

+

Christianitas
71-72/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-Holvoete, 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; **przyjaciele:** Łukasz Boruta (Kraków), Michał Buczkowski (Rzeszów), Monika Chomątowska (Kraków), Sławomir Dronka (Rzeszów), Juliusz Gałkowski (Warszawa), Maciej Gnyszka (Pruszków), Dawid Gospodarek (Warszawa), Michał Jędryka (Bydgoszcz), Jan Kiernicki (Dębogóra), Dominika Krupińska (Podtężce), Tadeusz Matuszkiewicz (Mielec), Justyna Melonowska (Dziekanów Leśny), Jerzy Mycka (Lublin), Michał Pełka (Warszawa), Paweł Pomianek (Rzeszów), Marek Przepiórka (Świder), Kacper Szczukocki (Warszawa), Arkadiusz Robaczewski (Lublin), ks. Jarosław Tomaszewski (Minas, Urugwaj), Paweł Woliński (Warszawa), Emilia Żochowska (Dania); **korekta:** Katarzyna Kusoń; **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>Tomasz Rowiński</i> Filozofia publiczna radykalnej centroprawicy.	6
► granice papieżstwa	
<i>Tomasz Rowiński</i> O postępach turbopapieżstwa	23
<i>Tadeusz Matuszkiewicz</i> Liberalna doktryna prawa wchodzi do Kościoła.	30
<i>Antonina Karpowicz-Zbińkowska</i> Życie doczesne wartością najwyższą? Uwagi w sprawie korekty KKK, 2267	32
<i>Piotr Chrzanowski</i> Odkupienie win a groźba egzekucji	35
<i>Tomasz Rowiński</i> Co napisała Kongregacja Nauki Wiary na temat kary śmierci	42
<i>Filip Łajszczak</i> Ukryty sens pontyfikatu Franciszka	49
► autorzy	
<i>Jean Madiran</i> Zasada całości.	53

► studia*Artur Górecki*

Kościół katolicki w Królestwie Polskim po upadku powstania
styczniowego. **103**

Agnieszka Mycka

Krajobraz muzyczny tradycyjnych liturgii w Polsce. **137**

Michał Gołębiowski

Anielskie widowisko. Wyznania św. Augustyna,
humanizm łaski i kryzys człowieka renesansu **149**

► rozmowy „Christianitas”*Dom Antoine Forgeot OSB*

Cnoty mnisze **163**

► duchowość*Dom Paul Delatte OSB*

Komentarz do Reguły św. Benedykta:
Rozdział trzeci: O zwoływaniu braci na radę **183**

M. Cécile Bruyère OSB

Życie duchowe i modlitwa. Rozdział siedemnasty:
O prorokowaniu w starożytnym znaczeniu **190**

► szkice*Piotr Chrzanowski*

O skandalu homoseksualnym w Kościele chilijskim **202**

Ks. Jarosław Tomaszewski

La Banda Oriental. Konstrukcja bez pytań
nadprzyrodzonych?. **211**

► hiperteksty*Orfeusz – pochwała formy*

(Antonina Karpowicz-Zbińkowska) . . . **222**

Grzech Desdemony. Lekceważenie zła w <i>Otelli</i> Szekspira (Ignacy Masny)	226
Gar'Ingawi Wyspa (naprawdę) Szczęśliwa (Antonina Karpowicz-Zbińkowska) . . .	238
Inna inspiracja Tolkienem (Piotr Cichy)	239
Do naszych duchownych Pań (Piotr Chrzanowski)	241

► dyskusje

Paweł Grad

Feminizm Justyny Melonowskiej. Doktryna i rewizja.	245
--	------------

Justyna A. Melonowska

Désintéressement a sztuka rozumienia.

Odpowiedź Pawłowi Gradowi	264
-------------------------------------	------------

► ankieta

Być młodym katolikiem w wymiarze społecznym

w Polsce to	292
-----------------------	------------

(Jacek Firlej, Kinga Piątek, Michał Przybył,

Rafał Świergiel, Artur Żyto)	292
--	------------

o autorach	310
-----------------------------	------------

Filozofia publiczna radikalnej centroprawicy

Tomasz Rowiński

Podsumowania polityczne zwykle podejmujemy wtedy, gdy rytuał życia publicznego wchodzi w fazę zmiany. W ustroju demokratycznym są to przeważnie wybory, upadki całych gabinetów lub chociaż poszczególnych ministrów. Czasem także kulminacyjne lub schyłkowe fazy kryzysów społecznych. Bywa jednak też tak, że treść polityczna ujawnia się w zbiorze niespektakularnych, ale intensywnych w wymowie wydarzeń.

Czym jest filozofia publiczna

Z takiego właśnie powodu warto zrekapitulować zebrane w ostatnich tygodniach przejawy filozofii publicznej Prawa i Sprawiedliwości. Dobrze ilustrują one rzeczywiste, a nie tylko deklarowane zasady filozofii politycznej tej partii, a także szerzej pewien rodzaj formacji charakterystyczny nie tylko dla polskiej polityki. Skupmy się jednak na naszym państwie, ponieważ szerszy kontekst dynamiki politycznej i ideologicznej w Europie jedynie w sposób drugorzędny – choć niepozbowiony znaczenia – określa naszą sytuację. Polityka w Rzeczypospolitej to aktualnie przede wszystkim polityka wewnętrzna – można to uznać za syndrom państwa wciąż instytucjonalnie nieokrępego, na różnych frontach niepewnego swojej suwerenności lub niezdolnego do tego, by tę suwerenność utrzymywać. W tym sensie także polityka zagraniczna w znacznej mierze wciąż jest polityką wewnętrzną, dodatkowym narzędziem sterowania sytuacją w kraju.

Zatrzymajmy się na chwilę przy nieoczywistej w polskiej literaturze kategorii filozofii publicznej. Lubię niezwykle wzniosłą jej definicję, którą w swojej książce *Filozofia publiczna Solidarności* referuje za Williamem Sullivanem, współautorem słynnego

studium „amerykańskiej duszy” pt. *Słłonności serca*, Elżbieta Ciżewska-Martyńska. Sullivan – jak czytamy u polskiej badaczki – zauważa, że „filozofia publiczna musi być silnie związana z *mores*, praktycznym rozumieniem codziennego życia. Nie może być intelektualnie wysublimowaną teorią ani zbiorem sloganów, musi być zarówno przyczyną, jak i efektem rozbudzonej dyskusji nad najważniejszymi sprawami dla wspólnoty, w tym nad radykalnym pytaniem, czym jest szczęśliwe, interesujące życie”. Filozofia publiczna to „tradycja interpretacji i wyznaczania wspólnego rozumienia, czym jest związek polityczny i jakie cele sobie stawia”, to specyficzne, historycznie uwarunkowane ujęcie rzeczywistości, związane z doświadczeniem i perspektywą moralną społeczeństw¹.

Przytoczona tutaj definicja filozofii publicznej Sullivana–Ciżewskiej będzie nam przydatna jako pewnego rodzaju tło rozważań. Warto ją jednak na nasze potrzeby nieco zoperacjonalizować. Z definicji dowiadujemy się przede wszystkim o praktycznym i historycznym wymiarze filozofii publicznej, co odróżnia ją od abstrakcyjnego charakteru „filozofii politycznej” będącej w większym stopniu po prostu praktyką teoretyczną, dyskursem akademickim lub czymś mu bliskim. Tymczasem szczególnie przydatna w myśleniu z perspektywy „filozofii publicznej” wydaje się jej otwartość na rzeczywiste, a nie tylko deklarowane postawy reprezentacji. Zatem filozofię publiczną moglibyśmy opisać jako wyraz tradycji polityki uprawianej w rzeczywistości, a nie tylko wyrażanej w intelektualnych formułach. W ujęciu Sullivana–Ciżewskiej filozofia polityki jest często po prostu ideologią danego ugrupowania, narodu – „związku politycznego”, jak to trafnie, abstrakcyjnie, ale i konkretnie zostało ujęte. Dzieje się tak wtedy, gdy filozofia publiczna, która jest opisem stosowanych reguł działania politycznego, wyraża inne zasady od tych przedstawianych publiczności politycznej. Rzecz jasna, nic nie stoi na przeszkodzie, by filozofia polityczna była po prostu wykładem zasad rzeczywiście obecnych w filozofii publicznej, trzeba wręcz powiedzieć, że na tym polega polityka, której pryncypiami nie są cynizm i hipokryzja. Tak rozumiana zasada jedności dwóch filozofii nie rozstrzyga jeszcze, czy polityka ta jest dobra, czy zła, ale pozwala nam odkryć mechanizm politycznej korupcji elektoratu

¹ E. Ciżewska, *Filozofia publiczna Solidarności. Solidarność 1980–1981 z perspektywy republikańskiej tradycji politycznej*, Warszawa 2010, s. 13.

stosowany praktycznie w tzw. polityce pragmatycznej. Ta zwykle swobodnie żongluje hasłami i działaniem, tak jakbyśmy mieli w sferze publicznej do czynienia z czystą grą, przedstawieniem polegającym na oszukiwaniu publiczności.

Jeśli zatem choć ogólnie zgodzimy się z powyższymi uwagami, powinniśmy uznać badanie filozofii publicznej za ważne narzędzie w opisywaniu kłamstwa polityki pragmatycznej. Opisanie filozofii publicznej danego związku politycznego pomaga rozpoznać nieobecne w oficjalnej ideologii, często po prostu ukryte zasady rzeczywistej polityki. Erudycyjnie można by powiedzieć o procesie rozpoznawania gnostyckiego, ezoterycznego charakteru nowoczesnych związków ideologicznych, prościej właśnie o politycznym kłamstwie, ukrywanych celach. Choć zarzut kłamstwa bardzo się zwulgaryzował przez jego nadużywanie i jest często traktowany wzruszeniem ramionami, to jednak w żaden sposób nie została przekreślona moralna, a także polityczna jego ocena, którą mu winniśmy. Nie każda niejawność instytucji państwa jest publicznym kłamstwem. Jest rzeczą oczywistą, że państwo jako związek polityczny ma swoje tajemnice. Tego ono przecież nie ukrywa. Jednak czym innym jest wprowadzanie w błąd dotyczące zasad, które podejmują np. partie polityczne. Zwykle wiąże się to ze stosowaną wobec publiczności politycznej, wobec narodu korupcją, szantażem, manipulowaniem emocjami.

Przedstawmy cztery sytuacje, które wyznaczały w niedawnym czasie ramy dynamiki zaangażowania politycznego Prawa i Sprawiedliwości i wyrażają filozofię publiczną tej partii.

„PiS jest partią katolicką”

Pierwsza sytuacja to ogłoszenie przez rzeczniczkę PiS Beatę Mazurek, że partia rządząca jest partią katolicką². Ta niezwykła deklaracja pojawiła się jako usprawiedliwienie wobec zarzutów dotyczących bierności większości parlamentarnej w sprawie kolejnego obywatelskiego projektu ustawy mającej zapewnić w Polsce pełną ochronę życia poczętym dzieciom. Na tym stwierdzeniu jednak wypowiedź rzeczniczki się nie skończyła. Poza ogólną deklaracją Mazurek wyraziła jednocześnie kilka różnych opinii, które pozostają w sprzeczności ze wstępnie ogłoszonym stanowiskiem o katolicyzacji PiS. Zatem ustami rzeczniczki katolicyzm przedsta-

² Beata Mazurek: *Jesteśmy partią katolicką*, rp.pl, 29.03.2018.

wia nam się od razu jako filozofia polityczna partii rządzącej. Czy filozofia publiczna się z nią zgadza? W wypowiedzi tej Mazurek stwierdziła także, że PiS jest za ochroną życia, ale musi brać pod uwagę to, że Polacy akceptują obecny stan prawny w tej sprawie. Dodała także, że sondażami nie wygrywa się wyborów ani nie prowadzi się pod nie polityki, ale nie można ich lekceważyć. Dopowiedziała również, że w kwestiach światopoglądowych w PiS nie obowiązuje dyscyplina. Mamy tu trzy sprzeczności. Z katolickiej perspektywy ochrony życia nie dotyczy różnorodności opinii, nie jest to obszar wolnych opcji³ moralnych, ponieważ ochrona życia ludzkiego należy do zasad, które nie mogą być przedmiotem negocjacji⁴. Co więcej, uregulowanie kwestii ochrony życia byłoby zgodne z „filozofią publiczną” polskiego systemu prawnego, który poprzez wypowiedzi takich instytucji i aktów jak Trybunał Konstytucyjny⁵, Ustawa o Rzeczniku Praw Dziecka⁶ czy Kodeks karny⁷ chroni człowieka także w prenatalnym okresie życia w sytuacji spowodowania jego umyślnego zagrożenia.

Podobna sprzeczność zawarta jest w opinii na temat znaczenia sondaży – owszem, nie należy ich lekceważyć, ale jednocześnie istnieją obszary życia politycznego, które są nienegocjowalne lub w których kierowanie się sondażami jest nieroztropne i świadczy o problemach państwa z osiągnięciem suwerennej racjonalności politycznej. Trzeba dodać, że sam PiS, realizując swoją agendę zmian instytucjonalnych w państwie, zdecydowanie kierował się zasadą nienegocjowalności. Miało to miejsce choćby wtedy, gdy rozmontowywał dotychczasowy sposób działania Trybunału Konstytucyjnego. Realizował te swoje plany zasadniczo niezależnie od mogącego nastąpić pogorszenia notowania w sondażach i niezależnie od nastrojów społecznych. Zatem możemy mówić, że w filozofii publicznej partii Kaczyńskiego są postulaty, których realizacja nie jest zależna od społecznego poparcia, ale od zasad samej polityki PiS.

Z pewnością nie jest to jednak polityka ani zasady katolickie. Ochrona życia określana jest w języku tej partii jedynie jako kwestia światopoglądowa, co rzecz jasna ustawia ją poza obszarem zasad nienegocjowalnych PiS. Te ostatnie zależą od głównych i określonych zasad, od wewnętrznej racjonalności politycznej partii, np. zasady swoiście rozumianej naprawy państwa czy zasady

³ J. Madiran, *Doktryna, roztropność i wolne opcje*, „Christianitas”, nr 58/2015.

⁴ Benedykt XVI, *Do uczestników kongresu zorganizowanego przez Europejską Partię Ludową*, 30 marca 2006.

⁵ Zob. wyrok TK z 28 maja 1997 r., sygn. K 26/96, OTK ZU nr 2/1997, poz. 19.

⁶ Zob. art. 2. ustawy z dnia 6 stycznia 2000 r. o Rzeczniku Praw Dziecka (tj. Dz.U. z 2017 r. poz. 922).

⁷ Zob. art. 157a ustawy z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny (tj. Dz.U. z 2017 r. poz. 2204 ze zm.).

⁸ W przywołanym w przypisie 4 orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego czytamy choćby: „Demokratyczne państwo prawa jako naczelną wartość stawia człowieka i dobra dla niego najcenniejsze. Dobrem takim jest życie, które w demokratycznym państwie prawa musi pozostawać pod ochroną konstytucyjną w każdym stadium jego rozwoju”.

sprawiedliwości. Z katolickiej perspektywy – ale także z perspektywy filozofii publicznej polskiego państwa – jednym z fundamentów sprawiedliwości społecznej i demokracji⁸ jest ochrona życia, a wszystkie inne prospołeczne inicjatywy państwa, bez zapewnienia tej ochrony, mają posmak społecznej korupcji oraz przyuczania narodu za pomocą redystrybucji społecznej do obojętności na problem ochrony życia. Jeśli dla PiS kwestia ochrony życia ma znaczenie światopoglądowe, to znaczy, że należy ona jedynie do rzeczywistości różnorodnych opinii. Niespójność centroprawicowego i katolickiego pola nienegocjowalności sprawia, że trudno powiedzieć, by PiS był partią katolicką. Trudno nawet powiedzieć, by czymś różniła się w zasadach ogólnych polityki i zasadach antropologicznych od relatywizmu liberałów. Różnica jest w wykorzystywanych treściach i symbolach, lecz one zawsze mają charakter fakultatywny. Nawet jeśli PiS inaczej definiuje swoje cele niż liberałowie – niedawno kandydat na prezydenta Warszawy z PO Rafał Trzaskowski zadeklarował patronat miasta dla homoseksualnej Parady Równości, przekonując, że to nie jest kwestia światopoglądu – to ich hierarchia nie może być uznana za polityczną opinię katolicką. Temat ochrony życia służy PiS jedynie do kupowania (korumpowania) i szantażowania najbliższego sobie elektoratu. Potwierdza to jednoznacznie katolickie głosowanie w tych sprawach w czasach opozycyjnych, gdy nie było realnych szans na zmianę lub gdy odpowiedzialność polityczna znajdowała się po innej stronie. Z perspektywy katolickiej zasadą filozofii publicznej partii rządzącej – jak można podejrzewać – jest po prostu posiadanie władzy i jakiś rodzaj – często zupełnie chybionego jak w przypadku zmian instytucjonalnych – projektu modernizacyjnego.

Przemówienie w Trzciance

Drugą sytuacją, którą warto przytoczyć w naszej rekonstrukcji filozofii publicznej PiS, była wypowiedź Jarosława Kaczyńskiego w Trzciance⁹, kiedy zadeklarował on – wbrew postulatowi opinii katolickiej – że PiS nie wycofa naszego kraju z ratyfikacji Deklaracji Stambulskiej. Ta tzw. deklaracja antyprzemocowa jest jednym z głównych narzędzi prawnych uderzających w Europie w naturalne instytucje, takie jak rodzina czy płeć. Operacyjnie dzieje się

⁹ Zob. RELACJA. Jarosław Kaczyński w Trzciance: *Chcemy, by Polska trwała. Uważamy, że warto być Polakiem!*, wPolityce.pl, 15.04.2018.

to poprzez wprowadzenie ideologii gender jako jednego z priorytetów polityki Unii Europejskiej. W uproszczeniu można powiedzieć, że chodzi o takie przeorientowanie polityk społecznych krajów europejskich, by płeć zawsze była rozpatrywana jedynie jako konstrukt kulturowo-społeczny, opresyjny, jeśli występuje w powiązaniu ze starszą tradycją społeczną lub religią, a nigdy jako naturalny. Pociąga to za sobą promocję ideologii różnorodności „orientacji seksualnych” także poprzez system edukacji publicznej, również poza kontrolą rodziców. Z katolickiej perspektywy zatem wycofanie się przez Polskę z ratyfikacji Konwencji Stambulskiej nie jest tylko kwestią strategii politycznej, ale nienegocjowalnym gwarantem zachowania polskiej filozofii publicznej uznającej naturalne instytucje za fundament życia społecznego. Jarosław Kaczyński tymczasem wprost dał wyraz własnej filozofii i filozofii swojej partii, mówiąc, że Polsce nic nie grozi od strony zapisów konwencji tak długo, jak długo będzie rządził PiS. Zatem konwencja, będąca realną furtką dla radykalnej ideologizacji polskiego państwa, jest dla Kaczyńskiego przede wszystkim bezpośrednim narzędziem korupcji wobec tych, którzy nie dali się przekonać deklaracji Beaty Mazurek o katolickości PiS i potrzebie strategicznego podejścia do polityki ochrony życia. Dodajmy, że ochrona polskiej szkoły przed wpływami politycznego homoseksualizmu nie jest w czasach rządów PiS szczególnie skuteczna.

Już te dwie opisane powyżej sytuacje polityczne mówią bardzo wiele o filozofii publicznej Prawa i Sprawiedliwości, która to filozofia nie jest racjonalnością wspólnego dobra przyjmowanego za katolicką nauką społeczną czy choćby katolicką opinią w Polsce, czy nawet reprezentacją polskiej tradycji prawnej w czasach demokracji, ale jest pragmatyką rozgrywania elektoratu. Celem jest – co zostało już wspomniane – władza w służbie specyficznemu pojętej idei modernizacyjnej – prospołecznej w sensie polskiego patriotycznego socjalizmu. Partia katolicka – można się spodziewać – działałaby w logice odwrotnej – projekty prospołeczne musiałyby pracować w służbie przekonywania społeczeństwa oraz elit politycznych, że nie może być mowy o integralnej polityce sprawiedliwości bez zapewnienia pełnej ochrony prawa do życia. Tak mówi nam tradycja polska, europejska i katolicka, które są jedynymi znanymi narzędziami dostępu do publicznej filozofii

sprawiedliwości, która nie opiera się na przemocy, wykluczeniu i prawnym uprzywilejowaniu tendencji rozkładu społecznego.

Powyższe spostrzeżenia nie są niczym nowym, pokazują jedynie trwałość zasad filozofii publicznej radykalnej centroprawicy. W 2010 roku pisałem o utraconej metafizyce PiS¹⁰, było to trzy lata po odrzuceniu projektu zmiany Konstytucji Rzeczypospolitej mającej umocnić ochronę życia w Polsce. Choć za projektem, którego głównym orędownikiem był Marek Jurek, głosowało aż 269 posłów z różnych ugrupowań, to do sukcesu tej koalicji zabrakło jeszcze 30 głosów. Samo głosowanie nie oddaje jednak negatywnego zaangażowania w sprawę władz PiS. Dotyczyło to obstrukcji prac komisji sejmowych czy pogarszających jakość projektu poprawek Prezydenta Lecha Kaczyńskiego. W efekcie głosowanie nad poprawką odbyło się w momencie, gdy społeczny entuzjazm dla projektu słabł, a nasiliła się w mediach liberalnych krytyka propozycji¹¹. Historia ta bardzo przypomina rozmaite sytuacje z dziejów zachodnioeuropejskiej chadecji, centroprawicy i konserwatyzmu, gdy nie zawsze w głosowaniu, ale często poprzez sterowanie procesem politycznym strona deklarująca przywiązanie do wartości chrześcijańskich (nie zasad) wprowadzała najpierw rozwody, a potem szeroki dostęp do aborcji¹². Ostatni przykład już otwartego odstąpienia od cywilizacji chrześcijańskiej dały postkatolickie partie Irlandii, najpierw doprowadzając do referendalnej legalizacji „małżeństw homoseksualnych”, a w roku 2018 również do referendalnej zgody narodu irlandzkiego na aborcję na życzenie do dwunastego tygodnia ciąży.

Zresztą to, jak bardzo prowizorycznie prezes PiS traktuje wszelkie zasady (jako wieloznaczne wartości), mogliśmy się przekonać np. w roku 2010, gdy dla doraźnego celu politycznego, którym była kampania wyborcza, zrezygnował on w jednym z wywiadów¹³ ze swojego zwykłego antykomunizmu, nazywając postkomunistów lewicą, co miało brzmieć rehabilitująco. W końcu rodzinna tradycja braci Kaczyńskich – od strony matki – była właśnie lewicowa w odcieniu PPS-owym. Stwierdzenie, że PiS jest metafizyczną i moralną wydmuszką, stanowi tylko potwierdzenie, w nowych warunkach, mechanizmów znanych z lat poprzednich. Warto też w tym kontekście spojrzeć na proces ukształtowania się po katastrofie prezydenckiego tupolewa tzw. religii smoleńskiej.

¹⁰ Zob. mój tekst

Utracona metafizyka PiS-u, christianitas.org, 27.09.2010.

¹¹ Zob. T. Terlikowski, *Prawo do życia. Zdradzona nadzieja*, Kraków 2007 oraz M. Jurek, *Dysydent w państwie POPiS*, Dębogóra 2008.

¹² V. Palko, *Pod ciemną gwiazdą chrześcijańskiej demokracji*, „Frona”, nr 59/2011.

¹³ Zob. wywiad P. Goćka, *Nie będzie współpracy z prezydentem Komorowskim*, rp.pl, 26.09.2010.

