tradycyjnie oferujemy:

- + Ikony, obrazy i figury
- + Krzyże i ryngrafy
- + Nakrycia głowy: mantylki, chusty, szale, kapelusze
- + Świece i szatki chrzcielne
- + Szkaplerze i różańce
- + Kropielniczki i zestawy kolędowe
- + Pamiątki przyjęcia Sakramentów św.
- + Papeterię

o autorach

Michał Barcikowski (1980), historyk, redaktor „Christianitas”, mieszka w Warszawie.

Łukasz Benedykt Bilski (1985), doktor nauk teologicznych z zakresu teologii dogmatycznej. Członek Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych. Posługuje jako organista na terenie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej.

Cécile Bruyère OSB (1845–1909), mniszka benedyktyńska, duchowa córka Dom Prospera Guérangera. Od 1891 r. ksieni opactwa św. Cecylii w Solesmes. *Requiescat in pace!*

Dom Paul Delatte OSB (1848–1937), mnich benedyktyński, drugi następca Dom Prospera Guérangera w benedyktyńskim opactwie św. Piotra w Solesmes, któremu przewodził w latach 1890–1921. *Requiescat in pace!*

Michał Gołębiowski (1989), historyk literatury dawnej, filolog, historyk idei, doktorant UJ. Zajmuje się również patrystyką. Autor książek *Małżeństwo Józefa i Maryi w literaturze i piśmiennictwie staropolskim doby potrydenckiej* oraz *Niewiasta z perłą. Szkice o Najświętszej Maryi Pannie w świetle duchowości katolickiej*.

Paweł Grad (1991), doktorant w SNS IFiS PAN. Członek redakcji „Christianitas”. Publikował w „Kronosie”, „Znaku” oraz „Stanie Rzeczy”.

Marek Jurek (1960), polityk i publicysta, przewodniczący partii Prawica Rzeczypospolitej. Współzałożyciel i stały współpracownik „Christianitas”. Mieszka w Wólce Kozodawskiej.

Antonina Karpowicz-Zbińkowska (1975), doktor nauk teologicznych, muzykolog, redaktor „Christianitas”. Publikowała w „Studia Theologica Varsaviensia”, „Christianitas”, na portalu „Teologii Politycznej” oraz we „Frondzie LUX”. Autorka książek *Teologia muzyki w dialogach filozoficznych św. Augustyna* (Kraków, 2013) i *Zwierciadło muzyki* (Tyniec/ Biblioteka Christianitas, 2016). Mieszka w Warszawie.

Paweł Milcarek (1966), filozof, historyk, publicysta, freelancer. W latach 1992–2009 wykładowca ATK/UKSW. Współautor programu nauczania historii w gimnazjum i serii podręczników *Przez tysiąclecia i wieki*. Ostatnio wydał *Historię Mszy* (2009) i *Według Boga czy według świata* (2011). Mieszka w Brwinowie k. Warszawy.

Pius XI, czyli Ambrogio Damiano Achille Ratti (1857–1939), od 1922 r.

Papież, wcześniej arcybiskup Mediolanu oraz nuncjusz apostolski w Polsce, autor encyklik skierowanych przeciwko komunizmowi (*Divini Redemptoris*, 1937), nazizmowi (*Mit brennender Sorge*, 1937) oraz faszyzmowi (*Non abbiamo bisogno*, 1931). *Requiescat in pace!*

Tomasz Rowiński (1981), historyk idei, publicysta, redaktor prowadzący portalu Christianitas.org, felietonista „Tygodnika Bydgoskiego”, autor książek. Ostatnio wydał *Królestwo nie z tego świata. O zasadach Polski katolickiej*

na podstawie wydarzeń nowszych i dawniejszych (Kraków 2018). Mieszka w Czarnym Lesie koło Grodziska Mazowieckiego.

Rafał Sawicki (1982), absolwent ekonomii na wrocławskim Uniwersytecie Ekonomicznym, mieszka we Wrocławiu.

Paweł Skibiński (1973), historyk, współpracownik „Christianitas”, ostatnio wydał *Polska 1918. Polityka i życie codzienne* (2018).

DOWÓD / POKWITOWANIE DLA ZLECENIODAWCY

nr rachunku odbiorcy	20 2130 0004 2001 0493 1793 0001
nr rachunku odbiorcy cd.	
odbiorca:	Fundacja św. Benedykta ul. Dąbrówki 7 62-006 Dąbogóra
kwota:	
zleceniodawca:	



Opłata:

Polecenie przelewu / wpłata gotówkowa

nazwa odbiorcy	Fundacja św. Benedykta, ul. Dąbrówki 7, 62-006 Dąbogóra		
nr rachunku odbiorcy	20 2130 0004 2001 0493 1739 0001		
nr rachunku zleceniodawcy (przelew) / kwota słownie (wpłata)	W P *	WALUTA	P L N
kwota			
nazwa zleceniodawcy			
nazwa zleceniodawcy cd.			
tytułem	Prenumerata „Christianitas” od numeru		
pieczęć, data i podpis(y) zleceniodawcy	Opłata: <input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/>		

odcinek dla banku odbiorcy



zamówienia

na zakup naszego pisma prosimy kierować na adres redakcji. Prenumerata czterech kolejnych numerów kosztuje 89 zł.