Jakkolwiek samo pojęcie zostało ukute raczej na wyrost i nosi znamiona publicystycznej przesady, to bez wątpienia doświadczenie 10 kwietnia 2010 roku przerodziło się w parareligijny ruch polityczny, w rodzaj religii obywatelskiej, a mówiąc precyzyjniej, partyjnej. Jej oddziaływanie pozwoliło przez długi czas przyciągać do PiS miliony Polaków spoza głównego nurtu elektoratu tej partii, ale mających poczucie zgorzenia sposobem postępowania przedstawicieli rządzącej w dniu katastrofy Platformy Obywatelskiej. Dotyczyło to zarówno okresu przed katastrofą (można przytoczyć konflikt Premiera Donalda Tuska z Prezydentem Lechem Kaczyńskim, kulminujący w rozgrywce, kto i kiedy ma odwiedzić miejsca mordu polskich oficerów w 70. rocznicę tych wydarzeń), jak i po niej (chodzi tu konkretnie o pospieszny sposób przejmowania obowiązków prezydenta przez Marszałka Sejmu Bronisława Komorowskiego czy nieprawdziwe informacje o samej katastrofie powtarzane przez polityków PO). Żałoba po Smoleńsku była idealnym typem religii politycznej, pozbawionej zarówno warstwy dogmatycznej, jak i niezależnego od świeckiej władzy ośrodka doktryny społecznej. Właściwie w całości skupiała się ona na kwestii „dotarcia do prawdy” o katastrofie i wyłączała ze wspólnoty ludzi prawych przeciwników Jarosława Kaczyńskiego. Można mieć pewność, że to doświadczenie niesprawiedliwości, nieudolności i złej woli polityków PO znacznie poszerzyło elektorat PiS o wielu – zupełnie słusznie – „łaknących sprawiedliwości” w tej sprawie. Jednocześnie jednak – jak typowa religia polityczna – żałoba smoleńska nie narzucała żadnych zobowiązań poza dotarciem do prawdy o katastrofie. Co więcej, żałoba odwracała uwagę Kościoła od problemów związanych z wcześniejszymi rządami PiS i ochroną życia. PiS, będąc w opozycji, sumiennie głosował za wszystkimi inicjatywami pro-life wtedy, gdy nie pociągało to za sobą żadnych politycznych konsekwencji. Równocześnie jednak bez wątpienia poszerzał w ten sposób zakres oddziaływania swojej własnej religii politycznej, formując wielu katolików do wierności swoim partykularnym celom za pośrednictwem instytucji religijnych. W ten sposób grupował elektorat ludzi sprzeciwiających się w polityce liberalnej opcji i kreował się na ich reprezentanta, nie przestając być w rzeczywistości częścią modernistycznego systemu politycznego ukształtowanego przy Okrągłym Stole. A ten z kolei

bez wątplenia – jako związek polityczny uformował się m.in. na bazie wyłączenia z rzeczywistej polityki nurtów narodowych i katolickich silnie obecnych w polityce polskiej opozycji antykomunistycznej przez cały okres powojenny.

Katolicy strategii

Można zatem powiedzieć, że polityka PiS jest nieustanną grą z elektoratem, który jest mu potrzebny, ale którego nie chce reprezentować w pełni. Dlatego „w pełni”, że sam Jarosław Kaczyński, owszem, deklaruje się, pewnie dość szczerze, jako katolik i zapewne – jak każdy człowiek o patriotycznym usposobieniu – działa w przekonaniu, że jego postępowanie jest słuszne i dobre dla Polski. Jednak – niezależnie od religijności prywatnej – działanie to wynika już z innych niż katolickie tradycje politycznych. Jego konserwatyzm jest postawą nihilistyczną, pomaga w budowaniu użytecznej politycznie tożsamości politycznej, która – według pewnej odmiany politycznego modernizmu – jest potrzebna państwu¹⁴. Sprawą drugorzędną jest to, czy tożsamość ta jest prawdziwa, czy wynika z rozpoznania zasad sprawiedliwości. Religia jest dobra dla PiS tak długo, jak długo jest funkcjonalna. Przeciwnicy polityczni z centrum i lewicy mogliby teraz odczuć satysfakcję z powodu krytyki uprzedmiotowienia religii przez PiS, jednak bardzo podobny mechanizm wyzyskiwania funkcjonalności religii był używany do legitymizacji systemu III RP. Teraz po prostu wykorzystuje go skutecznie wewnętrzny system opozycji. Religijnie usprawiedliwiano zarówno relatywizm w sprawie ochrony życia, jak i budowanie liberalnej kultury niesprawiedliwości w życiu społecznym. Zatem w metaskali liberałowie mają za uszami wcale nie mniej od Kaczyńskiego, który zdemaskował zresztą kłamstwo sojuszu liberalizmu gospodarczego i chrześcijaństwa. Dziś zresztą liberałowie starają się wykorzystać zniuansowane stanowisko Kościoła wobec problemu uchodźców do tego, by naciskać na polski rząd z pozycji imigracjonistycznych, ideologii postulującej zmianę europejskiej kultury za pomocą wymiany ludności. Ta zaś odbywa się poprzez szerokie otwarcie Europy na miliony imigrantów ekonomicznych. Zatem liberałowie sprowadzają chrześcijaństwo do jednego punktu swojej agendy i starają się na tej bazie rozszerzyć swój elektorat.

¹⁴ P. Grad, *Konserwatyzm jest nihilizmem*, christianitas.org, 20.03.2017.

Sądzę jednak, że filozofia publiczna PiS ma już obecnie zauważalne konsekwencje rozwojowe, które można zaobserwować w dwóch kolejnych sytuacjach, jakie miały miejsce w ostatnich tygodniach. Jednocześnie pokazują one także, że waluta, którą korumpuje się katolików w Polsce („za rządów PiS nie stanie się nic złego”), jest walutą zupełnie pustą. W roku 2016 podczas niepublicznego spotkania abp. Stanisława Gądeckiego z dziennikarzami stałem się słownie z broniącym zachowawczej polityki PiS w sprawie ochrony życia publicystą tygodnika „W Sieci”. Publicystę tego, jak i jego środowisko można uznać za modelowy przykład ludzi uformowanych przez religię polityczną Prawa i Sprawiedliwości, gotowych bronić stanowiska partii nawet w sytuacji, gdy pozostaje ono w bezpośredniej sprzeczności z zasadami sprawiedliwości. Ci „katolicy strategii”¹⁵ są np. przekonani, że dla pełniejszej ochrony życia w Polsce musi przyjść lepszy czas, a obecna władza potrzebuje więcej czasu, by okrzepnąć. Najpierw trzeba zreformować całe państwo, by potem uwieńczyć ten proces – wreszcie! – przyznaniem nienarodzonym prawa do życia. Ci liderzy opinii nie biorą jednak pod uwagę innej możliwości, że PiS chce po prostu zostawić sobie otwartą furtkę i zachować maksymalną płynność dostosowywania się do sytuacji społecznej i kształtujących ją opinii oraz emocji. Biorąc pod uwagę ewolucję zachodnioeuropejskiego konserwatyzmu oraz chadecji, trudno spodziewać się innego kierunku przemian stanowisk w partii faktycznie pragmatycznej. Jeden z ojców nihilistycznego konserwatyzmu, a także ideolog brytyjskich konserwatystów Michael Oakeshott, wyrażając stanowisko współczesnego konserwatyzmu, stwierdził, że możliwa jest każda zmiana społeczna pod warunkiem, że nie będzie ona gwałtowna. Zatem jedynymi koniecznymi warunkami polityki konserwatywnej w jej dzisiaj dominującej formule jest z jednej strony uszanowanie przyzwyczajęń wyborców, a z drugiej wolność od przywiązania do nienegocjowalnych zasad wykraczających poza doraźny cel polityczny partii. Celem tak rozumianej polityki konserwatywnej – mówiąc metaforą Oakeshotta – jest tylko utrzymanie okrętu, jakim jest wspólnota narodowa, na powierzchni wzburzonego morza. W gruncie rzeczy opinia brytyjskiego intelektualisty jest jedynie zmodernizowanym tradycjonalizmem Edmunda Burke’a, niosącym w sobie liczne

¹⁵ Zob. *Katolicy strategii idą na wybory*, christianitas.org, 14.06.2010.

pierwiastki politycznego nihilizmu. Poszukiwanie przez PiS politycznego sojuszu z Brytyjczykami może wskazywać na jakiś rodzaj powinowactwa zasad samej polityki w sytuacji, gdy Zjednoczone Królestwo jest przykładem niszczącego społecznie wpływu tego typu konserwatyzmu.

W duchu 8 marca

Z tych też powodów zapytałem przywołanego publicystę „W Sieci”, czy nie zdaje sobie sprawy, że za jakiś czas będzie prawdopodobnie bronił obecnie rządzącej partii w sytuacji, gdy zacznie ona forsować np. wprowadzenie związków partnerskich, ponieważ „lewica poszłaby znacznie dalej”. Reakcja oburzenia i przekonanie o niedorzeczności takich twierdzeń tylko potwierdziły skuteczności formacji politycznej, jaką przeprowadziła w ostatniej dekadzie radykalna centroprawica. Na możliwość przewartościowywania polityki PiS wskazuje ostatni atak posłanki Joanny Lichockiej na Tomasza Terlikowskiego, który został w kontekście obrony życia nazwany „hałaśliwym pajacem”¹⁶. Warto dodać, że Terlikowski stracił stanowisko redaktora naczelnego w prorządowej Telewizji Republika w czasie gorących dyskusji (2016 rok) na temat projektu ustawy Fundacji PRO oraz Instytutu Ordo Iuris, w których to dyskusjach brał bezpośredni udział. Oficjalnie te dwie sprawy nie były łączone.

Brak reakcji jakichkolwiek wyżej postawionych czynników władzy partyjnej w PiS dość bezpośrednio wskazuje, że poglądy Lichockiej – w gruncie rzeczy proaborcyjne – są akceptowane przez Kaczyńskiego lub że nawet im sprzyja. Ostatecznie przecież „w sprawach światopoglądowych nie ma dyscypliny”. Głos Lichockiej mógł być także rodzajem ostrzeżenia wobec katolików, że ich opinia może też nie być brana pod uwagę przez wpływowych polityków partii rządzącej. Najbardziej jednak prawdopodobny wydaje się przekaz, że PiS to partia katolicka, ale „umiarkowanie”, ponieważ ceni różnorodność, a katolickość to przecież powszechność, a zatem w PiS może znaleźć sobie miejsce każdy. W ten sposób katolicki łatwo może zacząć oznaczać – tolerujący katolików w różnorodności pisowskiego patriotyzmu. To znaczeniowe przesunięcie słowa katolicki („powszechny”) dobrze znane jest z liberalnej publicystyki, która chętnie rozszerzyłaby

¹⁶ Lichocka o Terlikowskim:

Pajac zupełny, pajac hałaśliwy, dziennik.pl, 24.04.2018.

granice Kościoła na ludzi wszelkich wyznań i opinii moralnych. I owszem, katolickość bardzo ceni różnorodność, ale nie toleruje prawnie chronionej nieprawości, a tę wciąż podtrzymuje polityka partii rządzącej. Katolicy strategii także nie będą zanadto reagować na zachowania takie jak Lichockiej, ponieważ już są nauczeni, że polityka to gra dla wyższego dobra, a nie po prostu jego realizacja. Stanowisko Lichockiej nie jest nowe, jeszcze jako dziennikarka i publicystka sprzeciwiała się projektowi poprawki do Konstytucji z roku 2007 i podpisała Deklarację 8 marca¹⁷. Dzisiaj jednak jest ona posłem partii rządzącej, deklarującej swoją katolickość. Jakkolwiek byśmy nie potraktowali braku reakcji na głos Lichockiej, jest to przykład tego, że filozofia publiczna PiS zawsze polega na grze z elektoratem i wytwarzaniu emocjonalnych warunków maksymalnie szerokiego poparcia, a nie rzeczowej reprezentacji.

Jaki jak Komorowski

Czwartą sytuacją określającą dynamicznie stan filozofii publicznej PiS jest ogłoszenie przez wiceministra sprawiedliwości, kandydata PiS na prezydenta Warszawy Patryka Jakiego „tak” dla samorządowego programu *in vitro*¹⁸. Kiedy po objęciu władzy przez rząd Beaty Szydło zapowiedziano zakończenie ministerialnego programu *in vitro*, wiele osób się ucieszyło i uznało sprawę za załatwioną. Jednak PiS, podobnie jak i w innych „sprawach światopoglądowych”, tak i tu nie dokonał zasadniczej zmiany ustawy uchwalonej jeszcze za rządów PO. W praktyce samorządowe programy *in vitro*, mające przecież w procedurze selekcji zarodków konsekwencje aborcyjne, rozwijają się w najlepsze. Katolicka opinia publiczna otrzymała komunikat, że sprawa jest załatwiona, a ci, którzy chcieliby krytykować PiS za zlikwidowanie tej praktyki, także nie mają zbyt mocnych argumentów, ponieważ ograniczenie jednego programu idzie w parze z rozwojem innych. Katolicy strategii przymkną na tę sytuację oko, ponieważ liczy się wyższy cel – niedopuszczenie do władzy liberałów z PO lub lewicy. Deklaracja Jakiego jest jednak warta zauważenia, ponieważ sytuuje się bardzo blisko słynnego powiedzenia Bronisława Komorowskiego: „Jestem za życiem, dlatego jestem za *in vitro*”¹⁹. Trudno dziś jednoznacznie odróżnić postawy tych dwóch poli-

¹⁷ M. Jurek, *W duchu 8 marca*, gosc.pl, 24.04.2018.

¹⁸ Patryk Jaki popiera protestujące matki, jest za *in vitro* i wyraziłby zgodę na *Paradę Równości*, dziennik.pl, 28.04.2018.

¹⁹ Zdanie to dokładnie brzmiało: „Zawsze byłem i jestem za życiem, a metoda *in vitro* uporządkowana w sensie prawnym to jest właśnie opowiedzenie się za życiem, za szansą na posiadanie dzieci”, Komorowski: *ustawa o in vitro to opowiedzenie się za życiem*, tvn24.pl, 9.03.2015.

tyków. Jednocześnie wypowiedź Jakiego nie jest deklaracją przypadkową, ale elementem zasad politycznych PiS w dynamice oakeshottańskiej, która nakazuje tej partii przesuwać się tam, gdzie znajduje się potencjalny elektorat, a reprezentować zasady, które rozpoznaje jako sprawiedliwe. Elektorat warszawski jest postrzegany jako najbardziej liberalny w Polsce i w taki też sposób pozycjonowany przez PiS jest Patryk Jaki, który także niejednokrotnie wcześniej przywdziewał polityczny kontusz, zapewniając o swojej katolickości. Ta ostatnia sytuacja jeszcze bardziej potwierdza, jak bardzo pusta jest waluta deklaracji PiS. W praktyce rzecz jasna równie pusta może okazać się waluta poparcia dla in vitro przez kandydata na prezydenta.

Można powiedzieć, że pod względem instytucjonalnym Polska jest dziś w gorszej sytuacji niż przed rokiem 2015. Przykładem destrukcyjnych konsekwencji działania PiS jest rozkład i upadek autorytetu Trybunału Konstytucyjnego. Kiedy w roku 1997 instytucja ta orzekła niekonstytucyjność przeforsowanej przez SLD liberalizacji dostępu do mordu prenatalnego, nie sposób było traktować jej wyrok lekceważąco. Choć próbowano go dezawuować jako „opinię Zolla”, to jednak nigdy taka interpretacja nie rozprzestrzeniła się w szerszych narracjach politycznych. Można powiedzieć, że III RP czuła się związana przez swoje instytucje – przynajmniej przez tę. Dziś, gdy przed TK toczy się sprawa uznania za niekonstytucyjny wyjątku eugenicznego z obowiązującej ustawy o ochronie życia poczętego, orzeczenie TK będzie znacznie łatwiej podważyć jako instytucji skolonizowanej przez PiS. Czy nawet pozytywne rozstrzygnięcie sprawy da ochronie życia trwalsze podstawy, skoro lewica bez oglądania się na jakiegokolwiek zapisy Konstytucji w roku 2017 zaproponowała jeden z najradykałniejszych na świecie proaborcyjny projekt ustawy²⁰. Zachwianie instytucjami rozchwiewa także – i tak słaby w Polsce – obyczaj polityczny i delikatne ramy roztropności.

Woluntaryzm radykalnej centroprawicy nie zabezpiecza żadnej z polskich spraw, ale uzależnia ich realizację i trwanie od władzy konkretnej partii. To sposób działania szkodliwy dla samego państwa, ale także osłabiający polską tradycję sprawiedliwości, ponieważ uwiązuje jej nienegocjowalne wartości z konkretną opcją polityczną, która siłą rzeczy kiedyś zostanie skompromi-

²⁰ Projekt ustawy „Ratujmy Kobiety”, data dostępu: 12.06.2018.

towana i ulegnie rozkładowi. Taki jest los każdej politycznej siły i w przypadku PiS nie stanie się inaczej. Co więcej, zapewne doprowadzą do tego już bezpośredni polityczni następcy Kaczyńskiego. Trwanie filozofii publicznej PiS rokuje zatem najgorzej, jak to tylko możliwe, dla Polski. Utrwala marginalizację opinii katolickiej w katolickim kraju, a dodatkowo prowadzi – i to na różne sposoby – do złej formacji politycznej polski *demos*. Demoralizuje go, zamiast integrować, jak to się niewątpliwie stało przez 25 lat obowiązywania ustawy chroniącej życie poczęte. Dziś dominująca opinia o aborcji wśród Polaków jest dobrym odwzorowaniem zapisów obowiązującej ustawy. Gdy zbyt wiele zależy od woli jednego człowieka, także publiczność polityczna zaczyna sądzić, że za filozofią publiczną ich kraju nie stoi żadna tradycja w sensie racjonalności, ale że każda sprawa jest po prostu emanacją gry politycznej i „chcenia”. To prosta droga do niesuwerennej polityki, i to na każdej płaszczyźnie. Zadaniem opinii katolickiej jest zatem nieustanne wytrącanie przedstawicieli „radykalnej centroprawicy” z zadowolenia własną przebiegłością i cynizmem.

Postscriptum. Kościół i PiS²¹

Tak nakreślona filozofia publiczna PiS nieuchronnie prowadzi do konfliktu partii Kaczyńskiego z Kościołem, co nie jest zbyt często zauważane, ponieważ nie jest to na rękę liberalnej opozycji oraz liberalnym mediom chcącym Kościół jednoznacznie wiązać z władzą. Mamy trzy otwarte pola, na których co do zasad nie ma zgody pomiędzy Kościołem a PiS. Po pierwsze, jest to kwestia ochrony życia, nawet jeśli Kościół w roku 2016 postąpił zachowawczo wobec propozycji nowej ustawy zaproponowanej przez Fundację PRO oraz Instytut Ordo Iuris. Zachowawcze stanowisko Kościoła było podyktowane zwyczajową niechęcią biskupów do zapisów podejmujących temat karalności kobiet dokonujących aborcji. Można uznać to za słabość episkopatu, ale także za uznanie problemu aborcji za delikatny społecznie i indywidualnie. Bez wątpienia projekt ustawy powinien być skierowany do prac w komisjach, czego PiS nie uczynił i wtedy Kościół mógł spróbować uzyskać więcej. Nie zmienia to jednak sytuacji napięcia co do zasad. Dla Kościoła i opinii chrześcijańskiej w Polsce sprawa ochrony życia jest priorytetowa.

²¹ Poniższe akapity pochodzą z dwóch wcześniej publikowanych artykułów *Kościół, Europa, Dziedzieniec dialogu* A.D. 2017, „Opcja na Prawo”, nr 4/149, oraz *Dlaczego PiS nie jest partią katolicką*, „Rzeczpospolita”, 12.07.2018.

Po drugie, jest to kwestia pomocy uchodźcom, co do których propozycja Kościoła wykazuje wiele chrześcijańskiej roztropności – jest otwarta na rzeczywistą i czasową pomoc ludziom dotkniętym tragedią wojny, ale sceptyczna wobec traktowania każdej migracji w poszukiwaniu życia w bogatszym kraju jako uchodźstwa. Rząd natomiast w znacznym stopniu odmawia tych rozróżnień, zamykając polskie granice, a co najwyżej wspierając w pewnym zakresie pomoc niesioną lokalnie. I wreszcie po trzecie, istnieje napięcie w sprawie tego, co nazywam radykalizmem instytucjonalnym. Zarówno abp Stanisław Gądecki, jak i prymas abp Wojciech Polak reagowali negatywnymi opiniami w sprawie przebiegu procesu politycznego przy reformie Trybunału Konstytucyjnego czy reformy sądów. Arcybiskup Gądecki wsparł jednoznacznie weto prezydenta Andrzeja Dudy w tej sprawie.

Dlaczego Kościół nie atakuje jednak bezpośrednio partii rządzącej? Ponieważ z jednej strony ceni zapewne prospołeczne działania jej rządów, a z drugiej pozostaje pod presją szantażu Kaczyńskiego wyrażonego w Trzciance. Trudno się dziwić, przyjście do władzy liberałów i lewicy nie będzie polepszeniem sytuacji politycznej i społecznej naszego kraju z katolickiej perspektywy. ■

Granice papieżstwa

W epokach klasycznych instytucje moralne, polityczne lub religijne stały ponad i podtrzymywały reprezentujące je jednostki. Monarchia była czymś więcej niż król, kapłaństwo czymś więcej niż ksiądz. Do tego stopnia, że można sobie było pozwolić na luksus pogardzania jakimś królem albo takim czy innym papieżem bez podawania w najłżejszą choćby wątpliwość samej zasady monarchii czy autorytetu papieskiego. (...) Dzisiaj, jak w każdym okresie dekadencji, jesteśmy świadkami zjawiska odwrotnego: instytucje są tolerowane i kochane tylko w uosabiających je jednostkach: to dlatego, powiedzmy na marginesie, potrzebujemy dziś, bardziej niż kiedykolwiek, nieposzlakowanych i pełnych werwy przywódców politycznych i religijnych.

(Gustave Thibon, *Co Bóg złączył. Esej o miłości*,
tłum. M. Iżycki, Poznań 2002, s. 104-105).

Nieograniczony prymat osoby pociąga za sobą inne kapitalne zagrożenie. Weźmy rojalistów kochających monarchię nie inaczej jak tylko poprzez obraz uwodzicielskiego księcia, katolików, których wiara w autorytet papieski wiąże się z rodzajem dziecięcego kultu osoby papieża, całe ludy, które ożywia jedynie słabość do dyktatora... Rzeczy najbardziej uniwersalne stały się „kwestią osoby”, „sprawą prywatną”. Oczy i serca dostrzegają tylko jednostki. To na ich barki zrzuca się ciężar całych instytucji, które wznoszą się i upadają wraz z nimi. Ów bałamutny personalizm stanowi jedną z przyczyn rewolucyjnych katastrof nowożytności: w miarę jak lud przyzwyczaja się do mylenia wysokich osobistości z wieczną zasadą, jaką mają reprezentować, jego uraza wobec nich przeobraża się powoli w chęć uniwersalnego zniszczenia. Przeszłość umiała odróżnić instytucje od osób: można było gar-

dzić królem lub papieżem (średniowiecze wcale sobie tego nie odmawiało!) w żadnym wypadku bez podawania w wątpliwość sensu monarchii i papieństwa. Wiedziano, że zdrowa instytucja – instytucja pochodząca od Boga – pozostawała płodna, nawet poprzez najbardziej niedoskonałego człowieka. Przywódcy polityczni i religijni byli wtedy jakby łącznikami między Bogiem a ludźmi: przywiązywano więcej uwagi temu, co przekazywali, a nie temu, jacy byli. Ołtarz podtrzymywał kapłana, tron króla. Dzisiaj wymaga się od króla, by nosił swój tron, od księdza, by podtrzymywał ołtarz. W oczach ludu instytucje usprawiedliwiają się tylko poprzez geniusz lub magnetyzm niektórych pojedynczych osób. Warunek ten pociąga za sobą dwie rujnujące konsekwencje: nieszczęsnym „stronnikom” instytucji narzuca po prostu nieludzki stopień napięcia i aktywności, a co za tym idzie, wiąże los instytucji z poślednimi wypadkami osobistymi. Żałosny antropocentryzm, który myli kanał ze źródłem i który zmierza do uczynienia z osoby ludzkiej absolutnej bazy tego, co, w rzeczywistości, przez człowieka *przechodzi*, a *opiera się* tylko na samym Bogu...

(Gustave Thibon, *Personalizm*,
tłum. J. Kaznowski, „Christianitas”,
nr 23-24/2005).

O postęпах turbopapiestwa

Tomasz Rowiński

Kiedy czytam, że Papież Franciszek „zmienia nauczanie w sprawie kary śmierci” i zarządza korektę Katechizmu, przypominają mi się słowa kard. Ratzingera:

Sobór Watykański I bynajmniej nie definiował papieża jako absolutnego monarchy, lecz wprost przeciwnie – jako gwaranta posłuszeństwa wobec posłanego Słowa. Pełnomocnictwo papieża związane jest tradycją wiary¹.

¹ J. Ratzinger, *Duch liturgii*,
Poznań 2002, s. 149.

To nie jest pierwsza taka sytuacja, gdy Papież Franciszek coś zmienia. Właściwie zmiany są nieustanne. Czasem tak drobne, że wydają się nieistotne, czasem potężne, jak ruchy związane z adhortacją *Amoris laetitia*, za pomocą której niektóre episkopaty na świecie „zalegalizowały” życie w grzechu chrześcijan, za których odpowiadają (tak jakby można było w Kościele zalegalizować coś wprost sprzecznego z niezmiennym od początku Kościoła nauczaniem, nauczaniem pochodzącym od samego Pana Jezusa Chrystusa). Rzecz jasna nie sama zmiana jest problemem, ważne jest, czego dotyczy. Kiedy Papież rozwija mniej dopracowane obszary doktryny społecznej – jak relacje pomiędzy człowiekiem a resztą stworzenia czy krytykę niesprawiedliwości nowoczesnego systemu ekonomicznego – mamy do czynienia z pożądanym rozwojem. Kiedy jednak wydaje się zaprzeczać słowom Pana Jezusa, jak w przypadku nierozzerwalności małżeństwa, kiedy to, co było do dziś „p”, nagle staje się „nie p”, jak dzieje się z wykładnią na temat kary śmierci, to znaczy, że sam urząd papieski znajduje się w stanie jakiegoś nieuporządkowania. Jak napisał na Facebooku kolega redakcyjny Piotr Chrzanowski:

Biblia, Ojcowie, Doktorzy, poprzednich 265 papieży vs. jeden artykuł katechizmu oparty na przemówieniu wygłoszonym przedwczoraj.

To żart, ale i rzeczywistość uzasadnienia najnowszej korekty Katechizmu. Jedyny przypis do zmienionego punktu Katechizmu odnosi się do wypowiedzi Papieża sprzed kilku zaledwie miesięcy. Również kilka miesięcy temu amerykański kanonista ks. Gerald Murray zwrócił publicznie uwagę, że „Papież nie może obudzić się rano i stwierdzić, że to, co było cudzołóstwem, od dziś nim nie jest”². A jednak właściwie dokładnie to się stało ze zmianą w sprawie kary śmierci. Jesienią 2017 roku Papież wygłosił przemówienie, a parę miesięcy potem umieszcza przypis do niego jako główny głos autorytetu Kościoła w sprawie zmiany.

Papież Franciszek – chcę wierzyć, że kierowany dobrymi intencjami – nie tylko jednak uruchamia kolejne procesy rozkładu wewnątrz Kościoła. Trzeba zaraz dodać, że on sam jest ofiarą sytuacji, w jakiej się znalazł i w jakiej znajduje się Kościół. Trwająca przynajmniej od XIX wieku tendencja absolutyzowania roli Papieża w Kościele, która symbolicznie – od czasów Piusa XII – przeszła już w tendencję turbopapiestwa, dziś znajduje się w momencie przesilenia. Przesilenie polega – to mocna egemplifikacja tendencji – na tym właśnie, że robi się w ważnym dokumencie przypis do samego siebie z dnia przedwczorajszego³.

Rzecz jasna, choćby Jan Paweł II także w wielu swoich dokumentach umieszczał liczne przypisy do własnych wcześniejszych tekstów, a mniej do wypowiedzi Magisterium sprzed Soboru Watykańskiego II czy z dawniejszych autorów kościelnych. A jednak pomimo że był on także bez wątpienia „superpapieżem”, w najważniejszych sprawach po prostu rozwijał lub powtarzał naukę katolicką, co widać dobrze w przypisach do przygotowanego pod jego okiem Katechizmu. Nie brakuje tam odwołań do Ojców czy Doktorów. Papież Wojtyła także – mimo aktorskich tendencji – szanował swój urząd, co jest sprawą o znacznie szerszym znaczeniu niż przypisy. Czym jest ten urząd?⁴ Powiedział nam o tym kard. Ratzinger w cytacie przywołanym powyżej. Czy o Papieżu Franciszku można powiedzieć jeszcze, że „sprawuje Urząd”? Częściej wydaje się być bardziej niż urzędującym

² Zob. D.C. McLean, *Popes before Francis would have rejected his teaching on marriage: EWTN priest*, lifesitenews.com, (dostęp: 14.12.2017), oraz T. Rowiński, *Nawet Papież powinien być posłuszny*, „Christianitas”, nr 70/2017.

³ Zob. P. Krupa OP, *Zrobiliśmy z Papieża superbohatera*, „Christianitas”, nr 51/2013; T. Rowiński, *Antyrzymski resentment dzisiaj*, „Christianitas”, nr 56-57/2014.

⁴ Zob. P. Milcarek, *Kim jest papież?*, „Christianitas”, nr 51/2013.

Papieżem Kościoła jakiegoś rodzaju „wolnym przywódcą całego świata” – cokolwiek by to miało znaczyć.

Papież Benedykt był krytykowany za „brak woli”, za „słabość”, za „brak przebojowości”, za to – nie obawiamy się tego powiedzieć – że nie był „turbopapieżem”. Dziś jego postawa wydaje się wręcz prorocstwem, a nie słabością. Drogowskazem, jakiego papieżstwa potrzebujemy, jeśli rzeczywiście Kościół katolicki ma zachować widzialną jedność. Fundamentem urzędu papieskiego jest posłuszeństwo Chrystusowi w tradycji Kościoła, która nie jest jakimś rodzajem religijnej rutyny, ale rozpoznaniem prawdziwym sposobem wierzenia, myślenia, diagnozowania świata i wreszcie działania. Owszem, Papież ma się wsłuchiwać w „nowe porywy Ducha” i ma wspierać tych, którzy odkrywają Boga, ale na drodze Kościoła⁵, a nie dostosowywać Kościół do świata i usiłować uczynić go „łatwiejszym” dla tych, którzy już go w praktyce opuścili.

Zdecydowane i sprzeczne reakcje, jakie wywołała korekta KKK, 2267, skłaniają do pytań, czy nie jest potrzebne przemyślenie w Kościele kwestii prymatu Piotrowego, tak jak do tego namawiał Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint*. Chociaż Papież z Polski podał tę propozycję w kontekście dialogu ekumenicznego, to dziś może warto rozważyć kwestię, czy nie mamy do czynienia z takim nieuporządkowaniem urzędu papieskiego, które w efekcie staje się zarzewiem niezgody w samym Kościele katolickim. Można powiedzieć, że katolicy nieraz w historii mocno się spierali o różne kwestie, jednak papieństwo było tym urzędem, który ostatecznie doprowadzał do zgody. W czasach sprzed schizmy wschodniej ta rola w widzialny sposób miała charakter powszechny.

Zostawmy jednak w tej chwili kwestię ekumeniczną, która jest sprawą odrębną i charakteryzuje się różnorodnością problemów w relacjach pomiędzy Kościołem katolickim z różnymi Kościołami oraz wspólnotami chrześcijańskimi. Bez wątpienia jednak każdy, kto nie jest zaślepiiony ultramontańską gorączką, powinien dziś pytać o to, czy nie ma potrzeby, by Kościół „znalazł taką formę sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację”⁶.

Tą nową sytuacją jest nieustanna obecność Papieża w mediach, to proces emancypowania się osobowości Papieża od ram urzędu. Trudno też nie zapytać, czy nie mamy do czynienia z od dawna

⁵ Zob. J. Ratzinger/ Benedykt XVI, *Nowe porywy Ducha: ruch odnowy w Kościele*, Kielce 2006.

⁶ *Ut unum sint*, 95.

niespotykaną, dzielącą, a nie jednoczącą, rolę Papieża wewnątrz Kościoła katolickiego. Być może stoimy wobec najpoważniejszego kryzysu w Kościele od czasów schizmy zachodniej, w czasie której ludzie o potwierdzonej świętości znajdowali się w różnych obozach walczących Papieży. Za nową sytuację należy być może uznać, że Papież – takie pojawiają się wrażenia z obserwacji pontyfikatu – postępuje, jakby stał się kimś więcej niż następcą Piotra, tym, który ma władzę nad Prawem.

Dekret Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* odnotowuje, że chrześcijanie zawsze byli złączeni „wspólnotą wiary i życia sakramentalnego, a jeśli wyłaniały się nieporozumienia między nimi co do wiary czy karności kościelnej (*disciplina*), miarkowała je Stolica Rzymska”⁷. Tym bardziej dotyczyło to katolików. Dziś wielu katolików nie odnajduje znaków tej roli w pontyfikacie Papieża Franciszka.

⁷ *Unitatis redintegratio*, 14.

Również natężenie woli wszystkich stron kościelnych sporów pokazuje, że urząd papieski zaczął wywoływać niezdrowe emocje, czasem wręcz uniemożliwiające rozmowę. Nie znaczy to, że racja w konkretnych sprawach nie jest przy jednej ze stron – czy to w sprawie kary śmierci, czy kontrowersyjnych zapisów w *Amoris laetitia* – lub że „prawda leży pośrodku”. Trzeba raczej postawić kwestię, czy nie doszło do przeakcentowania wśród katolików – w ogólności – roli Papieża. U niemal wszystkich stron kościelnych sporów można wyczytać przekonanie, że w każdej sprawie wszystko zależy od Papieża. I w zależności od wymowy tego czy innego papieskiego gestu jedni tryumfują, a drudzy rozpaczają. Proces utrwalania się takich postaw jest obserwowalny od dawna. Tymczasem ważniejsze w dziejach zbawienia od gestów Papieży wydają się zmysł i rozumność wiary, dzięki którym po prostu dokonuje się przekazywanie prawdy o zbawieniu. W tej ciągłości i rozwoju doktryny oraz praktyki przez stulecia obecny był Duch Święty. Trudno dowodzić, by miało to się zmienić teraz.

Chronić prawdy o zbawieniu to zadanie Papieża, ale gdyby Ojciec Święty tego nie robił, robił nie dość stanowczo lub nie wszędzie, gdzie jest to potrzebne, nie znaczy, że zmienia się wiara czy słowa Pana Jezusa. Lecz nie zmienia się wtedy też to, że Papież dalej jest Namiestnikiem, widzialnym zwornikiem jedności Kościoła. Jedność dokonuje się bowiem bardziej w jego osobie

nawet niż w wypowiedziach, które bywają dyskusyjne, jeśli nie są wypowiedziane w powadze nieomylności. Zatem, jak się zdaje, katolicką reakcją na kontrowersje obecnego pontyfikatu powinien być synowski spokój i otwarta dyskusja w świetle Tradycji.

Jest więc bardzo prawdopodobne, że kontrowersyjne korekty Papieża Franciszka wcale nie zamykają ani nie rozstrzygają poruszanych przez nie kwestii. Nie podważają też roli urzędu, jaki pełni, nawet jeśli mamy wątpliwości co do zasadności niektórych z decyzji. Nie możemy odrzucić urzędu powstałego z nadania Chrystusa. Kwestie kontrowersyjne zaś powrócą – nie wiemy dokładnie kiedy – ale z pewnością stanie się to w czasach jakiegось mniej autokratycznego pontyfikatu, w którym będzie można swobodnie odwoływać się do słów Ewangelii, tekstów Ojców i Doktorów, wreszcie do katolickiego rozumu. „Autokratyczność” nie jest tu bezpośrednim odniesieniem do osobowości Papieża Franciszka, jest dzisiejszą kondycją urzędu papieskiego. Widzimy też, że rozwiązaniem problemu nie jest obecnie proponowana decentralizacja, będąca raczej centralizacją w duchu rewolucyjnym. Tak trzeba określić władzę, jaką ma supergrupa kardynałów, ponieważ władza ta istnieje równolegle wobec zwykłych urzędów Kurii Rzymskiej i działa często z ich pominięciem. Do tego trzeba dodać drugi element, obecny projekt decentralizacji jest głównie przesunięciem odpowiedzialności z papiestwa na episkopat, czyli odpowiedzialności osobistej na kolektywną. W praktyce niestety żadną.

Można dodać, że prawdopodobnie czas superpapieży na razie dobiegł kresu. Superpapieżom aż tak bardzo nie szkodził kryzys urzędu, ponieważ potrafili go utrzymać na swoich ramionach. Nie jest to jednak sytuacja normalna, by ludzie dźwigali na swoich plecach instytucje. Ich zadaniem jest wspieranie ludzkiego zaangażowania. Epoka ta nie mogła trwać wiecznie i można się spodziewać, że w związku z przesileniem kryzysu zbliża się czas reformy Kościoła.

„Turbopapiestwo”, ultramontanizm, kult papieskiego absolutyzmu, jaki dziś opanował umysły wielu katolików, to religijne manowce. Trzeba uznać, że Opatrzność dopuszcza na Kościół te trudne doświadczenia, byśmy zobaczyli, że nawet Papież może stać się niebezpiecznym idolem i że nie jest on przecież ponad

Kościółem i ponad Chrystusem. Jest sługą sług Bożych. Posługując się metaforą kolarską – jest kimś, kto zamyka peleton i chroni, by najslabsi nie odpadli, jeśli tylko chcą pozostać na właściwej drodze. ■

biblioteka christianitas poleca

Michał
Gołębiowski

Niewiasta z perłą

Szkice
o Maryi Pannie
w świetle duchowości
katolickiej

Niewiasta z perłą
*Szkice o Maryi Pannie
w świetle duchowości katolickiej*

Michał Gołębiowski



tyniec.com.pl

Liberalna doktryna prawa wchodzi do Kościoła

Tadeusz Matuszkiewicz

Duże poruszenie wywołała zmiana treści punktu Katechizmu Kościoła Katolickiego odnoszącego się do kary śmierci. Najbardziej zdumiewające jest tu przywołane w Katechizmie uzasadnienie. Następuje w nim bowiem odwołanie się wprost do liberalnej doktryny prawa poprzez stwierdzenie, że „rozpowszechniło się nowe rozumienie sensu sankcji karnych”. Oczywiście z kontekstu użycia tego sformułowania wynika jednoznacznie, że chodzi o liberalną doktrynę prawa karnego. W doktrynie tej karze kryminalnej odejmuje się funkcję sprawiedliwościową (retrybucyjną). Odrzuca się sięgające myśli Arystotelesa rozumienie kary jako przywracającej ład społeczny sprawiedliwej odpłaty. Kara przestaje być sprawiedliwą reakcją organów państwa na czyn sprawcy, a jej rola zostaje sprowadzona do resocjalizacji.

Jak możemy zatem zauważyć, uzasadnieniem dla nauczania Kościoła zaczynają się stawać rozpowszechnione w obrębie dominujących dziś nurtów poglądy, które bynajmniej nie są neutralne aksjologicznie, a wręcz przeciwnie, reprezentują obcy tradycji katolickiej laicki, liberalny światopogląd. Tymczasem ideologizacja wielu obszarów nauk postępuje. Czy wobec faktu, że w mainstreamowej literaturze naukowej rozpowszechniło się nowe rozumienie homoseksualizmu, od czasu wykreślenia go w 1973 r. przez Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne z listy zaburzeń psychicznych, możemy się spodziewać, iż wkrótce „rewolucja miłosierdzia”, powołując się na obce Kościołowi doktryny, uzna uczucia homoseksualne za uprawnioną moralnie formę miłości?

Innym symptomem ukazującym przyswajanie w Kościele języka będącego wyrazem liberalnej perspektywy jest fakt, iż wobec podejmowanych przez świeckich katolików inicjatyw zwiększających obecność symboli chrześcijańskich w przestrzeni publicznej

(Bawaria, Włochy) największy opór działania te wzbudzają wśród niektórych kręgów kościelnych.

Głównym problemem współczesnego Kościoła staje się przyjmowanie przez kościelne środowiska obcej perspektywy, odrzucenie katolickiego idiomu, interioryzacja niekatolickiego języka opisu rzeczywistości. Katolicyzm zostaje wyprany z sensów dla niego substancjalnych, z języka wypracowanego w toku dwóch tysięcy lat rozwoju Tradycji. Język wpływa zaś na sposób myślenia. Oparta na swoistym dla katolicyzmu przekazie tradycji kultura tworzyła dotąd przestrzeń dla utrzymania ciągłości instytucjonalnej Kościoła. Odcięcie się od własnego języka i przyjęcie zewnętrznej perspektywy otwiera drogę całkowitego zatracenia sensów właściwych chrześcijańskiej interpretacji świata. ■

Życie doczesne wartością najwyższą? Uwagi w sprawie korekty KKK, 2267

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

Kara śmierci jest jednym z najbardziej kontrowersyjnych zagadnień, będącym powodem podziałów, także wśród katolików. Nie zamierzam tutaj komentować całej nauki Kościoła na ten temat, ponieważ nie to jest celem tego krótkiego artykułu. Odniosę się natomiast do fragmentu Katechizmu Kościoła Katolickiego¹, który został skorygowany ostatnio przez Papieża Franciszka. Czytamy w nim:

¹ KKK, 2267.

Dziś coraz bardziej umacnia się świadomość, że osoba nie traci swej godności nawet po popełnieniu najcięższych przestępstw. Co więcej, rozpowszechniło się nowe rozumienie sensu sankcji karnych stosowanych przez państwo. Ponadto zostały wprowadzone skuteczniejsze systemy ograniczania wolności, które gwarantują należyty obronę obywateli, a jednocześnie w sposób definitywny nie odbierają skazańcowi możliwości odkupienia win.

Dlatego też Kościół w świetle Ewangelii naucza, że kara śmierci jest niedopuszczalna, ponieważ jest zamachem na nienaruszalność i godność osoby, i z determinacją angażuje się na rzecz jej zniesienia na całym świecie.

Dwa szczegóły w tym fragmencie przykuwają uwagę. Po pierwsze, w świetle Ewangelii ani śmierć, ani też kara śmierci nie naruszają godności osoby. To, co ją rzeczywiście narusza, a nawet całkowicie wyklucza, to grzech i śmierć wieczna. Ewangelista przecież zanotował takie oto słowa:

Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle².

² Mt 10, 28.

Te słowa Pana Jezusa są oczywiście skierowane do każdego z nas indywidualnie. Odczytywane były najczęściej w kontekście zagrożenia śmiercią męczeńską. Warto się jednak zastanowić nad tym, czy Pan Jezus nie formułuje w nich zasady dotyczącej całego nauczania Kościoła, w tym także zagadnienia kary głównej. Wskazują one prostą prawdę, że życie na ziemi wcale nie jest dla człowieka największym skarbem, a ten najważniejszy skarb stanowi życie wieczne. Od śmierci zaś ciała dużo większym zagrożeniem dla człowieka jest potępienie wieczne.

Lektura skorygowanego tekstu KKK prowadzi do smutnego wniosku. Wydaje się, że kara śmierci dlatego została tam uznana jako wykluczająca godność osoby ludzkiej, ponieważ – milcząco – uznano w tym punkcie osobę ludzką jako żyjącą wyłącznie tu i teraz. Rozpatrywanie jej w całości, wraz z życiem po śmierci, a także po zmartwychwstaniu, zaczyna być kolejnym *skandalonem*, zupełnie nie do zaakceptowania dla współczesnego świata. Także dla części ludzi Kościoła. Owszem, bierze się w korekcję KKK n. 2267 w obronę interes człowieka, ale wyłącznie ziemski, a nie wieczny. Obecny zapis z KKK dokonuje niebezpiecznego przesunięcia nauki Kościoła w kierunku zamknięcia ludzkiej kondycji w horyzoncie wyłącznie życia doczesnego.

Drugi szczegół, na który zwróciłam uwagę, to zdanie:

Ponadto zostały wprowadzone skuteczniejsze systemy ograniczania wolności, które gwarantują należyłą obronę obywateli, a jednocześnie w sposób definitywny nie odbierają skazańcowi możliwości odkupienia win.

Zaskakuje założenie, że kara śmierci „w sposób definitywny odbiera skazańcowi możliwość odkupienia win”. Czy to znaczy, że cała dotychczasowa nauka teologiczna, w tym zasadnicze rozważania św. Tomasza z Akwinu dotyczące ekspiacji za grzechy, przy jednoczesnym nawróceniu i skrusze, są, w świetle po-

wyższego, nieważne? Jednak kto by dzisiaj na poważnie czytał św. Tomasza...

Przykład św. Dyzmy, któremu kara śmierci wcale nie odebrała możliwości odkupienia win, pozostaje tu zupełnie pominięty. A przecież święty ten dostał zapewnienie od samego Pana Jezusa, że dostanie się do raju jeszcze w dniu śmierci. Obecnie tekst KKK właściwie zupełnie wyklucza możliwość takiego przypadku, skoro kara śmierci „w sposób definitywny odbiera skazańcowi możliwość odkupienia win”.

Także twierdzenie, że korekta KKK n. 2267 stanowi rozwinięcie myśli Jana Pawła II zachęcającego do zniesienia kary śmierci³, to nieporozumienie. Zupełnie czym innym jest prawo stanowione, w którym nie przewiduje się kary śmierci, a także sytuacja, kiedy Kościół zachęca do wycofania tej kary, od autorytarnego przyjmowania w nauczaniu Kościoła zasady, że kara śmierci zawsze i wszędzie jest niedopuszczalna. Jan Paweł II nigdy nie stawiał takiej tezy, że kara ta jest co do zasady sprzeczna z nauką Kościoła. A już z pewnością nie twierdził, że jest niedopuszczalna, ponieważ uniemożliwia skazanemu odkupienie win. Uważał jedynie, że w praktyce jest okrutna i niepotrzebna, a więc w prawie stanowionym można z niej współcześnie zrezygnować. ■

³ Zob. *Evangelium vitae*, 55; Homilia na Trans World Dome w St. Louis (27 stycznia 1999), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., nr 4 (212)/1999; por. Homilia podczas Mszy św. w Bazylice Matki Bożej z Guadalupe w Mieście Meksyk (23 stycznia 1999): „Trzeba położyć kres nieuzasadnionemu stosowaniu kary śmierci”, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., nr 4 (212)/1999.

Odkupienie win a groźba egzekucji

Piotr Chrzanowski

W ponownie rozpętanej bardzo dyskusyjnymi zmianami w p. 2267 Katechizmu Kościoła Katolickiego debacie o godności kary śmierci jestem skłonny zajmować stanowisko sytuacyjnego abolicjonizmu. Oznacza to, że zgadzam się z prudencjalnym osądem św. Jana Pawła II, zawartym w encyklice *Evangelium vitae* i w dotychczasowym tekście wspomnianego punktu Katechizmu, mówiącym, że dziś przypadki konieczności stosowania kary głównej występują bardzo rzadko lub być może nie zdarzają się wcale.

Zmiany do KKK wprowadzone przez Papieża Franciszka wzbudziły nadzwyczajny entuzjazm abolicjonistów bezwarunkowych. Muszę jednak zauważyć, nie podejmując tu bardziej zasadniczej dyskusji o słuszności tego stanowiska, że bronią oni swoich pozycji za pomocą argumentów łatwo kwestionowalnych.

Zdarza im się atakować obrońców dopuszczalności kary głównej typowym argumentem *ad personam*, poprzez kwestionowanie ich gotowości do realnego podjęcia się jakiegokolwiek z funkcji towarzyszących zazwyczaj egzekucji, w szczególności funkcji kata. Skoro jednak argumentacja abolicjonistów absolutnych opiera się także na podkreślaniu dobrego sposobu organizacji instytucji penitencjarnych, trzeba ich zapytać, czy gotowi są podjąć się wypełniania w nich funkcji strażników więziennych. W ten sposób przechodzimy do szerszego pytania o to, czy chrześcijaństwo jest tylko odcieleśnioną utopią, którą można realizować wyłącznie poprzez całkowite oderwanie się od świata, czy też może urzeczywistniać się w doczesnym życiu ludzkich wspólnot, realistycznie uwzględniającym stan natury ludzkiej po grzechu pierworodnym. Jeżeli akceptujemy tę drugą odpowiedź, musimy uznać, że chrześcijaninowi godzi się być żołnierzem, policjantem czy, *last but not least*, więziennym strażnikiem. Czy także katem?

Rozważmy drugi z kontrowersyjnych argumentów, ten, który przywołany jest bezpośrednio w nowym tekście p. 2267. Otóż współczesne, „skuteczniejsze systemy ograniczania wolności” nie tylko „gwarantują należytą obronę obywateli”, ale przede wszystkim „w sposób definitywny nie odbierają skazańcowi możliwości odkupienia win”. W samym tekście katechizmowym sugestia, że kara główna daje możliwość odkupienia win, czyli nawrócenia, definitywnie zawarta jest jedynie *implicite*, ale w debacie publicznej abolicjoniści absolutnie wypowiadają tę tezę *explicite*. Problem jedynie w tym, że jest to teza fałszywa. Muszę tu zaznaczyć, że nie zamierzam bronić tezy przeciwnej, a mianowicie że jedynie kara główna daje możliwość odkupienia. Bowiem dla sfalsyfikowania tezy abolicjonistycznej wystarczy wykazanie choćby jednego przypadku skazanego na karę śmierci, który się nawrócił.

Moja redakcyjna koleżanka, Antonina Karpowicz-Zbińkowska, w swoim tekście *Życie doczesne wartością najwyższą?*¹ przywołała postać Dobrego Łotra, św. Dyzmy. Ja chciałbym przytoczyć dwa przykłady bardziej współczesne. Krótko je tu zreferuję, podając jednocześnie odsyłacz do dłuższych tekstów dostępnych w internecie.

Pierwsza postać, którą chcę przypomnieć, to Rudolf Höss, twórca i do 1 grudnia 1943 roku komendant obozu koncentracyjnego w Auschwitzu. Urodził się i wychował w katolickiej rodzinie, był ministrantem. Kryzys wiary przeżył już w młodości, na co wpływ bez wątpienia miał autorytarny, wręcz despotyczny charakter ojca. Po przegranej przez Niemcy I wojnie światowej, jak wielu byłych żołnierzy, znalazł się w kręgu oddziaływania rodzącej się partii nazistowskiej. To wtedy dokonał formalnego wystąpienia z Kościoła. Warto zauważyć, że w tym czasie Höss został skazany na dziesięć lat więzienia za morderstwo. Ofiarą zbrodni był nauczyciel, Walter Kadow, o którym przypuszczano, że komunizował. Trzeba zauważyć, że Höss był jedynie świadkiem zbrodni, a jej głównym sprawcą był Martin Bormann. Aby chronić wyżej postawionego w hierarchii partyjnej towarzysza, Höss wziął całą winę na siebie. Po pięciu latach został przedterminowo zwolniony.

Ksiądz Mieczysław Piotrowski w swoim tekście² o Hössie pisze tak:

¹ Artykuł poprzedza ten szkic w aktualnym numerze „Christianitas”.

² K. M. Piotrowski, *Nawrócenie Rudolfa Hössa*, „Miłujcie Się”, 4/2014.

Po ostatecznym zerwaniu wszelkich związków z Chrystusem i z Kościołem katolickim – całym sercem, fanatycznie uwierzył w ideę narodowego socjalizmu i w Adolfa Hitlera, „którego rozkazy i wypowiedzi były – jak pisał – dla mnie ewangelią”³.

Absolutna wierność Führerowi była najważniejszym prawem życiowym SS. Brak wierności, choćby tylko w myśli, był uważany za największą zbrodnię. SS-man musiał być zdolny zgładzić nawet członków najbliższej rodziny, gdyby popełnili wykroczenie przeciwko państwu lub ideologii Hitlera. Obowiązywało ich ślepe i bezwzględne posłuszeństwo, całkowite podporządkowanie własnej woli światopoglądowi narodowosocjalistycznemu. Jeden z twórców III Rzeszy, Hermann Göring, mówił: „Nie mam sumienia. Moje sumienie zwie się Adolf Hitler”. Nie chrześcijańskie Objawienie, lecz „głos naszej germańskiej krwi, siły moralne w naszym niemieckim narodzie, życie i prawa natury w nas i wokół nas dają nam pewność, że istnieje Bóg”. Ale to był plemienny „bóg niemiecki” (*der Deutsche Gott*), który nie był bogiem innych ludów. W taką ideologię wierzył Rudolf Höss i takiej służył całym swoim sercem.

Nic dziwnego, że idąc dalej tą drogą, Höss stał się twórcą chyba największego w historii „kombinatu” śmierci i jednym z największych w dziejach masowych morderców. Klęska III Rzeszy stanowiła dla Hössa, jak się pozornie okaże, koniec świata. Pojmany przez Brytyjczyków, zeznawał w kilku procesach w Norymberdze, a 25 maja został przekazany władzom polskim. W polskim więzieniu zaczęła się jego duchowa przemiana. W liście do żony pisał tak:

Czym jest człowieczeństwo, dowiedziałem się dopiero tutaj, w polskich więzieniach. Mnie, który jako komendant Oświęcimia wyrządził polskiemu narodowi tyle szkód i bólu (...) okazywano ludzkie zrozumienie, co mnie bardzo często głęboko zawstydzalo. Nie tylko ze strony wyższych funkcjonariuszy, ale również ze strony najprostszych strażników. Wielu z nich to byli więźniowie Oświęcimia i innych obozów. Właśnie teraz, w ostatnich dniach ży-

³ Teksty z *Autobiografii*

i procesu R. Hössa, za:

ks. M. Deselaers, *Bóg a Zło*,
Warszawa 1999.

cia, doznając ludzkiego traktowania, jakiego się nigdy nie spodziewałem. Mimo wszystkiego, co się stało, widzi się jeszcze we mnie zawsze człowieka.

Przewodniczący składu sędziowskiego na początku procesu powiedział:

Pomni wielkiej odpowiedzialności naszej wobec zmarłych i żywych, nie traćmy z oczu tego, o co się toczył bój miłujących wolność narodów. Poszanowanie godności człowieka stanowiło ten wielki cel, niechże będzie ono również udziałem oskarżonego, bowiem przed sądem staje przede wszystkim człowiek.

A jednak po miesiącu trwania procesu Höss został skazany na śmierć. Skazaniec przyjął wyrok ze spokojem, zrezygnował z wnoszenia prośby o akt łaski. Został przeniesiony do więzienia w Wadowicach. Przed egzekucją poprosił o wizytę katolickiego księdza. Decyzją arcybiskupa Sapiehy do zadania tego został wyznaczony ks. Władysław Lohn, były profesor dogmatyki na Gregorianum w Rzymie, wtedy prowincjał jezuicki dla Polski południowej. Spotkanie ze skazańcem miało miejsce sześć dni przed egzekucją. Höss złożył katolickie wyznanie wiary i oficjalnie powrócił na łono Kościoła, odbył także sakramentalną spowiedź i otrzymał rozgrzeszenie. Nad ranem 11 kwietnia 1947 roku przyjął Komunię świętą. Następnego dnia napisał:

Sumienie zmusza mnie do złożenia jeszcze następującego oświadczenia: w osamotnieniu więziennym doszedłem do gorzkiego zrozumienia, jak ciężkie popełniłem na ludzkości zbrodnie. Jako komendant obozu zagłady w Oświęcimiu urzeczywistniłem część straszliwych planów Trzeciej Rzeszy – ludobójstwa. W ten sposób wyrządziłem ludzkości i człowieczeństwu najcięższe szkody. Szczególnie narodowi polskiemu wyrządziłem niewysłowione cierpienia. Za odpowiedzialność moją płacę życiem. Oby mi Bóg wybaczył kiedyś moje czyny. Naród polski proszę o przebaczenie. Dopiero w polskich więzieniach pozna-

łem, co to jest człowieczeństwo. Mimo wszystkiego, co się stało, traktowano mnie po ludzku, czego nigdy bym się nie spodziewał i co mnie najgłębiej zawstydzało. Oby obecne ujawnienia i stwierdzenia tych potwornych zbrodni przeciwko człowieczeństwu i ludzkości doprowadziły do zapobieżenia na całą przyszłość powstawaniu założeń mogących stać się podłożem tego rodzaju okropności.

Do spowiedzi przystąpił jeszcze raz, w przeddzień egzekucji, która miała miejsce 16 kwietnia 1947 roku, na terenie byłego obozu Auschwitz.

Druga postać, którą chcę tu wspomnieć, to Jacques Fesch. Złoty młodzieniec, z zamożnej, burżuazyjnej rodziny. Otoczony dostatkiem, pozbawiony był jednak kochających się wzajemnie rodziców. Takie warunki w dzieciństwie dość często zapowiadają bardzo trudną młodość. I tak było w przypadku Jacques'a. Porzucił naukę. Odbił służbę wojskową, szybko zawarł małżeństwo (jedynie cywilne) i został ojcem. Nie wytrwał jednak długo w wierności. Prowadził życie bon vivanta ze środków, które otrzymywał od rodziców. Kiedy jednak ostatecznie odmówili mu pieniędzy na zakup pełnomorskiego jachtu, zdecydował się zdobyć je rozbojem. Wraz z kolegami napadł na kantor należący do handlarza monetami kolekcjonerskimi. Napadnięty zdołał wszcząć alarm. Uciekający Fesch strzelał na oślep (co należy rozumieć dość dosłownie, gdyż zgubił w trakcie napadu swoje okulary) do próbującego go zatrzymać policjanta. Niestety położył go trupem na miejscu. Zabity policjant był wdowcem, samotnie wychowującym małą córkę. Przystępcę zatrzymali przechodnie.

Popełnione zbrodnie, napad rabunkowy połączony z zabójstwem stawiają przed Feschem widmo skazania na karę główną. Na dodatek współczucie dla ofiary przestępstwa i osieroconego dziecka nastawia wrogo wobec niego opinię publiczną. Początkowo Jacques był twardy. Kapelanowi więziennemu oświadczył, że nie wierzy i doradza mu, żeby się nie trzymał. A jednak Bóg działa poprzez ludzi. W tym przypadku posłużył się właśnie tym kapłanem, o. Devoyodem, przyjacielem rodziny żony, młodym benedyktynem o. Tomaszem i obrońcą oskarżonego, Paulem Baudetem. Warto tu powiedzieć kilka słów i o tym ostatnim. Doświadczał

słonności homoseksualnych, prowadził początkowo dość swobodne życie. Po rekolekcjach odbytych w klasztorze trapistów złożył śluby czystości, stając się gorliwym wyznawcą, zmotywowanym do dzielenia się z innymi ponownie odkrytą wiarą. Trzeba też wspomnieć o matce Fescha, jego żonie Pierrette i jej matce. Wszystkie te kobiety trwały wiernie przy nieszczęśniku. Wśród książek przesłanych mu przez matkę była jedna opisująca objawienia fatimskie. Według słów Jacques'a, przekazanych obrońcy, ta lektura była początkiem jego nawrócenia.

Po ponad trzech latach od przestępstwa, w dniu dwudziestych siódmych urodzin Fescha, zapadł wyrok skazujący go na gilotynę. Z jednej strony miał poczucie, że w wyroku skazującym nie wzięto pod uwagę, że zabójstwo nie było przez niego zamierzone, z drugiej akceptował ten wyrok z intencją zadośćuczynienia za swoje grzechy. Na dwa miesiące przed śmiercią zaczął prowadzić dziennik z zamiarem przekazania go swojej, wówczas sześciolatniej, córce Weronice. Wydany po wielu latach, pod tytułem *Za pięć godzin zobaczę Jezusa*, stał się jednym z ważnych, współczesnych dzieł katolickiej duchowości. Bezpośrednio przed egzekucją zawarł ze swoją żoną małżeństwo sakramentalne.

Prezydent Francji René Coty, choć szczerze przekonany o szczerości nawrócenia Fescha, zdecydował się nie korzystać z prawa łaski. Zapewne odegrały tu swoją rolę nastroje opinii publicznej, szczególnie wrogość wobec skazańca w szeregach policji. Trzeba też jednak dodać, że choć Fesch zgodził się na podjęcie przez obrońcę wszelkich możliwych starań o ułaskawienie, jednocześnie w pewnym sensie tej możliwości się obawiał. Był przekonany, że Bóg poprzez śmierć udzieli mu potrzebnych łask. Szczególnym podsumowaniem tej historii jest fakt, że aktualnie toczy się proces beatyfikacyjny Jacques'a Fescha.

Autor dłuższego artykułu poświęconego tej historii, Louis Couëtte⁴, powołując się na zdanie licznych kapelanów więziennych, pisze, „że przyjęcie śmierci stało się dla wielu skazanych okazją do nawrócenia i wzrostu duchowego, podczas gdy skazanie na dożywocie lub czasowy pobyt w więzieniu najczęściej ich wyniszcza”. Nie chcę tu rozstrzygać o słuszności tego stwierdzenia. Trudno jednak nie zauważyć, że w życiu Rudolfa Hössa i Jacques'a Fescha sama perspektywa kary głównej, bezpośrednie stanię-

⁴ L. Couëtte, *Jacques Fesch* – niezwykła droga łaski, „Vox Domini”, nr 2/96.

cie ze swoim życiem *sub specie aeternitatis* stało się impulsem do głębokiego nawrócenia i odkupienia win.

To chyba wystarczające przesłanki, żeby uznać argument abolicjonistów, który niestety trafił także do Katechizmu, za błędny. Jest on błędny także na innym, dużo głębszym poziomie. Niezaprzeczalnym faktem jest przecież, że kara śmierci wielokrotnie stosowana była, w przeciwieństwie do przytoczonych dwóch przykładów, bez najmniejszego choćby pozoru słuszności. (Ostrzegam potencjalnych polemistów – kara więzienia może być w równym stopniu nadużywana). Czy ludzie, którzy w wyniku takich wyroków stracili życie, zostali pozbawieni godności? Czy stracili możliwość zwrócenia się do Boga w ostatnich chwilach życia? Oto co ma do powiedzenia w tej sprawie ktoś prawdziwie mądry. Kardynał Robert Sarah mówi o tym w kontekście wieloletniego trzymania w więziennej izolacji, w ciągłym zagrożeniu egzekucją, jego poprzednika na stolicy biskupiej w Konakry, kardynała Raymonda-Marie Tchidimbo, ale dokonuje w swojej wypowiedzi uniwersalizacji tego doświadczenia:

Paradoksalnie milczenie skazanego na śmierć niesie w sobie wielką nadzieję. Skazaniec już na tej ziemi dostrzega wielką ciszę nieba. Mroczny czas ciszy w podłości prowadzi do nadziei ciszy w Bogu. Jedyne bowiem, co muszą zrobić najwięksi zbrodniarze, to popchnąć drzwi do prawdziwej ciszy i wsunąć dłonie w milczące dłonie Boga. ■

Co napisała Kongregacja Nauki Wiary na temat kary śmierci

Tomasz Rowiński

¹ List do biskupów dotyczący nowej redakcji n. 2267 Katechizmu Kościoła Katolickiego na temat kary śmierci, ekai.pl, (dostęp: 7.08.2018).

² KNW, 8.

List Kongregacji Nauki Wiary do biskupów w sprawie kary śmierci¹ (dalej KNW) jest próbą wykazania, że papieska decyzja w sprawie korekty n. 2267 „wyraża autentyczny rozwój doktryny, który nie stoi w sprzeczności z wcześniejszym nauczaniem Magisterium”². Należy docenić ten wysiłek podejmowany w imię ciągłości wiary Kościoła. Wydaje się jednak, że nie będzie on doceniony ani przez zwolenników decyzji papieskiej, ani jej przeciwników. Pierwszym bowiem wcale nie zależy na ciągłości, ale właśnie na zerwaniu, a drudzy, widząc tak radykalną zmianę, łatwo mogą potraktować list KNW jako jej kamuflowanie. Analogii nie trzeba szukać daleko. Taka praktyka utrwaliła się przy okazji wyjaśnień dostojników kościelnych i samego Papieża w sprawie kontrowersyjnych zapisów adhortacji *Amoris laetitia* czy wolności religijnej.

Dwa teksty

³ KKK, 2267.

Dla porządku przytoczmy obie wersje zapisu katechizmowego³. Dotychczas brzmiał on tak:

Kiedy tożsamość i odpowiedzialność winowajcy są w pełni udowodnione, tradycyjne nauczanie Kościoła nie wyklucza zastosowania kary śmierci, jeśli jest ona jedynym dostępnym sposobem skutecznej ochrony ludzkiego życia przed niesprawiedliwym napastnikiem.

Korekta Papieża Franciszka wygląda następująco:

Wymierzanie kary śmierci, dokonywane przez prawowitą władzę, po sprawiedliwym procesie, przez długi czas było

uważane za adekwatną do ciężaru odpowiedzi na niektóre przestępstwa i dopuszczalny, choć krańcowy, środek ochrony dobra wspólnego.

Dziś coraz bardziej umacnia się świadomość, że osoba nie traci swej godności nawet po popełnieniu najcięższych przestępstw. Co więcej, rozpowszechniło się nowe rozumienie sensu sankcji karnych stosowanych przez państwo. Ponadto zostały wprowadzone skuteczniejsze systemy ograniczania wolności, które gwarantują należyłą obronę obywateli, a jednocześnie w sposób definitywny nie odbierają skazańcowi możliwości odkupienia win.

Dlatego też Kościół w świetle Ewangelii naucza, że „kara śmierci jest niedopuszczalna, ponieważ jest zamachem na nienaruszalność i godność osoby”, i z determinacją angażuje się na rzecz jej zniesienia na całym świecie.

Do nowego brzmienia punktu dodano tylko jeden przypis i jest to wzięty w cudzysłów fragment tekstu przemówienia Papieża Franciszka wygłoszony zaledwie kilka miesięcy przed publikacją korekty.

Franciszek, *Przemówienie do uczestników spotkania zorganizowanego przez Papieską Radę ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji*, 11 października 2017: „L’Osservatore Romano” (13 października 2017), 5.

Odwolania do Magisterium?

Chociaż list KNW mówi o ciągłości z Magisterium, to trzeba zapytać, w jaki sposób odnośne teksty reprezentują nauczanie Kościoła. Z samej korekty, jak i listu KNW wynika, że za Magisterium uznaje się tylko wypowiedzi trzech ostatnich Papieży. Co więcej, decydujące znaczenie ma ostatecznie list samego Franciszka. Czy takie ograniczenie wyboru wypowiedzi, na których ma oprzeć się korekta Katechizmu, może być wiarygodne? W pewnych, niekontrowersyjnych sytuacjach pewnie tak, jednak nie w sytuacji, w której pod hasłem „rozwoju doktryny” zmienia się jej sens co do zasady. Takie zawężenie odniesień nie będzie dziwne, jeśli zdamy sobie sprawę, że trudno byłoby znaleźć choćby

pozory uzasadnienia dla całkowitego – co do zasady – wykluczenia kary śmierci w wypowiedziach starszego Magisterium czy też Ojców i Doktorów Kościoła oraz u innych ważnych pisarzy katolickich. Odwołanie do samego siebie, jakiego dokonuje Papież Franciszek, wygląda, jak gdyby sam dla siebie stanowił on tradycję. Dodajmy, że tradycja to nie tylko przekazywanie tego, co było, ale dziedzictwo sposobu myślenia, uzasadnień, zasad, w tym także zasad wiarygodności nauczania.

Najmocniejszą wypowiedzią, którą można podeprzeć korektę Franciszka, jest fragment wypowiedzi Jana Pawła II z roku 1999, którą wygłosił w Stanach Zjednoczonych.

Znakiem nadziei jest coraz powszechniejsze uznanie zasady, że nigdy nie wolno odebrać godności życiu ludzkiemu, nawet jeśli człowiek dopuścił się wielkiego zła. Współczesne społeczeństwo dysponuje środkami, dzięki którym może zapewnić sobie bezpieczeństwo, nie pozbawiając na zawsze przestępców możliwości odmiany życia. Ponawiam wezwanie, które zawarłem niedawno w orędziu na Boże Narodzenie, aby zgodzono się położyć kres karze śmierci – praktyce okrutnej i zarazem niepotrzebnej⁴.

⁴ Homilia na Trans World Dome w St. Louis (27 stycznia 1999), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., nr 4 (212)/1999.

Nawet jednak ten pojedynczy fragment nie jest u Jana Pawła II postulatem zmiany ogólnej zasady dotyczącej kary śmierci, która znalazła się w opublikowanym przez tego świętego Papieża Katechizmie. Stanowi raczej spostrzeżenie, że niechęć do wykonywania kary śmierci mówi o wzroście w społeczeństwach świadomości znaczenia godności ludzkiej. Odchodzenie od stosowania kary śmierci w dzisiejszych czasach może być zatem znakiem nadziei, ale to jeszcze nie znaczy, że abolicjonizm jako ogólna zasada nie zawiera błędu. Jan Paweł II mógł żywić przekonanie, że znoszenie w wielu krajach stosowania kary śmierci oznaczać będzie po prostu ograniczenie niesprawiedliwego charakteru wielu wyroków i egzekucji. Zresztą kilka dni wcześniej Papież mówił w Meksyku o tym, że „trzeba położyć kres nieuzasadnionemu stosowaniu kary śmierci!”⁵. W tej perspektywie pierwotna zasada z KKK n. 2267, jak i moje wyjaśnienie wypowiedzi ze Stanów Zjednoczonych stają się całkowicie zrozumiałymi.

⁵ Homilia podczas Mszy św. w Bazylice Matki Bożej z Guadalupe w Mieście Meksyk (23 stycznia 1999), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., nr 4 (212)/1999.

Evangelium vitae

Dokładnie ta sprawa została przedstawiona przez Jana Pawła II w *Evangelium vitae*. Dokument przywoływany przez abolicjonistów wykląda obszernie katolicką zasadę dotyczącą stosowania kary śmierci.

Uprawniona obrona może być nie tylko prawem, ale poważnym obowiązkiem tego, kto jest odpowiedzialny za życie drugiej osoby, za wspólne dobro rodziny lub państwa. Zdarza się niestety, że konieczność odebrania napastnikowi możliwości szkodenia prowadzi czasem do pozbawienia go życia. W takim przypadku spowodowanie śmierci należy przypisać samemu napastnikowi, który naraził się na nią swoim działaniem, także w sytuacji, kiedy nie ponosi moralnej odpowiedzialności ze względu na brak posługiwania się rozumem.

W tej perspektywie należy też rozpatrywać problem kary śmierci. Zarówno w Kościele, jak i w społeczności cywilnej oraz powszechnej zgłasza się postulat jak najbardziej ograniczonego jej stosowania albo wręcz całkowitego zniesienia. Problem ten należy umieścić w kontekście sprawiedliwości karnej, która winna coraz bardziej odpowiadać godności człowieka, a tym samym – w ostatecznej analizie – zamysłowi Boga względem człowieka i społeczeństwa. Istotnie, kara wymierzana przez społeczeństwo ma przede wszystkim na celu naprawienie nieporządku wywołanego przez wykroczenie. Władza publiczna powinna przeciwdziałać naruszaniu praw osobowych i społecznych, wymierzając sprawcy odpowiednią do przestępstwa karę, jako warunek odzyskania prawa do korzystania z własnej wolności. W ten sposób władza osiąga także cel, jakim jest obrona ładu publicznego i bezpieczeństwa osób, a dla samego przestępcy kara stanowi bodziec i pomoc do poprawy oraz wynagrodzenia za winy.

Jest oczywiste, że aby osiągnąć wszystkie te cele, wymiar i jakość kary powinny być dokładnie rozważone i ocenione, i nie powinny sięgać do najwyższego wymiaru, czyli do odebrania życia przestępcy, poza przypadkami absolut-

nej konieczności, to znaczy gdy nie ma innych sposobów obrony społeczeństwa. Dzisiaj jednak, dzięki coraz lepszej organizacji instytucji penitencjarnych, takie przypadki są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale⁶.

⁶ *Evangelium vitae*, 55.

Ten dokument jest dobrym przykładem, w jaki sposób dokonuje się organiczny rozwój doktryny w ramach hermeneutyki ciągłości. Nie neguje on zasady doktrynalnej dotyczącej kary głównej, która ma swoje liczne uzasadnienia w tradycji katolickiej, ale rozwijając jej współczesną aplikację, pokazuje mocne argumenty za praktycznym maksymalnym ograniczeniem jej stosowalności.

Korekta Franciszka w liście KNW

Jednocześnie jednak z praktycznych aplikacji nie wynika zmiana zasady. Jak pisał w roku 2011, w ekspertyzie dla Fundacji Republikańskiej Michał Barcikowski w tekście *Prawdziwa nauka Kościoła o karze śmierci*⁷: „Jan Paweł II nie wyklucza, że w przeszłości istniały i w przyszłości mogą zaistnieć «przypadki absolutnej konieczności» sięgnięcia po tę karę”. Tymczasem list KNW pomija tę możliwość zawartą w nieznanym przyszłym dziejach ludzkości, a zwraca jedynie uwagę, że „sytuacja polityczna i społeczna sprawiała niegdyś, że kara śmierci była dopuszczalnym narzędziem dla ochrony dobra wspólnego”⁸. Z tego zdania należałoby wyciągnąć jednak wniosek, że i w przyszłości „sytuacja polityczna i społeczna” może sprawić, że ochrona dobra wspólnego będzie wymagała zastosowania kary śmierci. To by jednak podważało korektę Papieża Franciszka, która odwołuje się do innej zasady dynamicznej. To w tym właśnie miejscu dokonuje się istotna zmiana, która, jak mimochodem podaje KNW, wynika nie z rozwoju doktrynalnego, ale z „coraz jaśniejszej świadomości” Kościoła. W rzeczywistości trudno przerzucić ciągłość pomiędzy starym i nowym ujęciem katechizmowym, dlatego pojawia się konieczność powołania się na mgliste pojęcie „świadomości”. Trudno bowiem określić, czym jest „świadomość Kościoła”, łatwiej byłoby powiedzieć, czym jest jego doktryna. Ciągłość doktryny ma swoje źródło nie w zmiennej świadomości ludzi, ale w niezmiennym Objawieniu zawartym w Piśmie i Tradycji. Świadomość jest czymś historycznie bardzo nietrwałym, odwołującym

⁷ M. Barcikowski, *Prawdziwa nauka Kościoła o karze śmierci*, christianitas.org, 3.12.2011.

⁸ KNW, 2.

się raczej do swobodnych nawiązań wewnątrz kultury niż namyślu i zasad. Jest czymś ograniczonym perspektywą bezpośredniego doświadczenia jednostek, a zatem czymś intelektualnie bardziej podatnym na błąd co do zasad. Odwołanie do płynności świadomości pozwala całkowicie zignorować dane wynikające z *sensus catholicus*.

Trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jeden moment niekonsekwencji w liście KNW. Jeśli uznaje się, że kara śmierci musi być co do zasady wykluczona z nauczania Kościoła jako uderzająca w godność człowieka, a nie tylko ograniczona w możliwościach jej stosowania i zastąpiona innymi środkami, to jednocześnie nie można usprawiedliwiać przeszłego jej stosowania. Trzeba uznać jakiś rodzaj „falszywej świadomości” przekazywanej przez Kościół w tej sprawie przez dwa tysiące lat chrześcijaństwa. Niejednemu czytelnikowi zapewne takie podsumowanie sprawy będzie się podobało, trzeba jednak dodać, że posługiwanie się pojęciem „rozwoju świadomości” jest tylko sekularną wizją dziejów zbawienia, która nie jest skutecznym narzędziem rozumienia nauki samego Kościoła ani też wyrazem „wyższego uzasadnienia”. Po prostu to zbawienie bez Boga lub bogiem, który jest „płynną świadomością”. Nie jest to wszak Bóg chrześcijan.

Warto przytoczyć na koniec tego paragrafu list KNW, 8, w którym czytamy:

Wszystko to pokazuje, że nowe sformułowanie n. 2267 Katechizmu wyraża autentyczny rozwój doktryny, który nie stoi w sprzeczności z wcześniejszym nauczaniem Magisterium. To uprzednie nauczanie można wyjaśnić w świetle podstawowych obowiązków władzy publicznej, by chronić dobro wspólne w sytuacji społecznej, w której sankcje karne są różnie rozumiane i zachodziły w środowisku, w którym trudniej było zapewnić, aby przestępca nie mógł ponownie popełnić swej zbrodni.

Konsekwencje

Nowe nauczanie faktycznie mogłoby wyrażać autentyczny rozwój doktryny, gdyby było wyjaśniane poprzez „uprzednie nauczanie” i „w świetle podstawowych obowiązków władzy publicznej”, po-

nieważ istotą jej zadań jest „chronić dobro wspólne”. Czy zasada dobra wspólnego da się pogodzić z przekonaniem, że kara śmierci jest zawsze „niedopuszczalna”, jak mówi korekta KKK, n. 2267? Czy odmowa – co do zasady – stosowania kary śmierci ze względu na godność człowieka nie myli „godności transcendentnej”⁹, której nie można utracić, z godnością moralną, którą tracimy w wyniku czynionego zła? Na koniec trzeba by zapytać, jakimi przesłankami wewnątrz nauczania kościelnego posługuje się Papież Franciszek, ponieważ ta sprawa wydaje się coraz bardziej niejasna.

Dobrym przykładem konsekwencji decyzyzmu Papieża Franciszka są reakcje, które wychodzą ze środowisk radykalnych. Jedną z nich przywołuje Tomasz Terlikowski w swoim komentarzu na FB:

New Ways Ministry, jeden z największych progejowskich ruchów określających się mianem katolickiego, wprost stwierdza, że zmiana w KKK dotycząca kary śmierci to otwarcie drogi do zmiany nauczania Kościoła na temat aktów homoseksualnych. Jeśli papież mógł zmienić doktrynę w jednej sprawie, i to doktrynę, dodajmy, głęboko zakorzoną w Tradycji i Piśmie Świętym, to dlaczego nie może w innej – trzeźwo zauważają gejowscy aktywiści. I to w sytuacji, gdy – zupełnie jak w przypadku kary śmierci – zmieniło się społeczne podejście do aktów homoseksualnych, prawo do tzw. małżeństw gejowskich wyprowadzane jest z szacunku dla ich godności itd. Możemy udawać, że tego zagrożenia nie ma, ale ono jest¹⁰. ■

⁹ *Evangelium vitae*, 21-22.

¹⁰ Zob. F. DeBernardo, *What Does Change in Church's Death Penalty Teaching Mean for LGBT People?*, newwaysministry.org, (dostęp: 3.08.2018).

Ukryty sens pontyfikatu Franciszka

Filip Łajszczak

Specyficzny sposób sprawowania pontyfikatu przez argentyńskiego Papieża powoduje skrajne reakcje. Jedni żywią entuzjazm dla silnej ręki ukrytej pod aksamitną rękawiczką retoryki miłosierdzia i czułości. Ponadto podoba im się bezpardonowy styl zerwania ciągłości. Drudzy nie do końca wierzą w możliwość rzeczywistego wyboru kogoś, kto niedopowiedzeniami i sugestiami podważa wypracowaną przez Kościół doktrynę, co nierzadko prowadzi do zwątpienia w legalność rezygnacji Benedykta XVI.

Jednak sam kardynał Ratzinger, zapytany w 1997 roku o asystencję Ducha Świętego podczas konklawe, odpowiedział:

IndentedText: Nie twierdzą, że Duch Święty uczestniczy w wyborze papieża w sensie dosłownym, ponieważ Duch Święty na pewno by nie dopuścił do wybrania wielu papieży. Natomiast Duch Święty nie tyle trzyma rękę na pulsie, ile pełni rolę dobrotliwego nauczyciela, zostawiając nam swobodę działania, ale nie spuszcza nas z oka. Rolę Ducha Świętego należy rozumieć bardziej elastycznie. On nie narzuca, na którego kandydata mamy głosować. Zapewne chroni nas tylko przed tym, abyśmy wszystkiego nie zaprzepaścili¹.

Przyjmijmy roboczo, że pontyfikat Franciszka nie jest ani wypadkiem przy pracy, ani spiskiem przeciw Kościołowi, ale pełni opatrnościową rolę, której jeszcze w pełni nie rozumiemy. Spróbujmy przyjrzeć się różnym aspektom działalności Papieża i zobaczyć, co dobrego może z nich wyniknąć dla Kościoła w dłuższej perspektywie.

Czy Franciszkowa praktyka rzeczywiście nie wynika z tego, co poprzedni Papieże robili przez ponad sto ostatnich lat? Czy głą-

¹ Wypowiedź dla bawarskiej telewizji z 15 kwietnia 1997 r. cytowana w: John L. Allen, *Benedykt XVI. Początki pontyfikatu*, Poznań 2006.

bokie korzenie codziennych homilii z kaplicy w Domu św. Marty nie tkwią w licznych przemówieniach Piusa XII na każdy temat? Czy globalizacji hiperaktywizacji papieżstwa nie dokonali krok po kroku poprzednicy aktualnego Papieża?

Można oczywiście powiedzieć, że w latach pięćdziesiątych Papież był bardzo precyzyjny nawet w tych najmniejszych wystąpieniach. Wtedy jednak nie doszło jeszcze do takiej sytuacji, w której dzień w dzień pojawia się po kilka wypowiedzi papieskich. Kiedy już zostanie przekroczony pewien próg częstotliwości wystąpień, trudno wymagać cyzelowania każdego pojawiającego się w nich zdania. W szczególności gdy mamy do czynienia z budzącymi największe kontrowersje spontanicznymi wypowiedziami z samolotowych konferencji prasowych, które mają miejsce w czasie papieskich podróży. Jednak to nie Franciszek wprowadził ten zwyczaj i nie on pierwszy udzielał podczas tych spotkań wypowiedzi, które potem domagały się wyjaśnień.

Ktoś może powiedzieć, że bez obiektywu kamery Papież mógłby co najwyżej pogawędzić z Kolegium Kardynalskim, a tak bezpośrednio przemawia do całego świata. Jednak to właśnie obecność kamer nieuchronnie włącza Biskupa Rzymu w kontekst konkursu medialnych celebrytów. Czasem imię Papieża zagości w nagłówkach – czasem za cenę precyzji katolickiej nauki. Choć skutki romansu papieżstwa z mediami elektronicznymi będzie można w pełni ocenić z dystansu historii, niektóre zjawiska już teraz stają się wystarczająco wyraziste. Do pewnego stopnia, na przykład, globalna aktywność Papieża może być uważana za przyczynę spadku autorytetu biskupów diecezjalnych. Wydany w latach pięćdziesiątych komiks poświęcony Piusowi XII miał tytuł *The World is His Parish* („Świat jest jego parafią”). Czy taki świat potrzebuje jeszcze innych pasterzy, skoro jeden jest w stanie objąć go w całości?

Sytuacje, które obserwujemy podczas pontyfikatu Franciszka, są – jak widać – często wzmocnionymi i zwielokrotnionymi zjawiskami z niedawnej przeszłości. Wydają się one nowością głównie ze względu na swoją bezprecedensową skalę. Jednocześnie towarzyszą im wybuchy poklasku, nierzadko posunięte aż do skali, w której można by podejrzewać ich autorów o autoparodię. Świetnie opisał to zjawisko Michał Barcikowski w swoich tekstach takich jak *Jarmark światowości*² oraz *Franciszek w Poroninie*³.

² M. Barcikowski,
Jarmark światowości,
„Christianitas”, 55/2014.

³ Tenże, *Franciszek
w Poroninie*, christianitas.
org, 5.07.2017.

Dawni dysydenci stali się nowymi ultramontanami, a dawni ultramontanie przekształcili się w nowych dysydentów. Dalej jednak i jedni, i drudzy biorą udział w tej samej grze w zachwyty silnym, globalnym, wszechobecnym papieżstwem, papieżstwem, od którego spodziewa się i wymaga wielkiego osobistego zaangażowania, gestów mocnych i medialnych. Publicystycznie możemy nazwać je „turbopapieżstwem”, dalece wykraczającym poza normy opisane w konstytucji soborowej *Pastor Aeternus*.

Doświadczenie obecnego pontyfikatu pokazuje, do czego prowadzi ewolucja posługi Piotrowej w kierunku turbopapieżstwa. Rosnącą świadomość tej sytuacji możemy dostrzec w wypowiedziach autorów nieograniczających się do grona oczywistych krytyków Franciszka. Już na samym początku pontyfikatu o. Paweł Krupa OP w wywiadzie udzielonym kwartalnikowi „Christianitas”⁴ zwrócił uwagę na to, co w XX wieku stało się z papieżstwem.

Uświadomienie sobie ograniczeń obecnego sposobu funkcjonowania Papieża w świecie jest dla wielu trudne, bo wymaga przełamania pewnego ustalonego sposobu myślenia. Jak dotąd wzrost papieskiej aktywności oznaczał najczęściej poparcie dla postulatów uważanych za „konserwatywne”. Gdy Papież wykraczał poza granice bycia strażnikiem, wybierał się zwykle w kierunkach dogodnych dla umownej kościelnej prawicy. Nawet aktywizm liturgiczny, zapoczątkowany przez reformy Brewiarza Piusa X, a zwieńczony opublikowaniem nowych ksiąg po Soborze, nie przyniósł wystarczającej refleksji na ten temat. Pisał o tym sam kard. Ratzinger w *Duchu liturgii* wydanym w 2000 roku:

Na Zachodzie dodatkowym czynnikiem było to, że papież mocą autorytetu Piotrowego coraz częściej wchodził w rolę liturgicznego prawodawcy, co w rezultacie stworzyło podstawę prawną do daleko idącego przekształcania liturgii. Im bardziej umacniał się prymat Piotrowy, tym bardziej oczywiste powinno było stać się pytanie o zakres i granicę tego pełnomocnictwa, jakkolwiek nad pytaniem tym nigdy się nie zastanawiano. Po Soborze Watykańskim II powstało wrażenie, że w sprawach liturgii papież może właściwie wszystko, szczególnie jeśli działa w imieniu soboru powszechnego. Ostatecznie w świadomości

⁴ Zob. *Zrobiliśmy z Papieża superbohatera*, Z. P. Krupa OP rozmawia T. Rowiński, „Christianitas”, 51/2013.

Zachodu idea odgórności liturgii, która nie jest podatna na dowolne jej „robienie”, w dużym stopniu zanikła. W rzeczywistości jednak Sobór Watykański I bynajmniej nie definiował papieża jako absolutnego monarchy, lecz wprost przeciwnie – jako gwaranta posłuszeństwa wobec posłanego Słowa. Pełnomocnictwo papieża związane jest tradycją wiary, a to obowiązuje także w zakresie liturgii⁵.

⁵ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, przeł. Eliza Pieciul, Poznań 2002, s. 148-149.

Praktyczną interpretację owego „zakresu pełnomocnictwa”, o którym pisał kardynał na pięć lat przed wybraniem go na Papieża, przyniósł jego późniejszy pontyfikat. Nie ograniczał się on w żadnym wypadku li tylko do liturgii. Benedykt XVI nie spotkał się jednak ze zrozumieniem tych, którzy liczyli na kontrrewolucję pod papieskim przewodnictwem. Lekcja samoograniczającego się Papieża nie została jeszcze przepracowana, ale już teraz, na tle aktualnego pontyfikatu, widać coraz wyraźniej kontury, które nie były widoczne wtedy, gdy Benedykt XVI sprawował swój urząd.

Kościół w swojej historii wielokrotnie doświadczał kryzysów, z których wychodził zwycięską ręką: z lepiej dopracowaną doktryną, głębszą świadomością tego, jak powinny wyglądać dobre praktyki, i z jasną diagnozą, gdzie popełniono błąd. Tak było podczas kryzysu ariańskiego, przy okazji sporu o obrazy, w obliczu upadku papieżstwa w X wieku czy też w epokach wielkiej schizmy zachodniej oraz wystąpienia protestantów.

Ostatnim przykładem na skuteczne wyjście z kryzysu może być pieczołowitość, z jaką odprawiana jest liturgia tradycyjna w tych miejscach, w których odradza się ona w ostatnich latach. Warto skonfrontować to zjawisko z jej dalekim od doskonałości stanem w okresie przedsoborowym, jak również z praktyką zreformowanych celebracji, poczynając od lat siedemdziesiątych.

Czy obecny pontyfikat zakończy epokę turbopapieżstwa? Opinie biskupów (wypowiadane czasami między wierszami, a czasami zupełnie prywatnie) wskazują na istnienie refleksji na ten temat i dowodzą, że ów koniec jest możliwy. A nawet jeśli po Franciszku przyjdą kolejni, jeszcze bardziej radykalni, jego naśladowcy, można żywić uzasadnioną nadzieję, że im większy upadek, tym bardziej chwalebne powstanie z niego. Nie po raz pierwszy i pewnie nie po raz ostatni w historii Kościoła. ■

Zasada całości

Jean Madiran

I Wyłożenie zasady

Zasada całości wykładana jest właściwie identycznie i niezmiennie od ponad dwudziestu czterech wieków. Nie ma w tym nic zaskakującego: zasada ta „wynika z istoty pojęć i rzeczy, a zatem musi posiadać wartość absolutną”¹.

Zasada całości wyraża się następująco:

Część istnieje dla całości, a zatem dobro części jest podporządkowane dobru całości; całość jest determinująca dla części i może nią rozporządzać dla swojego dobra².

Sama zasada całości nie oznacza nic innego niż to, że tam, gdzie występuje relacja całości do części, tam też, dokładnie w takiej mierze, w jakiej ona występuje, część jest podporządkowana całości, a ta ostatnia może rozporządzać częścią dla swojego własnego dobra³.

To samo mówił Arystoteles:

O przedmiotach własności mówi się tak jak o częściach, bo część jest nie tylko częścią czegoś innego, ale w ogóle należy do czegoś innego, podobnie zaś jest i z przedmiotem własności⁴.

Do tego tekstu Arystotelesa odnosi się bezpośrednio święty Tomasz, gdy stosuje zasadę całości. A stosuje ją często w rozmaitych typach rozumowania:

Dobro cząstkowe jest podporządkowane dobru powszechnemu⁵.

autorzy

¹ Pius XII, Przemówienie do lekarzy neurologów, 14 września 1952.

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ *Polityka*, I, 2, 6, tłum. za L. Piotrowiczem, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. I, PWN, Warszawa 2003.

W przypadku cytowania przez autora tekstów już dostępnych po polsku ich tłumaczenia podawane są tutaj nie zawsze dosłownie zgodnie z polskimi przekładami, jeżeli wymaga tego wierność francuskiemu tekstowi autora.

⁵ *S. contra Gent.*, III, 17, tłum. za Z. Włodek i W. Zegą, w: *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami*

i błędzycymi, W drodze – Klub Książki Katolickiej, 3 tomy, Poznań 2003–2009.

⁶ *S. theol.*, II-II, 64, 5, tłum. za: św. Tomasz

z Akwinu, *Suma teologiczna*, różni tłumacze, pod. red. Stanisława Bełcha,

34 tomy, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1962–1983.

⁷ Tamże, 58, 5.

⁸ *S. contra Gent.*, I, 86.

⁹ Tamże, III, 112.

¹⁰ Tamże, II, 44.

¹¹ *S. theol.*, I-II, 109, 3.

¹² Tamże, 92, 1, ad 3.

¹³ Tamże, II-II, 26, 3.

¹⁴ *S. contra Gent.*, III, 94.

¹⁵ *S. theol.*, I-II, 96, 4.

¹⁶ Tamże, I, 60, 5.

Każda część w tym wszystkim, czym jest, należy do całości⁶.

Część zaś przez wszystko, czym nią jest, przynależy do całości. Stąd wszelkie dobro części można podporządkować dobru całości⁷.

Dobro poszczególne przyporządkowane jest do dobra całości jako do celu, tak jak to, co niedoskonałe, do tego, co doskonałe⁸.

Jest jasne, że wszystkie części służą doskonałości całości, całość bowiem nie jest dla części, lecz części są dla całości⁹.

Dobro całości jest lepsze od dobra poszczególnych części (...)¹⁰.

Jasną zaś jest rzeczą, że dobro części istnieje ze względu na dobro całości¹¹.

Każda część jest dobra (lub nie) zależnie od tego, jaki jest jej stosunek do swej całości. Augustyn tak to wyraża: „Brzydką jest wszelka część, która nie harmonizuje z całością, do której należy”. A i całość wtedy tylko może utrzymać swoją zwartość i byt, kiedy jej części są do niej dobrze ustosunkowane¹².

Każda rzecz będąca częścią ze swej natury bardziej miłuje wspólne dobro całości niż swoje własne. To ujawnia się w działaniu: naczelną skłonnością każdej rzeczy będącej częścią jest przyczyniać się do wspólnego pożytku całości¹³.

Tego zaś, co dobre i lepsze, nie traktuje się tak samo, jeżeli chodzi o całość i o części. Dla całości bowiem dobrem jest pełnia, wynikająca z porządku i układu części¹⁴.

Każda część należy do całości w tym, czym jest. Toteż i natura wystawia jakąś część na ucierpienie szkody po to, aby ratować całość¹⁵.

Widzimy przecież, jak w sposób naturalny część naraża się dla zachowania całości: np. ręka bez zastanowienia wystawia się na cios dla ratowania całego ciała¹⁶.

Otóż każda część jest podporządkowana całości, jak to, co niedoskonałe, temu, co doskonałe. Wszelka więc część z natury swej jest dla całości. Dlatego też gdy odcięcie

jakiegoś członka ciała jest niezbędne dla uratowania zdrowia całego ciała, np. z powodu gangreny lub zakażenia, wolno i trzeba go dokonać¹⁷.

Dobro całości jest ważniejsze niż dobro części. Dlatego sprawą zapobiegliwego rządcy jest niezwracanie uwagi na brak jakiegoś dobra cząstkowego, aby wzrosło dobro całości¹⁸.

¹⁷ Tamże, II-II, 64, 2.

¹⁸ S. *contra Gent.*, III, 71.

Są to przykłady spośród wielu innych. Święty Tomasz z przekonaniem stosuje zasadę jedności, która w jego rozumieniu wyraźnie wynika, jak to powiedział Pius XII, z „istoty rzeczy”, posiadając przez to „wartość absolutną”.

Od zasady całości do prymatu dobra wspólnego

Prymat dobra wspólnego nad dobrem prywatnym jest bezpośrednią konsekwencją zasady całości, jak wyraża to święty Tomasz: „Dobro cząstkowe jest podporządkowane jako celowi dobru powszechnemu, istnienie części służy bowiem istnieniu całości; stąd też dobro narodu jest bardziej boskie niż dobro jednego człowieka”¹⁹.

Zasada prymatu dobra wspólnego również jest często przywoływana przez świętego Tomasza we wszelkiego rodzaju argumentacjach, często z odwołaniem do Arystotelesa, który stwierdza jako oczywiste, że dobro wspólne narodu lub społeczeństwa jest piękniejsze i w wyższym stopniu boskie niż dobro jednej osoby²⁰:

Jasne zaś, że wszyscy, którzy żyją w jakiejś społeczności, mają się do niej tak, jak części do całości. Część zaś przez wszystko, czym nią jest, przynależy do całości. Stąd wszelkie dobro części można podporządkować dobru całości²¹. Dobro powszechne przewyższa każde dobro poszczególne, tak jak dobro narodu jest lepsze od dobra jednostki. Dobroć bowiem całości i jej doskonałość przewyższa dobroć i doskonałość części²².

Każda część tym wszystkim, czym jest, należy do całości. Otóż każdy człowiek jest częścią społeczności. Do niej więc należy tym wszystkim, czym jest. Popełniając więc

¹⁹ Tamże, III, 17.

Zestawienie pochodnych twierdzeń świętego Tomasza o dobru wspólnym przeprowadził Antoine-Pierre Verpaalen i przedrukowano je w dodatku do pierwszego tomu *Ethique sociale* Artura F. Utza, Editions Universitaires, Fribourg 1960. Zob. także zbiór niektórych twierdzeń świętego Tomasza o „jednostce względem społeczeństwa”, w „Revue des Sciences Religieuses” (Palais Universitaire, Strasbourg), avril (kwiecień) 1961.

²⁰ Arystoteles, *Etyka*, I, 1.

²¹ S. *theol.*, II-II, 58, 5.

²² S. *contra Gent.*, I, 41.

²³ S. *theol.*, II-II, 64, 5.

²⁴ S. *contra Gent.*, I, 70.

²⁵ S. *theol.*, II-II, 47, 10,
ad 2.

²⁶ S. *contra Gent.*, III, 69.

²⁷ S. *theol.*, I-II, 96, 4.

²⁸ S. *contra Gent.*, III, 64.

samobójstwo, czyni się krzywdę społeczności, jak tego dowodzi Arystoteles²³.

Dobro porządku świata jest doskonalsze od dobra jakiegokolwiek części świata, skoro poszczególne części są podporządkowane jako celowi dobru porządku realizowanego w całości²⁴.

Kto służy dobru społecznemu, służy w konsekwencji dobru osobistemu. Wskazują na to dwa powody. Po pierwsze, nie może być dobra własnego bez dobra społecznego rodziny, miasta czy państwa. Dobrze to wyraził Valerius Maximus o starożytnych Rzymianach, że „woleli być biedakami w państwie bogatym niż bogaczami w biednym”. Po drugie, człowiek jest częścią rodziny, miasta itd., wobec tego musi patrzeć na to, co dobre dla niego, z punktu roztropnego widzenia dobra społeczności, ponieważ dobro układu części mierzy się ich stosunkiem do całości. Trafnie wyraził się o tym Augustyn w zdaniu „wszelka część niezharmonizowana z całością, do której należy, jest brzydka”²⁵.

Lepiej zaś jest, by dobro udzielone jakiejś rzeczy było wspólne dla wielu, niżby było własnością tylko jednej, gdyż dobro wspólne uważa się zawsze za bardziej boskie niż dobro jednej tylko osoby²⁶.

Skoro bowiem jeden człowiek jest częścią wielości osób, każdy człowiek przynależy do całości: zarówno jego osoba, jak i to, co posiada; podobnie jak i każda część należy do całości tym, czym jest²⁷.

Najwyższym zaś dobrem wśród rzeczy mających przyczynę jest dobro porządku wszechświata, które jest najdoskonalsze, jak twierdzi Arystoteles, z czym zgadza się także Pismo Święte, gdy mówi w *Gen.*, I: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre” (*valde bona*), chociaż o poszczególnych powiedział tylko, że „były dobre” (*erant bona*). Tym więc, czego przede wszystkim Bóg chce i co czyni, jest dobro porządku rzeczy, których jest przyczyną²⁸.

Jak rozum spekulatywny wyrokuje niezawodnie przez to, że sprowadza wnioski do pierwszych nieudowodnialnych

zasad, tak rozum praktyczny wyrokuje niezawodnie przez to, że kieruje do tego celu ostatecznego, którym jest dobro wspólne²⁹.

Najlepszym zaś porządkiem wśród wszystkich bytów stworzonych jest porządek wszechświata, na którym polega dobro wszechświata; podobnie w rzeczach ludzkich dobro społeczne jest bardziej boskie niż dobro poszczególne człowieka³⁰.

Każdy człowiek jest częścią państwa, dlatego niemożliwe jest, żeby był dobrym taki człowiek, który niedobrze ustosunkowuje się do dobra wspólnego³¹.

Dobro społeczne wielu ludzi jest bliższe Bogu niż prywatne dobro jednostki. Dlatego też cnotą jest narazić nawet swe własne życie dla dobra wspólnoty doczesnej lub duchowej³².

Większy więc jest obowiązek ratowania państwa, uniemożliwiając w ten sposób popełnienie wielu zabójstw i niezliczonych szkód materialnych i duchowych, niż ratowanie ciała jednego człowieka³³.

Otóż sprawy osobiste są małe w porównaniu do tego, co się należy Bogu lub społeczeństwu³⁴.

Jak mówi Arystoteles, dobro powszechne jest bardziej boskie niż dobro jednostki; dlatego im dana cnota bardziej dotyczy dobra ogółu, tym jest lepsza. Otóż sprawiedliwość i męstwo odnoszą się do dobra ogółu więcej niż umiarkowanie³⁵.

Zbawienie wielu należy przenosić nad spokój poszczególnych jednostek. Więc jeśli niektórzy ludzie przez swą przewrotność przeciwdziałają zbawieniu wielu, to nauczyciel lub mistrz nie powinien się bać ich gorszenia się, pod warunkiem że tego wymaga zbawienie wielu³⁶.

Jak człowiek jest członkiem społeczności rodzinnej, tak społeczność rodzinna jest częścią państwa, które według Arystotelesa jest wspólnotą doskonałą. I dlatego jak dobro jednego człowieka nie jest ostatecznym celem, ale jest przyporządkowane dobru wspólnemu, tak również i dobro jednej społeczności rodzinnej jest przyporządkowane dobru jednego państwa, które jest wspólnotą doskonałą³⁷.

²⁹ *S. theol.*, I-II, 90, 2, ad 3.

³⁰ *S. contra Gent.*, II, 42.

³¹ *S. theol.*, I-II, 92, 1, ad 3.

³² Tamże, II-II, 31, 3, ad 2.

³³ Tamże, 40, 4.

³⁴ Tamże, I 34, 1, ad 3.

³⁵ Tamże, I 41, 8.

³⁶ Tamże, III, 42, 2.

³⁷ Tamże, I-II, 90, 3, ad 3.

II Błędne zastosowanie zasady

Od ponad dwudziestu czterech wieków bywa również tak, że zasadę całości stosuje się w sposób błędny.

Oto jeden przykład widoczny już u Arystotelesa, który zresztą nie był pierwszy:

Ponieważ zaś całe państwo ma tylko jeden cel, więc oczywiście i wychowanie musi być jedno i to samo dla wszystkich, i państwo jako całość musi wziąć troskę o nie na siebie, a nie osoby prywatne, jak to bywa dzisiaj, kiedy każdy z osobna troszczy się o swe dzieci i według swego upodobania [prywatnie] im nauk udziela. Wspólne zadania wymagają przecież i wspólnego przygotowania. Zrazem nie trzeba sądzić, że ktoś z obywateli do siebie samego należy, przeciwnie, wszyscy należą do państwa, bo każdy z nich jest częścią państwa. Toteż troska o każdą część z osobna musi z natury rzeczy mieć na oku troskę o całość. W tym względzie zasługują na pochwałę Lacedemończycy, bo u nich bardzo wiele starań poświęca się wychowaniu dzieci i czynią z tego sprawę publicznego pożytku³⁸.

³⁸ *Polityka*, VIII, 1, 2-3.

Stajemy więc w obliczu zasady, która, znana i stosowana od dwudziestu czterech wieków, pozostaje niewystarczająco wyjaśniona, jeśli nie co do samej swojej substancji, która „wynika z istoty pojęć i rzeczy, a przez to musi posiadać wartość absolutną”, to przynajmniej pod względem jej stosowania w dziedzinie dobra wspólnego w relacjach międzyludzkich.

Na temat tego *bonum commune* Pius XII oświadczył w 1952 roku, że „nie ma wątpliwości, iż takie dobro wspólne istnieje”, ale że „nie można również zaprzeczyć, iż chce ono i usprawiedliwia dalsze poszukiwania”³⁹. Sam zresztą zaobserwował, na jakim etapie znajduje się ta kwestia:

³⁹ Pius XII, przemówienie cytowane.

Człowiek, w swoim osobowym jestestwie, w ostatecznym rozrachunku nie podlega użyteczności społeczeństwa, ale, przeciwnie, to wspólnota jest dla człowieka. Wspólnota jest ważnym, chcianym przez Boga środkiem regulowania wymian, w których wypełniane są wzajemne potrzeby,

aby każdemu dopomóc w pełnym rozwoju jego osobowości zgodnie z jego indywidualnymi i społecznymi zdolnościami. Wspólnota jako całość nie jest jednostką fizyczną, która żyje sama z siebie, a jej indywidualne członki nie są jej częściami składowymi. Organizm fizyczny bytów żyjących, roślin, zwierząt czy też ludzi posiada jako całość pewną jedność żyjącą samą z siebie; każdy z jej członków, na przykład ręka, stopa, serce, oko, to części integralnie składowe, przeznaczone do włączenia się całym swoim bytem w organizm: poza organizmem zaś nie posiadają same w sobie żadnego sensu, żadnej celowości; są całkowicie wchłonięte przez całość organizmu, z którym są połączone.

Inaczej rzecz ma się ze wspólnotą moralną i w każdym organizmie o charakterze czysto moralnym. Całość nie ma tu jedności, która żyje sama z siebie, ale tylko jedność celu i działania. We wspólnocie jednostki są jedynie⁴⁰ współpracownikami i instrumentami w wypełnieniu celu wspólnoty⁴¹.

Co z tego wynika dla organizmu fizycznego? Zwierzchnik jest użytkownikiem tego organizmu posiadającego trwałą jedność, może on rozporządzać bezpośrednio i natychmiastowo częściami integralnie składowymi, członkami i organami, w zakresie ich naturalnego przeznaczenia; może również interweniować, tak często i w miarę jak wymaga tego dobro wspólne, by unieruchomić, zniszczyć, okaleczyć, odciąć jakies członki. Lecz kiedy, przeciwnie, całość posiada wyłącznie jedność celu i działania, jej głowa, czyli w tym przypadku władza publiczna, dzierży co prawda bezpośrednie zwierzchnictwo i prawo do stawiania wymagań działaniu różnych części, ale w żadnym wypadku nie może bezpośrednio rozporządzać bytem fizycznym swojej całości. Dlatego wszelki bezpośredni atak na jej substancję stanowi nadużycie kompetencji władzy (...).

Nawet kiedy chodzi o egzekucję skazanego na śmierć, państwo nie dysponuje prawem do życia osoby. Do władzy publicznej należy wtedy pozbawienie skazanego *dobra*, jakim jest życie, w ekspiacji skazanego za jego winę po

⁴⁰ *Są jedynie należy* rozumieć: nie są częściami integralnie składowymi, wchłoniętymi przez całość.

⁴¹ Por. w tym samym znaczeniu Pius XII, Przemówienie z 12 listopada 1944 roku do lekarzy: „Społeczeństwo nie jest bytem fizycznym, którego części to indywidualne osoby, ale po prostu wspólnotą celu i działania; z tego względu może wymagać od tych, którzy się na nią składają i nazywają się jej członkami, wszelkich usług koniecznych dla dobra wspólnego”.

tym, jak sam, poprzez swoją zbrodnię, pozbawił się *prawa* do życia (...).

Szacunek dla zasady całości! Niemniej żeby można było ją poprawnie zastosować, zawsze trzeba najpierw wytłumaczyć niektóre presupozycje. Presupozycją fundamentalną jest wyjaśnienie kwestii co do faktu: czy przedmiot stosowania zasady całości znajduje się w relacji części do całości? Druga presupozycja: wyjaśnić naturę, zasięg i ścisłość tej relacji. Czy zachodzi ona na płaszczyźnie istoty, czy tylko działania, czy może na obu? Czy stosuje się do części w jakimś określonym aspekcie, czy w każdym aspekcie? I w takim obrębie, w jakim się ona stosuje, czy całkowicie angażuje część, czy pozostawia jej jeszcze jakiś zakres celowości, jakiś zakres autonomii? Odpowiedź na te pytania nigdy nie może być wywnioskowana z samej zasady całości; przypominałoby to błędne koło. Musi zostać zaczerpnięta z innych faktów i z innej wiedzy (...). Niestety aż nazbyt często, kiedy mowa o zasadzie całości, przechodzi się obok tych pytań: nie tylko w dziedzinie teoretycznych studiów z zakresu stosowania prawa, socjologii, fizyki, biologii i medycyny, ale również w logice, psychologii i metafizyce⁴².

⁴² Pius XII, przemówienie cytowane.

* * *

Zastosowanie zasady jedności poprzez analogię do ciała ludzkiego jest także bardzo stare zarówno w filozofii, jak i w teologii. Widzieliśmy je wyżej u świętego Tomasza⁴³. Widnieje także u świętego Pawła i wspomina ją również *Quadragesimo anno* w odniesieniu do ciała społecznego:

⁴³ Teksty cytowane wyżej. *S. theol.*, I, 60, 5 oraz II-II, 64, 2; i *passim*.

Jeśli się zatem członki organizmu społecznego odrodzą, a organizacyjną zasadę gospodarstwa społecznego przywróci się, będzie można i o tym organizmie poniekąd powiedzieć to, co o mistycznym cielem Chrystusowym mówi Apostoł: „Wszystko ciało złożone i spojone będąc, zasilane przez wszystkie stawy, wedle skuteczności odmierzonej dla każdego członka, czyni pomnożenie ciała ku zbudowaniu samego siebie w miłości” (*Eph.*, IV, 16). (§ 91)

Prawdziwa zatem współpraca wszystkich dla dobra wspólnego powstanie dopiero wówczas, kiedy poszczególne warstwy społeczeństwa mieć będą wewnętrzne przekonanie, że są członkami jednej wielkiej rodziny i dziećmi tego samego Ojca niebieskiego, a nawet jeśli uważać się będą za jedno w Chrystusie, a każdy z osobna jeden drugiego członkami (*Rom.*, XII, 5), tak że „jeśli co cierpi jeden członek, społem cierpią wszystkie członki” (*I Cor.*, XII, 26). (§ 139)

* * *

Porównanie z ciałem fizycznym człowieka nie jest błędne. Ma jednak ograniczenia. Wskazał na nie dwukrotnie Pius XII w dwóch tekstach, które są dla siebie echem i które się uzupełniają: z jednej strony w wyżej cytowanym nauczaniu o zasadzie jedności, a z drugiej w tekście wcześniejszym, w encyklice *Mystici Corporis*. W tej ostatniej, „z powodu współczesnych błędów”, reagując na konieczność „odróżnienia” Ciała mistycznego od „jakiegokolwiek innego ciała naturalnego, czy to fizycznego, czy moralnego”, dokładnie precyzuje:

Podczas gdy w naturalnym ciele zasada jedności tak łączy części, że poszczególne tracą swą właściwą podporę, to w mistycznym ciele przeciwnie się dzieje. Siła wzajemnej łączności, choćby najgłębsza, tak jednoczy z sobą członki, że wszystkie zachowują całą swoją właściwą osobę. A dalej jeszcze, jeśli zważymy stosunek wzajemnej całości i pojedynczych członków do siebie, to w jakimkolwiek żyjącym ciele fizycznym poszczególne członki ostatecznie przeznaczone bywają jedynie na korzyść całego organizmu, podczas gdy społeczna jakakolwiek budowa ludzka, o ile zważymy cel ostateczny jej korzyści, skierowana jest ku postępowi całości i poszczególnych członków, ponieważ z osób się składa. Dlatego też – że znowu wrócimy do naszego zagadnienia – podobnie jak Syn Przedwiecznego Ojca zstąpił z niebios dla wspólnego naszego zbawienia wiecznego, tak stworzył Ciało Kościoła i Ducha Bożego Mu darował dla zabezpieczenia i osiągnięcia wiecznej

szczęśliwości dusz nieśmiertelnych, według słów Apostoła: „Wszystko jest Wasze, Wy zaś Chrystusowi, a Chrystus Boży” (I *Cor.*, III, 23; Pius XI, *Div. Red.*, A. A. S. 1937, s. 80). Jak bowiem Kościół tworzy się dla dobra wiernych, tak samo i przeznaczony jest ku chwale Bożej i Tego, którego posłał, Jezusa Chrystusa.

Jeżeli zaś Mistyczne Ciało porównamy z tzw. moralnym ciałem, to zauważyć trzeba, że między jednym a drugim ciałem jest nie drobna jakaś różnica, lecz różnica najwyższej wagi i doniosłości. W tym bowiem, co się ciałem moralnym zowie, nie ma innej zasady jedności oprócz wspólnego celu i wspólnego dążenia wszystkich do tegoż celu na mocy powagi społecznej. Gdy zaś chodzi o Ciało Mistyczne, o którym tu jest mowa, to do tego dążenia przychodzi jeszcze wewnętrzna zasada. Istnieje ona wprawdzie rzeczywiście w całości organizmu i w pojedynczych jego częściach, a posiada taką moc i taką dostojność, że sama przez się niezmiernie przewyższa wszystkie węzły jedności, które łączą ciało fizyczne lub moralne. Jest to więc, jak już wyżej wspomnieliśmy, coś nie z naturalnego, ale wyższego rzędu, owszem, samo w sobie zgoła nieskończone i niestworzone: jest to Duch mianowicie Boży, który, zdaniem świętego Tomasza, „jeden i ten sam co do liczby cały Kościół napełnia i jednoczy” (*De Verit.*, 29, 4).

* * *

Najwidoczniejszy i najczęstszy nacisk święty Tomasz kładzie na afirmację zasady jedności, afirmację prymatu dobra wspólnego. Główny akcent pada u niego w gruncie rzeczy na sprzeciwienie się egoizmowi, pysze, indywidualizmowi; to także główny akcent Magisterium Kościoła aż do Piusa XI. Nic w tym dziwnego, jeśli przypomnimy sobie, że grzech pierworodny równoważny jest aktowi indywidualizmu: chcieć samemu dla siebie ustanawiać prawo⁴⁴. Coraz większy akcent Magisterium Kościoła pada na sprzeciw totalitaryzmowi. Przez wieki najsilniej naciskało na przypominanie i tłumaczenie ludziom, że w jakimś sensie tworzą ciało (*corps*) i że życie społeczne jest pewną *korporacją*

⁴⁴ Zob. moja praca: *On ne se moque pas de Dieu*, Nouvelles Editions Latines, 1957, s. 66-67.

(*corporation*), (czyli aktem „*ścieleśnienia*”, *corporer*). Od kilku lat zwraca głównie uwagę na lepsze rozróżnienie, w jakim sensie i według jakich ograniczeń. Włączenie części do całości, do ciała społecznego i do Ciała mistycznego rozumie się w analogii do funkcji, jakie pełnią członki ciała ludzkiego. Funkcje te nie są jednak dokładnie takie same w przypadku członków ciała fizycznego i w przypadku ciała społecznego lub jeszcze członków Ciała mistycznego.

Doktryna wyłożona przez Piusa XII, nawet jeśli wyrazistsza i bardziej precyzyjna w tym względzie, nie jest jednak nowa. Zasadniczo, a wręcz eksplicytnie i dosłownie, zakorzeniona jest w tradycyjnej filozofii chrześcijańskiej w czterech aspektach:

1. Rozróżnienie dobra wspólnego samego w sobie, lub immanentnego, oraz dobra wspólnego pojmowanego zewnętrznie, oddzielnie.
2. Rozróżnienie pomiędzy różnymi całościami i hierarchią dóbr wspólnych.
3. Rozróżnienie pomiędzy całością posiadającą substancjalną jedność i całością posiadającą jedność przypadłościową.
4. Rozróżnienie rodzajów, a szczególnie porządku rzeczy ludzkich i porządku rzeczy boskich.

Przestudiujmy te cztery serie rozróżnień.

III Cztery rozróżnienia

1. Dobro wspólne wewnętrzne a dobro wspólne zewnętrzne

To pierwsze rozróżnienie ma swój początek w tekście Arystotelesa często przywoływanym przez świętego Tomasza:

W który z dwóch sposobów natura Całości posiada Dobro i Najwyższe Dobro? Czy jako coś oddzielnego, co istnieje samo przez się, czy jako porządek części? Albo może na obydwie sposoby, jak w armii? Bo dobro armii opiera się zarówno na jej porządku, jak i na jej dowódcy, i więcej na tym drugim, bo nie jest zależny od porządku, lecz porządek od niego⁴⁵.

⁴⁵ *Metafizyka*, XII (lambda), 10. Tłumaczenie na podstawie przekładu K. Leśniaka w: tegoż, *Arystoteles*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989.

Święty Tomasz tak komentuje ten fragment:

Dobro i cel wszechświata należy rozumieć dwojako: dobro oddzielne, czyli pierwszy poruszyciel (...); a ponieważ wszystkie rzeczy, które posiadają jeden cel, powinny doń dążyć w sposób uporządkowany, trzeba, ażeby uporządkowane były części wszechświata; stąd wszechświat posiada dobro oddzielne oraz dobro samego swojego porządku. Tak jak w przypadku armii: dobro armii opiera się na samym jej porządku oraz na dowodzącym nią generale: ale bardziej na generale niż na samym porządku, ponieważ najwyższy cel to ten, który znajduje się w dobru rzeczy podporządkowanych celowi. Otóż porządek armii służy dobru generała, czyli zamiarowi odniesienia zwycięstwa. Teza przeciwna, jakoby dobro generała było podporządkowane dobru porządku, jest fałszywa. A ponieważ powód, dla którego rzeczy są podporządkowane jakiemuś celowi, bierze się z ich celu, konieczne jest, ażeby porządek armii zaistniał ze względu na generała, ale również ażeby został spowodowany przez generała (...). Toteż dobro oddzielne, czyli pierwszy poruszyciel, jest dobrem większym niż dobro porządku, które jest dla wszechświata immanentnym. Cały porządek wszechświata istnieje dla pierwszego poruszyciela... Trzeba więc, by pierwszy poruszyciel był przyczyną całego porządku wszechświata.

Rozróżnienie to jest wielokrotnie wykorzystywane lub rozwijane w późniejszych tekstach świętego Tomasza:

Jak mówi Arystoteles, istnieje dwojakiego rodzaju dobro jakiejś zbiorowości, na przykład wojska. Jedno – które jest zawarte w samej owej zbiorowości, na przykład dobra organizacja wojska. Drugi rodzaj dobra istnieje oddzielnie od zbiorowości, na przykład dobro wodza armii. Jest ono od pierwszego ważniejsze, bowiem poprzednie także jemu jest podporządkowane. Łaska zatem darmo dana zmierza do dobra wspólnego całego Kościoła, a dobrem tym jest panujący w Kościele ład, jednakże łaska uświęcająca ma na celu dobro wspólne zbiorowości, istniejące oddzielnie od niej, a którym jest sam Bóg⁴⁶.

⁴⁶ *S. theol.*, I-II, 111, 5, ad 1.

Owszem, celem wszechświata jest jakieś dobro w nim samym istniejące: jest nim ład we wszechświecie. Ale to dobro nie jest ostatnim celem, ale jest przyporządkowane dobru zewnętrznemu jako ostatniemu celowi, tak jak – zdaniem Arystotelesa – ład w wojsku jest przyporządkowany jego wodzowi⁴⁷.

Dwojaki jest stosunek w rzeczach: a) poszczególnych części wszechświata do siebie, i b) stosunek całego wszechświata do dobra poza wszechświatem. Otóż ten pierwszy stosunek jest skierowany do drugiego jako do swego celu. Podobnie wzajemny stosunek poszczególnych oddziałów wojska jest podporządkowany stosunkowi całego wojska do wodza⁴⁸. Jak dobro mnóstwa jest większe niż dobro jednostki należącej do tego mnóstwa, tak jest ono mniejsze niż dobro zewnętrzne, ku któremu to mnóstwo jest skierowane, np. dobro, jakim jest porządek w armii, jest mniejsze niż dobro, jakim jest dowódca. Tak też dobro, jakim jest jedność Kościoła, w które godzi rozłam, jest mniejsze niż dobro, jakim jest prawda Boża, w którą uderza niewiara⁴⁹.

Wszystko, co jest podporządkowane jakiemuś celowi, podlega władaniu tego, do kogo w głównej mierze należy ów cel, jak widać na przykładzie wojska. Wszystkie bowiem rodzaje wojsk i ich zadania podporządkowane są jako ostatecznemu celowi dobru wodza, którym jest zwycięstwo; i dlatego do wodza należy dowodzenie całym wojskiem⁵⁰. Gdy całość nie jest ostatecznym celem, ale jest podporządkowana wyższemu celowi, wówczas ostatecznym celem części nie jest całość, ale coś innego. Otóż wszechświat stworzeń, wobec którego człowiek ma się tak jak część do całości, nie jest ostatecznym celem, lecz jest podporządkowany Bogu jako ostatecznemu celowi. A więc nie dobro wszechświata, ale sam Bóg jest ostatecznym celem człowieka⁵¹.

Dobro świata jest racją, dla której Bóg chce każdego poszczególnego dobra w świecie. Bóg chce, by człowiek miał rozum, by był człowiekiem. Chce także, by człowiek istniał po to, by świat był zupełny, i chce, by istniało dobro świata, gdyż to przystoi Jego dobroci⁵².

⁴⁷ Tamże, I, 103, 2, ad 3.

⁴⁸ Tamże, I-II, 5, 6
(wątpliwość 1).

⁴⁹ Tamże, II-II, 39, 2, ad 2.

⁵⁰ *S. contra Gent.*, III, 64.

⁵¹ *S. theol.*, I-II, 2, 8, ad 2.

⁵² *S. contra Gent.*, I, 86.

Naczelny twórca w każdym skutku zasadniczo ma na uwadze cel ostateczny, czyli główny. Tak np. w dziedzinie wojskowej naczelny wódz ma na uwadze przede wszystkim ład w wojsku. Otóż wszechświat ma swoje największe i główne dobro, a jest nim ład w nim panujący; i ten to właśnie ład we wszechświecie Bóg ma zasadniczo właściwie na uwadze. Ów ład nie jest więc dziełem przypadłościowym kolejno po sobie następujących twórców⁵³.

⁵³ *S. theol.*, I, 15, 2.

* * *

Rozróżnienie pomiędzy dobrem wspólnym wewnętrznym a dobrem wspólnym zewnętrznym dostarcza więc pierwszego doprecyzowania, czyli pierwszego ograniczenia zastosowania zasady całości: jakaś całość (stworzona) nie jest sama w sobie celem najwyższym, jest podporządkowana czemuś innemu niż ona sama. Części zatem nie są w obrębie całości swoim celem najwyższym, ale są podporządkowane celowi ostatecznemu całości, do której przynależą.

To prowadzi nas do rozróżnienia hierarchii różnych całości oraz specyficznym odrębnych dóbr wspólnych.

2. Hierarchia dóbr wspólnych

Inaczej mówiąc, różne całości nie wyodrębniają się tylko poprzez ich mniejszy lub większy zasięg, ale poprzez ich naturę.

Rozróżnienie to znajduje także swój początek u Arystotelesa, na pierwszej stronie *Polityki*:

Skoro widzimy, że każde państwo jest pewną wspólnotą, a każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wszyscy bowiem w każdym działaniu powodują się tym, co im się dobrem wydaje), to jest rzeczą jasną, że wprawdzie wszystkie wspólnoty dążą do pewnego dobra, lecz przede wszystkim czyni to najprzedniejsza ze wszystkich, która ma najważniejsze ze wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje. Jest nią państwo i wspólnota państwowa. Ci więc, którzy mniemają, że nie ma istotnej różnicy między kierującym mężem stanu, królem, głową domu i panem, są w błędzie. Sądzą bowiem, że różnią się oni co do

większej lub mniejszej liczby poddanych ich władzy, a nie co do ich rodzaju, a więc jeśli kto ma ich niewielu, jest panem, jeśli ma więcej, jest głową domu, jeśli zaś jeszcze więcej, kierującym mężem stanu lub królem, tak jakby nie było żadnej różnicy pomiędzy dużą rodziną a małym państwem... Nie jest to jednak prawda⁵⁴.

Święty Tomasz przyjmuje i stosuje tę doktrynę:

Wspólne dobro państwa oraz poszczególne dobro pojedynczej osoby różnią się nie tylko ilościowo, ale także istotnościowo (czyli formalnie), gdyż inne jest pojęcie dobra wspólnego i dobra poszczególnego, podobnie jak inne jest pojęcie całości, inne części. Dlatego według Arystotelesa niesłuszne jest twierdzenie tych, którzy głoszą, że państwo i rodzina różnią się tylko tym, że pierwsze jest liczne, a drugie nieliczne, a że nie różnią się w swej istocie⁵⁵.

Jak człowiek jest członkiem społeczności rodzinnej, tak społeczność rodzinna jest częścią państwa, które według Arystotelesa jest wspólnotą doskonałą. I dlatego jak dobro jednego człowieka nie jest ostatecznym celem, ale jest przyporządkowane dobru wspólnemu, tak również i dobro jednej społeczności rodzinnej jest przyporządkowane dobru jednego państwa, które jest wspólnotą doskonałą. Toteż ten, kto rządzi jakąś rodziną, może wprawdzie dawać jakieś nakazy lub zespoły rozporządzeń, nie może jednak wydawać prawa we właściwym i istotnym jego znaczeniu⁵⁶.

Jak stwierdza Arystoteles, według niektórych myślicieli roztropność zajmuje się tylko dobrem osobistym, a nie rozciąga się na dobro społeczeństwa. Wychodzili oni z założenia, że człowiek ma zajmować się tylko dobrem własnym i niczym innym. Ten jednak pogląd jest sprzeczny z miłością, która, jak mówi święty Paweł (I *Cor.*, XIII, 5), „nie szuka swego” (*non querit quae sua sunt*). Mówiąc zaś o sobie, święty Paweł stwierdza (I *Cor.*, X, 33): „nie szukając, co mnie pożyteczne jest, ale co wielu, aby byli zbawieni”. Co więcej, zdanie tych

⁵⁴ *Polit.*, I, 1, 1. Na

podstawie tłum.

L. Piotrowicza w:

Arystoteles, *Dzieła*

wszystkie, t. I, Warszawa

2003.

⁵⁵ *S. theol.*, II-II, 58, 7, ad 2.

⁵⁶ Tamże, I-II, 90, 3, ad 3.

⁵⁷ Tamże, II-II, 47, 10.

⁵⁸ Tamże, I 17, 6.

⁵⁹ Tamże, 26, 3.

⁶⁰ *S. contra Gent.*, IV, 78.

⁶¹ *S. theol.*, III, 46, 2, ad 3.

myślicieli jest sprzeczne z prawym rozumem, który wyrokuje, iż dobro społeczne jest wyższego rzędu niż tylko osobiste dobro jednostki⁵⁷.

Przed wszystkimi cnotami pierwszeństwo mają cnoty, które odnoszą się do dobra Bożego, które z kolei przewyższa wszelkie ludzkie dobro, podobnie jak dobro publiczne jest ważniejsze od dobra prywatnego⁵⁸.

Każda rzecz będąca częścią ze swej natury bardziej miłuje wspólne dobro całości niż swoje własne. Ta skłonność uwidacznia się w cnotach politycznych, dzięki którym, gdy zajdzie potrzeba, obywatele poświęcają swe majątki, a nawet swe życie, dla dobra społeczeństwa. A jeszcze bardziej sprawdza się to w przyjaźni wynikłej z miłości wlanej, opartej na udzielaniu darów łaski. Dlatego mocą miłości wlanej człowiek powinien miłować Boga, który jest dobrem wspólnym wszystkich, więcej niż siebie samego, jako że szczęśliwość jest w Bogu, jako we wspólnym i źródłowym początku wszystkich tych, którzy w tej szczęśliwości mogą brać udział⁵⁹.

Otóż rodzenie ludzi zmierza do wielu celów, a mianowicie trwania gatunku i trwania pewnego dobra społecznego, na przykład trwania ludności w danym państwie; zmierza też do trwania Kościoła, którego istotą jest gromadzenie wiernych⁶⁰.

Bóg sam jest najwyższym i wspólnym dobrem całego świata⁶¹.

Ponieważ w Bogu istota i dobro powszechne są jednym i tym samym, dlatego wszyscy, którzy patrzą w samą istotę Boga, tym samym ruchem miłości są wiedzeni ku samej istocie Boga zarówno o ile ona jest odrębna od innych, jak i o ile jest jakowymś dobrem powszechnym. A ponieważ wszyscy w sposób naturalny kochają Boga jako dobro powszechne, dlatego wprost niemożliwe jest, żeby każdy, kto widzi Go w Jego istocie, nie miłował Go. Ci zaś, którzy nie widzą Jego istoty, poznają Go poprzez poszczególne skutki, a te niekiedy przeciwne są ich woli. W tym to właśnie znaczeniu powiadamy o nich, że nienawidzą Boga. Aczkolwiek o ile Bóg jest dobrem powszech-

nym wszystkich, każde stworzenie w sposób naturalny miłuje bardziej Boga niż siebie samo⁶².

Celem każdego stworzenia rozumnego jest osiągnięcie szczęścia, które może być tylko w królestwie Bożym. A jest ono uporządkowaną społecznością tych, którzy radują się widzeniem Boga⁶³.

Wątpliwość. – Małżeństwo ma na uwadze dobro wspólne gatunku ludzkiego, co się ziszcza przez rodzenie. Natomiast sakrament eucharystii ma na uwadze dobro własne przyjmującego. A więc nie jest najważniejszym wśród sakramentów. *Odpowiedź.* – Małżeństwo ma na celu wspólne dobro cielesne. Natomiast wspólne dobro duchowe całego Kościoła zawiera się istotowo w samym sakramencie eucharystii⁶⁴.

⁶² Tamże, I, 60, 5, ad 5.

⁶³ *S. contra Gent.*, IV, 50.

⁶⁴ *S. theol.*, III, 65, 3, ad 1.

* * *

Teraz lepiej widzimy, w jaki sposób święty Tomasz najczęściej wypowiada się o części i o całości, o dobru własnym i o dobru wspólnym. Mówi o nich w sposób formalny, „według istoty pojęć i rzeczy”. Kiedy podaje przykład sytuacji, w której jakiś członek jest poświęcony, aby całe ciało ludzkie mogło przeżyć, nie ma zamiaru przez to nauczać, że chirurg, z punktu widzenia moralności i nauki lekarskiej, ma zawsze rację, kiedy amputuje jakiś członek: Tomasz zakłada już, że chirurg, moralnie i naukowo, ma rację⁶⁵, a powołuje się na ten przykład, by ułatwić zrozumienie zasady całości. A kiedy rozważa za Arystotelesem przypadek armii i jej dowódcy, nie ma wcale zamiaru nauczać strategii lub moralności wojskowej: ten przykład należy rozumieć w założeniu, że wszystkie konieczne warunki już zostały spełnione. Otóż rzecz ma się tak samo, kiedy mówi o dobru wspólnym państwa lub społeczeństwa; nie zawsze jednak, gdyż zdarza się, iż bezpośrednio rozważa samo dobro wspólne, na przykład odnośnie do ogólnej sprawiedliwości, albo jeszcze w *De Regno*; najczęściej jednak prowadzi rozważania o czymś całkiem innym niż moralność polityczna; prymat dobra wspólnego w państwie podaje jako przykład, jako porównanie, jako analogię; nie zajmuje się więc doprecyzowaniem ograniczeń wpływu doczesnego dobra wspólnego na poszczególne osoby; przywołuje przypadek pro-

⁶⁵ Tamże.

sty i natychmiast dający się uchwycić, w którym dobro jednostkowe musi ustąpić przed dobrem wspólnym, by ukazać przez to, na czym polega sam w sobie prymat dobra wspólnego jako wspólnego.

Zgodnie z istotą pojęć i rzeczy istnieje relacja części do całości, relacja dobra jednostkowego do dobra wspólnego. Święty Tomasz opisuje najczęściej dobro wspólne *jako takie*, czyli jako wspólne dla wielu, oraz wskazuje, uciekając się do analogii, na *jakieś* określone dobro wspólne. Najwymowniejszym jest doczesne dobro wspólne wspólnoty politycznej: jest najbardziej znane, najbardziej widoczne, a to szczególnie z tego powodu, że to właśnie dla niego zdarza się najczęściej i w sposób najbardziej spektakularny, iż musimy zgodzić się na ofiarę z życia; ofiarę, której zresztą wymaga władza publiczna i którą, co więcej, szczególnie czci. Jest więc naturalne, że najłatwiej postrzegalny i najczęściej przywoływany przykład pierwszeństwa dobra wspólnego to prymat doczesnego dobra wspólnego wspólnoty politycznej. To o nim myślimy najpierw, kiedy mówimy: *dobro wspólne*. W dokumentach papieskich Leona XIII *dobro wspólne*, jeśli nie towarzyszy mu jakieś uściślenie, oznacza najczęściej dobro wspólne tego rodzaju.

Kwestia ta może dać pole dwuznaczności. Z jednej strony święty Tomasz bardzo niewiele pisał o doczesnym dobru wspólnym wspólnoty politycznej. Z drugiej zwyczaj, z jakim później je określano jako *to właściwe* dobro wspólne, powoduje, iż zapomina się: 1) że nie jest jedynym doczesnym dobrem wspólnym; 2) że każde dobro wspólne niekoniecznie jest dobrem doczesnym.

By wyrazić się jaśniej, należałoby więc doprecyzować, gdy mówimy o „dobru wspólnym”: dobro *czyje*, wspólne *w czym* i w jakim aspekcie; i mówić po prostu o „dobru wspólnym” tylko wtedy, kiedy formalnie bada się naturę jakiegoś dobra jako wspólnego dla wielu.

3. Jedność substancjalna a jedność przypadłościowa

Jeszcze inne rozróżnienie poczynione przez Piusa XII również bierze swoje źródło w tradycyjnej filozofii: rozróżnienie pomiędzy całością substancjalną a całością przypadłościową.

Zauważmy najpierw, że relacja części między nimi samymi i relacja części do całości nie jest taka sama dla wszystkich części:

Gdy mamy jakieś rzeczy skierowane ku pewnemu celowi, to jeżeli niektóre z nich same przez się nie mogą osiągnąć owego celu, należy je skierować do tych, które cel osiągają i które same przez się są skierowane do celu; jak na przykład celem wojska jest odniesienie zwycięstwa, które żołnierze osiągają własnym czynem, walcząc, i ze względu na to potrzebni są w wojsku, wszyscy inni zaś, którzy mają wyznaczone inne obowiązki, na przykład pilnowania koni, przygotowania broni, potrzebni są ze względu na żołnierzy. Bóg jest ostatecznym celem wszechświata i tylko stworzenie obdarzone intelektem może Go osiągnąć samego w sobie, przez to, że Go poznaje i kocha. A zatem tylko natura obdarzona intelektem potrzebna jest sama przez się we wszechświecie, a wszystko inne potrzebne jest ze względu na nią.

W każdej całości główne części potrzebne są ze względu na siebie do utworzenia całości, inne zaś części do zachowania ich albo jakiegoś ich ulepszenia. Spośród wszystkich zaś części wszechświata najszlachetniejszymi są stworzenia obdarzone intelektem, gdyż zbliżają się najbardziej do podobieństwa Bożego. Natury obdarzone intelektem stwarza dla nich samych Opatrzność Boża, a inne ze względu na nie.

Jest jasne, że wszystkie części służą doskonałości całości, całość bowiem nie jest dla części, lecz części są dla całości. Natury obdarzone intelektem bliższe są całości niż jakakolwiek inna natura, każda bowiem substancja rozumna jest niejako wszystkim, jako że intelektem swym może objąć wszelki byt, każda zaś inna substancja posiada tylko cząstkowe uczestnictwo w bycie. Jest więc rzeczą słuszną, by Opatrzność Boża opiekowała się innymi stworzeniami ze względu na stworzenia rozumne. Według tego, jak dana rzecz działa w biegu otaczającego nas świata, tak zdolna jest działać z natury.

Bieg rzeczy jest taki, iż substancja obdarzona intelektem posługuje się dla siebie wszystkimi innymi stworzeniami, czy to dla udoskonalenia intelektu, gdyż ogląda w nich prawdę, czy dla realizowania swej sprawności i rozwijania

wiedzy (...). Jasne jest zatem, że Opatrzność Boża opiekuje się wszystkim ze względu na substancje obdarzone intelektem.

Co jest samo przez się, jest zawsze, czego zaś poszukujemy ze względu na coś drugiego, nie musimy zawsze poszukiwać, lecz zależnie od racji, dla której poszukujemy. Istnienie rzeczy wypłynęło zaś z woli Bożej. Tego więc, co zawsze istnieje w bytach, Bóg chce ze względu na nie samo, tego zaś, co nie istnieje zawsze, Bóg nie chce ze względu na nie samo, ale ze względu na coś innego. Substancje intelektualne najbliższe są tego, by zawsze istniały, dlatego że są niezniszczalne. Są one także niezienne, z wyjątkiem aktów wyboru. A zatem substancjami rozumnymi rządzi Bóg ze względu na nie same, a innymi stworzeniami ze względu na substancje rozumne.

Nie sprzeciwia się zaś temu, co wykazano powyższymi argumentami, że wszystkie części wszechświata są skierowane do doskonałości całości; są one bowiem skierowane do doskonałości całości w ten sposób, że jedna drugiej służy. I podobnie nie ma sprzeczności w tym, by natury nieobdarzone intelektem służyły naturom intelektualnym i służyły doskonałości wszechświata. Gdyby bowiem brakowało tego, co jest potrzebne dla doskonałości substancji intelektualnej, nie byłby wszechświat zupełny.

Przez to zaś, że mówimy, iż Opatrzność Boża kieruje substancjami intelektualnymi ze względu na nie same, nie chcemy powiedzieć, by one z kolei nie odnosiły się do Boga i doskonałości wszechświata. Tak więc dlatego mówimy, że Bóg nimi kieruje ze względu na nie same, a innymi ze względu na nie, że dobra, które otrzymują od Opatrzności Bożej, nie są im dane dla pożytku drugich; dobra zaś, które inne stworzenia otrzymują, z rozporządzenia Bożego są na użytek stworzeń obdarzonych intelektem⁶⁶.

⁶⁶ S. *contra Gent.*, III, 112.

Do tego obszernego wykładu można dodać jeszcze te uwagi:

Ludzie są niezniszczalni nie tylko co do wspólnego gatunku, lecz także co do właściwych im form, jakimi są rozum-

ne dusze, czego nie można powiedzieć o innych rzeczach zniszczalnych. Otóż jest jasne, że opatrność Boga ma na uwadze głównie byty, które trwają wiecznie; a co do przemijalnych bytów, to opatrność Boża troszczy się o nie w ten sposób, że je podporządkowuje rzeczom wiecznie trwającym. A więc opatrność Boga tak odnosi się do pojedynczych ludzi, jak odnosi się do poszczególnych rodzajów i gatunków zniszczalnych rzeczy⁶⁷.

⁶⁷ S. *theol.*, I, 113, 2.

Wróćmy do *Contra Gentiles*:

Bóg jedynie stworzenie rozumne kieruje do jego działania nie tylko w zakresie gatunku, lecz także odnośnie do tego, co jest odpowiednie dla danego konkretnego stworzenia. Stworzenie rozumne podlega zaś Opatrzności Bożej w ten sposób, że opatrność kieruje i rządzi nim nie tylko w zakresie jego gatunku (...), ale ze względu na nie samo (...). Gdy jakiemś stworzeniu przysługuje działanie niezależne od skłonności gatunkowych, trzeba, by tym działaniem kierowała Opatrzność Boża, kierująca tym, co pochodzi od gatunku. Lecz w stworzeniu rozumnym widać wiele działań, dla których nie wystarcza skłonność pochodząca od gatunku; znakiem tego jest, że nie są one jednakowe we wszystkich, lecz różne w różnych stworzeniach rozumnych. Musi więc Bóg kierować stworzenie rozumne do jego działań nie tylko w zakresie gatunku, ale i odnośnie do pojedynczego osobnika (...).

Stworzenie rozumne (...) może powziąć pewne pojęcie o Opatrzności Bożej, tak że zdolne jest do rządzenia i opiekowania się innymi. Tego zaś nie ma u innych stworzeń, które biorą udział w opatrności tylko dlatego, że jej podlegają. Przez to zaś, że ktoś zdolny jest do opiekowania się drugimi, może i własnymi czynami kierować i rządzić. A zatem stworzenie (...) rządzi bowiem własnymi czynami, a także rządzi innymi stworzeniami⁶⁸.

⁶⁸ S. *contra Gent.*, III, 113.

Oto już właściwe rozróżnienie pomiędzy całością substancjalną i całością przypadłościową:

Porządek całości uformowanej przez lud na sposób polityczny lub rodzinny posiada taką tylko jedność: całość nie jest po prostu i czysto jednolita. Dlatego też część tej całości może wykazywać się działaniem niebędącym działaniem całości: tak jak żołnierz, który pośród całej armii odznacza się działaniem niebędącym działaniem całej armii. Sama zaś całość odznacza się działaniem, które nie odpowiada ściśle działaniu jednej z części, ale całości: tak jak bitwa prowadzona przez całą armię⁶⁹.

⁶⁹ *Comm., Ethic.*, I, 1, 5.

Dziecko, które kogoś spoliczkowało i od razu mówi: „To nie ja, to moja ręka”, dobrze wie, że ucieka się do sofizmu. Ma świadomość, że jest całością substancjalną. Jego ręka nie prowadzi żadnej „operacji”, czyli żadnego autonomicznego czynu, który by jego samego nie angażował. Z drugiej strony jakaś całość społeczna, złożona z osób, z armii, z rodziny, z narodu, nie posiada jedności substancjalnej, ale tylko jedność wynikającą z celu ostatecznego:

Działanie ludzkie obraca się około pojedynczych spraw; ale te pojedyncze sprawy można odnieść do dobra wspólnego, przy czym nie chodzi o wspólnotę rodzaju lub gatunku, ale o wspólnotę, którą łączy wspólny cel; a więc chodzi o przyczynę celową, w tym znaczeniu, że dobro ogółu społeczeństwa zwie się celem wspólnym⁷⁰.

⁷⁰ *S. theol.*, I-II, 90, 2, ad 2.

Nazwy rzeczownikowe oznaczają coś na sposób jestestwa; nazwy zaś przymiotnikowe oznaczają coś na sposób przypadłości, która tkwi w podmiocie. Jestestwo zaś ma samo przez się zarówno bytowanie, jak i jedność lub wielość. *W świecie stworzeń nie zdarza się, by kilku osobników miało jedną formę, chyba że będziemy mówić o jedności ludu, np. o formie uporządkowanej wielości*; ale i wtedy nazwy oznaczające taką formę orzekają o wielu w liczbie pojedynczej, o ile są to nazwy rzeczownikowe, nie zaś o ile są przymiotnikowe. Mówimy bowiem: „wielu ludzi tworzy zespół lub wojsko, lub naród”; natomiast wyrażamy się: „wielu ludzi jest zrzeszonych”⁷¹.

⁷¹ Tamże, I, 39, 3.

Możliwa jest jedność w wielości (*unum ex multis*): Otóż po pierwsze, coś jednego powstaje z wielu rzeczy przez samo

tylko uporządkowanie, jak na przykład z wielu domów powstaje miasto, a z wielu żołnierzy wojsko. Po drugie, przez porządkowanie i ułożenie, jak na przykład z części domu połączonych w ściany powstaje dom. Lecz tymi dwoma sposobami nie da się z wielu utworzyć jednej natury. Rzeczy bowiem, których formą jest uporządkowanie lub ułożenie, nie są rzeczami naturalnymi, tak by ich jedność można było nazwać jednością natury⁷².

⁷² *S. contra Gent.*, IV, 35.

Człowiek nie jest zatem naturalną częścią państwa, tak jak ręka jest naturalną częścią ciała ludzkiego; ręka wystawiona jest na niebezpieczeństwo na rzecz ciała nierozmyślnie i bez autonomicznej woli; człowiek, przeciwnie, w sposób wolny i odpowiedzialny, i sam sobą kierując, naraża się dla państwa:

W sposób naturalny część naraża się dla zachowania całości: np. ręka bez zastanowienia wystawia się na cios dla ratowania całego ciała. A ponieważ rozum naśladuje naturę, dlatego takową skłonność spotykamy również i w cnotach obywatelskich. Cechą bowiem cnotliwego, dobrego obywatela jest narażać się na niebezpieczeństwo śmierci dla ratowania całej społeczności; i gdyby człowiek był naturalną częścią tego państwa, skłonność owa byłaby w nim naturalna⁷³.

⁷³ *S. theol.*, I, 60, 5.

⁷⁴ *De Regno*, I, 1.

Następnie trzeba dobrze rozumieć, co się ma na myśli, kiedy się mówi, że społeczność ludzka jest faktem naturalnym albo że człowiek w sposób naturalny jest społeczny. Oznacza to, że „człowiek jest z natury stworzeniem społecznym i politycznym, żyjącym w gromadzie”⁷⁴, ale nie przeczy faktowi, iż „każdy człowiek ma wszczepione z natury światło rozumu, którym kieruje swoje czyny ku celowi”⁷⁵. Ciało społeczne nie kieruje człowiekiem tak, jak ciało ludzkie kieruje dłonią: to człowiek ma za zadanie kierowanie samym sobą zgodnie ze swoją naturą.

Tłumaczenie za dominikańskim Instytutem Tomistycznym: http://www.it.dominikanie.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=24&Itemid=143&lang=pl.

⁷⁵ Tamże.

* * *

Przykład zastosowania zasady całości bez wzięcia pod uwagę tych rozróżnień:

Cały wszechświat jest czymś doskonalszym od swoich części, do których należy i ludzka natura. Zatem bardziej godziłoby się, gdyby Chrystus przyjął postać wszechświata zamiast ludzkiej natury.

Odpowiedź:

Doskonałość wszechświata nie jest doskonałością osoby czy jednostki stanowiącej konkretny podmiot czynności, lecz polega na jednolitym układzie, względnie uporządkowaniu części, z których wiele nie nadaje się do przyjęcia. Pozostaje więc w mocy wniosek, że do przyjęcia przez Boga nadawała się tylko natura ludzka⁷⁶.

⁷⁶ *S. theol.*, III, 4, 1, ad 4.

Z filozoficznego punktu widzenia tak samo odpowiadam na totalitaryzm. Lecz jako że święty Tomasz, wedle mojej wiedzy, nie musiał refutować totalitaryzmu na poziomie nauki społecznej, rozróżnienie, tak dziś dla nas cenne na poziomie politycznym lub wręcz kosmo-biologicznym, czyni święty Tomasz, odpowiadając na zastrzeżenie dotyczące wyniesienia natury ludzkiej przez Chrystusa poprzez Wcielenie. Być może udałoby się nam wyciągnąć stąd kilka spostrzeżeń na temat historii idei i historii Kościoła.

Korzystając z tego samego filozoficznego rozróżnienia, sprawnie wyróżniamy „osobę moralną”, niebędącą osobą, od „osoby fizycznej”, którą jest osoba ludzka: „Osoba, substancja indywidualna o rozumnej naturze, może być określeniem społeczności cywilnej tylko metaforycznie, a nie analogicznie”⁷⁷. „Skoro osoba moralna nie jest ściśle substancją indywidualną, nie można w stosunku do niej zastosować definicji: *rationalis naturae substantiae individua*. Osoba moralna jest z zasady wspólna, tak jak osoba dowódcy jako dowódcy, lub osobą wspólną, jaką jest społeczność. Termin osoby, który widzimy w obu przypadkach – osoby fizycznej, osoby moralnej – nie jest ani jednoznaczny, ani analogiczny, ale ściśle dwuznaczny. Prawnik niezajmujący się formalnie naturami może włączyć je w rodzaj pseudokategorii: „podmiot prawny” (*sujet de droit*). Zaznaczymy przy okazji ważne rozróżnienie istniejące pomiędzy „podmiotem prawnym” a „podstawą prawną” (*fonde-*

⁷⁷ Ch. De Koninck, *De la primauté du bien commun*, Editions Fidès, Montréal 1943, s. 75.

ment du droit), które współcześni często mieszają. Prawo (*droit*) definiuje się prawem stanowionym (*loi*), a prawo stanowione dobrem wspólnym⁷⁸.

⁷⁸ Tamże, s. 182-183.

4. Rozróżnienie rodzajów

Dobro wspólne jako takie przewyższa dobro prywatne jako takie. Ale jakiegokolwiek dobro wspólne nie przewyższa z konieczności jakiegokolwiek dobra prywatnego. Prymat dobra wspólnego jest wiążący w obrębie jednakowego rodzaju. Dobro wspólne całego mrowiska nie jest wartościowsze niż dobro jednego tylko człowieka. Zauważmy tutaj jeszcze, że święty Tomasz nie znajdował się w konieczności stosowania tego rozróżnienia w stosunku do totalitaryzmu (czy to społecznego, czy kosmo-biologicznego), ale odnośnie do wątpliwości teologicznych.

Wątpliwość:

Dobro wspólne jest wyższego rzędu niż dobro prywatne. Otóż małżeństwo służy dobru społecznemu. Natomiast dziewictwo służy dobru jednostki. Wobec tego dziewictwo nie przewyższa miłości małżeńskiej.

Odpowiedź świętego Tomasza:

Dobro społeczeństwa jest wyższe niż dobro prywatne, ale tylko wtedy, gdy to dobro jest tego samego rodzaju. Może jednak dobro jednostki być wyższe rodzajowo niż dobro społeczeństwa; w ten sposób poświęcone Bogu dziewictwo jest czymś lepszym niż cielesna płodność⁷⁹.

⁷⁹ *S. theol.*, II-II, 152, 4, ad 3.

Inny przykład. Mówi się:

Usprawiedliwienie grzesznika zmierza do osobistego dobra jednego człowieka. Lecz dobro wszechświata większe jest niż dobro jednego tylko człowieka, o czym mówi Arystoteles. A więc stworzenie nieba i ziemi jest większym dziełem niż usprawiedliwienie grzesznika.

Odpowiedź:

Dobro wszechświata wtedy jest większe od cząstkowego dobra jednostki, gdy oba te dobra należą do tego samego rodzaju. Ale dobro łaski jednostki jest większe niż dobro naturalne całego wszechświata⁸⁰.

⁸⁰ Tamże, I-II, 113, 9, ad 2.

Oto natomiast coś, co przypomina, jeśli chcemy, problem totalitarny:

Ten sam jest powód zwalniania ze ślubu, gdy stanowi przeszkodę większego dobra. Otóż ślub powściągliwości, nawet uroczysty, może stanowić przeszkodę większego dobra, gdyż „dobro wspólne jest bardziej boskie niż dobro jednostki”, jak mówi Arystoteles. Otóż powściągliwość może być przeszkodą dla dobra całej wspólnoty, np. gdy przez małżeństwo dwojga osób, które ślubowały powściągliwość, można uratować pokój ojczyzny.

Odpowiedź świętego Tomasza:

Niebezpieczeństwom w sprawach ludzkich trzeba zapobiec przez sprawy ludzkie, a nie przez obrócenie rzeczy Bożych na użytek ludzki. Zakonnicy zaś po profesji zakonnej umarli dla świata, żyją w Bogu. Nie należy więc odwoływać ich do życia ludzi świeckich z jakiegokolwiek bądź powodu⁸¹.

⁸¹ Tamże, II-II, 88, 11, ad 1.

IV Na czym polega dobro wspólne

Każde zastosowanie zasady całości (oraz jej odpowiednika odnośnie do prymatu dobra wspólnego) musi brać pod uwagę rozróżnienia, jakie zostały naświetlone. Jak to przed chwilą wykazano, zasada tych rozróżnień znajduje się u świętego Tomasza, a nauka Piusa XII jest ich normalną kontynuacją.

Kiedy Pius XII zauważa, że dobro wspólne „wymaga i uzasadnia dalsze poszukiwania”, chodzi tu, jak sądzę, nie o zasadę pojęć i rzeczy – o zasadę dobra wspólnego jako dobra będącego wspólnym dla wielu – ale o analizę różnych całości i różnych dóbr

wspólnych, w obrębie których istnienie ludzkie jest bardziej lub mniej zaangażowane.

Jest dobro wspólne doczesne, duchowe, wewnętrzne lub zewnętrzne, odpowiednio do wielości różnych całości usytuowanych na innych poziomach: rodzina, gmina, parafia, Kościół lokalny (albo diecezja); przedsiębiorstwo, zawód, zawody w ogóle; ekonomia państwa; życie narodu; ojczyzna, państwo, Kościół narodowy; rodzina narodów, razem ze wspólnotą państw, organiczną lub nieorganiczną⁸²; Kościół powszechny. Jeszcze inne: zakon; szkoła; uniwersytet; akademia; szpital; zdrowie publiczne kraju i tak dalej.

Gdy była mowa o „dobru wspólnym”, chodziło przede wszystkim o *doczesne dobro wspólne wspólnoty politycznej*, pod względem *obowiązków jednostki* w stosunku do tego dobra wspólnego i w stosunku do władzy publicznej, która ma nad nim pieczę. O „dobru wspólnym, najwyższym celu, który daje początek społeczeństwu ludzkiemu”, mówi Leon XIII⁸³: „Dobro wspólne społeczeństwa przewyższa wszelkie inne sprawy; gdyż jest zasadą twórczą, jest elementem zachowawczym ludzkiej społeczności; wynika stąd, że każdy prawdziwy obywatel winien go pragnąć i za wszelką cenę je współtworzyć”⁸⁴. Obowiązek ten nie obala jednak obowiązku jeszcze bardziej doniosłego:

Jeżeli prawo naturalne zobowiązuje nas kochać szczególnie miłością społeczeństwo, w którym się urodziliśmy i wychowaliśmy, i to tak, że każdy prawy obywatel musi być gotów ojczyznę swą nie tylko bronić, ale nawet, gdy potrzeba, radośnie śmierć za nią ponieść, o ileż więcej muszą chrześcijanie żywić podobne uczucia względem Kościoła (...). Jeżeli więc kochać należy naszą ziemską ojczyznę, która nam śmiertelne życie dała, to winniśmy oczywiście o wiele większą miłość Kościołowi, któremu zawdzięczamy życie, niemające końca: albowiem słuszne jest, abyśmy wyższym duchowym dobrom dawali pierwszeństwo przed dobrami ciała i aby nam nasze obowiązki względem Boga więcej na sercu leżały aniżeli obowiązki względem ludzi. Zresztą nie powinniśmy zapominać, że nadprzyrodzona miłość do Kościoła i przyrodzona miłość do oj-

⁸² „Wspólnota państw jest nieorganiczna, kiedy państwa uznają wyłącznie wspólne zobowiązania negatywne. Jest organiczna, kiedy państwa te narzucają sobie obowiązki stowarzyszenia się w celu permanentnej współpracy, żeby osiągnąć poziom cywilizacyjny niedostępny dla każdego z osobna” (Marcel Clément).

⁸³ Enc. *Au milieu des sollicitudes*, 16 lutego 1892.

⁸⁴ Enc. *Notre consolation*, 3 maja 1892.

⁸⁵ Enc. *Sapientiae christianae*, 10 stycznia 1890.

czyzny w gruncie rzeczy są siostrami bliźniaczymi, i obie mają jednego i tego samego ojca, tj. Boga samego, a zatem przeciwieństw pomiędzy obiema być też nie może⁸⁵.

Niemniej jednak Leon XIII naszkicował, jeśli wolno tak powiedzieć, odwrócone zastosowanie zasady całości; relacja części do całości oznacza również obowiązki części w stosunku do całości, lecz również obowiązki całości w stosunku do części:

Święty Tomasz pisze: *Tak jak część i całość są tym samym w pewnym stopniu, tak to, co należy do całości, w pewnym stopniu należy i do części* (*S. theol.* II-II, 61, 1, ad. 2). Dlatego spośród licznych i ciężkich obowiązków rządu na rzecz dobra wspólnego pierwszym jest ten, ażeby opieką otaczał wszystkie na równi klasy, przestrzegając ściśle przepisów sprawiedliwości, zwanej „dystrybucyjną”⁸⁶.

⁸⁶ Enc. *Rerum novarum*, 16 maja 1891.

Cytowane ze świętego Tomasza zdanie pochodzi z *Zagadnienia*, w którym Tomasz ustala rozróżnienie pomiędzy sprawiedliwością komutatywną a sprawiedliwością dystrybucyjną: ta ostatnia polega na uczestnictwie jednostek będących członkami danej wspólnoty w dobru wspólnym tej wspólnoty. Tradycyjne nauczanie mniej naciskało na aspekt „dystrybucyjny” zasady całości, i to jest jasne. Pierwszy upadek człowieka polega na ODMOWIE BYCIA CZĘŚCIĄ CAŁOŚCI: to jest *non serviam*. Bunt przeciw Bogu i przeciw planowi Bożemu jest indywidualny, jest buntem części przeciwko całości. Następnie bunt ten organizuje się kolektywnie, tworząc fałszywe całości, tyraniczne i alienacyjne – fałszywe całości polityczno-ekonomiczne lub kosmo-biologiczne. Na tym drugim etapie trzeba by położyć akcent na prawa osoby. Ma się rozumieć, nie chodzi o to, żeby totalitaryzm polityczno-ekonomiczny lub kosmo-biologiczny po prostu zastąpić sprowadzeniem osoby do stanu indywidualnego buntu: chodzi o ukierunkowanie osoby na jej prawdziwe przyporządkowanie do prawdziwych całości.

Przed pojawieniem się nowożytnych totalitaryzmów, tradycyjne nauczanie kładło więc główny nacisk bardziej na prymat dobra wspólnego niż na ustalenie, *na czym polega* doczesne dobro wspólne wspólnoty politycznej. Lub przynajmniej zadowalano

się ogólnymi formułami: „Do zachowania zaś dobra wspólnego wystarczy, gdy inni stać będą na takim przynajmniej poziomie cnoty, że będą posłuszni rozkazom władzy naczelnej”⁸⁷; „Rządzący państwem dąży przez swe postępowanie do pokoju, który polega na właściwej zgodzie obywateli”⁸⁸. Lub jeszcze: „Dobro i ocalenie społeczności polega na tym, aby zachować jej jedność, którą nazywamy pokojem. Jeśli zabraknie pokoju, przepadają korzyści życia społecznego, owszem, społeczność skłócona – sama dla siebie staje się ciężarem”⁸⁹.

⁸⁷ *S. theol.*, I-II, 92, 1, ad 3.

⁸⁸ *S. contra Gent.*, III, 146.

⁸⁹ *De Regno*, I, 2.

Wewnętrzne doczesne dobro wspólne wspólnoty politycznej: „Celem ostatecznym społeczności jest żyć według cnoty. Po to przecież ludzie tworzą wspólnoty, aby razem żyć dobrze, czego nie mógłby osiągnąć każdy w pojedynkę. Otóż dobre jest życie według cnoty, zatem cel ludzkiej wspólnoty stanowi życie cnotliwe”⁹⁰.

⁹⁰ Tamże, II, 3.

Dobro wspólne zewnętrzne wspólnoty politycznej: „Jeśli człowiek żyje według cnoty, zwraca się ku celowi ostatecznemu, który polega na nasyceniu się Bogiem. Otóż cel ludzkiej społeczności powinien być ten sam, co cel jednego człowieka. Zatem celem ostatecznym społeczności nie jest życie według cnoty, ale osiągnięcie – dzięki cnotliwemu życiu – radowania się Bogiem”⁹¹.

⁹¹ Tamże.

Główne elementy wewnętrznego doczesnego dobra wspólnego wspólnoty politycznej: „Ku dobru społeczności są zwrócone jako ku swemu celowi wszelkie dobra szczegółowe, o jakie ludzie zabiegają, a więc bogactwa, zyski, zdrowie, wymowa czy wykształcenie (...). Władza doczesna winna zwracać swój szczególny wysiłek ku temu, aby poddana mu społeczność dobrze żyła. Wysiłek ten obejmuje trzy [rzeczy]: po pierwsze, aby w poddanej społeczności ustanowić dobre życie, po wtóre, aby je zachować, po trzecie, aby zachowywane zmieniać na coraz lepsze. Otóż do dobrego życia pojedynczego człowieka potrzebne są dwie [rzeczy]: pierwsza podstawowa, a jest nią działanie według cnoty (cnota bowiem jest tym, dzięki czemu ktoś dobrze żyje), i druga wtórna i jakby nadrzędna, mianowicie dostateczna ilość dóbr cielesnych, które są niezbędne do działania cnotliwego. Wszakże samą jedność człowieka sprawia natura, natomiast jedność społeczeństwa, którą nazywamy pokojem, powinna być przedmiotem zabiegów władcy. Zatem aby ustanowić dobre życie w społeczności, potrzebne są trzy [rzeczy]. Po pierwsze, aby w społeczności ustanowić jedność

pokoju; po wtóre, aby społeczność zjednoczona węzłem pokoju zwróciła się ku czynieniu dobra: podobnie jak człowiek nie może czynić dobra, jeśli nie ma w nim uprzedniej jedności poszczególnych części, tak samo ludzka społeczność trafia na przeszkody w dobrym działaniu, dopóki brak jej jedności pokoju i sama siebie zwalcza; po trzecie, potrzebny jej jest do dobrego życia dostatek, o co winien się troszczyć władca”⁹².

⁹² Tamże, 4.

Te przytoczone cytaty mogą się jawić jako zwykłe ogólniki. Ogólniki cenne, imperatywne, ale które proszą się i inspirują do bardziej szczegółowej analizy.

* * *

Leon XIII pisał również:

Natura nie ustanowiła społeczeństwa po to, by stała się sama w sobie celem dla człowieka, ale po to, by człowiek znalazł w społeczeństwie i poprzez nie odpowiednie środki do osiągnięcia doskonałości⁹³.

⁹³ Enc. *Sapientiae christianae*.

Z Piusem XI Magisterium starało się ściślej określić, na czym polega doczesne dobro wspólne:

Dobro wspólne w porządku doczesnym polega na pokoju i bezpieczeństwie, którym rodziny i pojedynczy obywatele cieszą się w używaniu praw swoich, a zarazem w jak największym możliwym do osiągnięcia w tym życiu dobrobycie duchowym i materialnym przez połączone i zharmonizowany wysiłek wszystkich⁹⁴.

⁹⁴ Pius XI, Enc. *Divini illius Magistri*, 31 grudnia 1929.

Taka wykładnia leży w kontynuacji stwierdzenia, że „pokój polega na uporządkowanej zgodzie wszystkich obywateli”, ale zmierzają do większego doprecyzowania treści.

W tym samym duchu:

Ostatecznie określamy i poznajemy dobro wspólne, biorąc za podstawę zarówno naturę człowieka, godzącą harmonijnie prawa jednostki i obowiązki ogólne, jak i cel społeczności, który również określamy jest przez naturę⁹⁵.

⁹⁵ Pius XI, Enc. *Mit brennender Sorge*, 14 marca 1937.

Z Piusem XII sformułowania nabierają jeszcze większej precyzjności:

Ochrona nietykalności sfery praw osoby ludzkiej i ułatwienie ludziom wypełniania ich obowiązków powinny być podstawową rolą wszelkiej władzy publicznej. Czy nie na tym polega autentyczny sens dobra wspólnego, które państwo powinno wspierać?⁹⁶

Wszelka działalność polityczna państwa podporządkowana jest trwałej realizacji dobra wspólnego, czyli zewnętrznych warunków niezbędnych dla całości obywateli do rozwoju ich zdolności, ich funkcji oraz ich życia materialnego, osobistego i religijnego⁹⁷.

Porządek moralny wymaga, by warunki dobra wspólnego, czyli życia godnego, bezpiecznego i pokojowego wszystkich klas ludu, były podtrzymywane jako stała norma⁹⁸.

Dobro wspólne, czyli ustanowienie warunków publicznych jako normalnych i stabilnych w ten sposób, żeby tak pojedynczym osobom, jak rodzinom nie było trudne prowadzenie życia godnego, bezpiecznego, szczęśliwego według prawa Bożego: dobro wspólne jest celem i regułą państwa oraz jego organów⁹⁹.

⁹⁶ Pius XII, Orędzie z 1 czerwca 1941.

⁹⁷ Pius XII, Orędzie Wigilijne z 1942.

⁹⁸ Pius XII, Alokucja do Akcji Katolickiej, 29 kwietnia 1945.

⁹⁹ Pius XII, Alokucja do patrycjatu rzymskiego, 8 stycznia 1947.

Dochodzimy tu, przynajmniej z pozoru i dosłownie, do jakiegoś kompletnego odwrócenia.

Na początku jednostka jest dla wspólnoty, tak jak część jest dla całości. Następnie stwierdza się, że celowość ta nie jest ani ostateczna, ani integralna: podporządkowanie części indywidualnej względem całości społecznej ma granice. Następnie dochodzi się do stwierdzenia, że „społeczeństwo jest dla osoby”, czyli wydawałoby się – całość dla części. Zastosowanie zasady całości wydaje się zatem już nie jako precyzyjne lub ograniczone, ale całkowicie zawieszane.

Przyjrzyjmy się temu.

V Społeczeństwo jest dla człowieka

To sformułowanie z encykliki *Divini Redemptoris* jest być może najbardziej znane:

Civitas homini, non homo civitati existit: społeczeństwo istnieje dla człowieka, a nie człowiek dla społeczeństwa.

Nie brakuje również innych podobnych stwierdzeń Magisterium: „Człowiek w swoim osobistym bytowaniu nie jest ostatecznie podporządkowany pożytkowi społecznemu, ale – przeciwnie – to wspólnota jest dla człowieka”¹⁰⁰. „...Popada się w błąd, sądząc, że właściwym celem człowieka na ziemi jest społeczeństwo, że społeczeństwo jest dla siebie swoim własnym celem, że na człowieka nie czeka żadne inne życie niż to, które kończy się tutaj”¹⁰¹. „Bez wątpienia człowiek jest ze swojej natury przeznaczony do życia w społeczeństwie, ale jak uczy tego choćby sam rozum, społeczeństwo jest stworzone dla człowieka, a nie człowiek dla społeczeństwa”¹⁰². „Kaźda społeczność ludzka, o ile zwaźymy ostateczny cel jej korzyści, skierowana jest ku postępowi całości i poszczególnych członków; ponieważ z osób się składa”¹⁰³. To samo mówił cytowany juź Leon XIII: „Natura nie ustanowiła społeczeństwa po to, by było dla człowieka celem samym w sobie, ale po to, by człowiek znalazł w nim i przez nie odpowiednie warunki do doskonalenia się”¹⁰⁴.

Przytoczmy jeszcze w tym kontekście fragment z *Divini Redemptoris*, punkt 29:

Równocześnie jednak Bóg przeznaczył człowieka do życia zbiorowego, jak domaga się tego istotnie natura człowieka. W planach Stwórcy społeczeństwo jest naturalną pomocą, którą człowiek może i powinien wykorzystać do osiągnięcia swego celu, ponieważ to społeczeństwo istnieje dla człowieka, a nie człowiek dla społeczeństwa. Nie w tym jednak znaczeniu, jakie mu nadaje indywidualistyczny liberalizm, podporządkowując społeczeństwo egoistycznym korzyściom jednostki, ale w tym sensie, że dzięki organicznemu zespoleniu ze społeczeństwem wzajemna współpraca wszystkich umożliwia rzeczywistnienie prawdziwej pomyślności na ziemi. To znaczy, że dopiero w społeczeństwie rozwijają się wszechstronnie wszystkie wrodzone zdolności człowieka, zarówno indywidualne, jak i społeczne, które przewyższając nieraz

¹⁰⁰ Pius XII, Przemówienie z 14 września 1952.

¹⁰¹ Pius XII, Orędzie z 1 czerwca 1941.

¹⁰² Pius XII, Przemówienie z 12 listopada 1944.

¹⁰³ Pius XII, Enc. *Mystici Corporis*.

¹⁰⁴ Leon XIII, Enc. *Sapientiae christianae*.

potrzeby danej chwili, odbijają jednak w społeczeństwie doskonałość Boga, co nie mogłoby się zdarzyć, gdyby człowiek pozostał odosobniony. Ten ostatni cel społeczeństwa istnieje w gruncie rzeczy tylko ze względu na człowieka, aby przezeń poznano ów odblask doskonałości Bożej i oddano Stwórcy należny Mu hołd i chwałę. Wszak rozumem i wolną wolą obdarzony jest tylko człowiek, tylko osoba ludzka, a nie społeczeństwo.

* * *

Ale jak zauważa Charles De Koninck, powiedzieć, że *społeczeństwo jest dla człowieka*, wcale znaczy powiedzieć, iż dobro *wspólne* społeczeństwa jest dla *prywatnego* dobra człowieka:

Społeczeństwo istnieje dla człowieka. To należy rozumieć na dwa sposoby. *Po pierwsze*, społeczeństwo, kiedy rozpatrujemy je jako organizację mającą za cel dobro wspólne, musi być całkowicie poddane temu dobru, jako że jest ono wspólne. Rozpatrywane w tym aspekcie społeczeństwo nie ma innej racji bytu, jak tylko dobro wspólne. Otóż samo dobro wspólne istnieje dla członków społeczeństwa; nie dla dobra prywatnego jako takiego; istnieje dla członków w charakterze czegoś wspólnego. I jako że chodzi o dobro wspólne dla natur rozumnych, to musi ono postrzegać natury rozumne właśnie jako natury rozumne. Społeczeństwo nie jest, lub nie może być, czymś „dla siebie” (*pour soi*), skoncentrowanym i zamkniętym w sobie, czymś poszczególnym przeciwko innemu poszczególnemu: jego dobro musi być tożsame z dobrem jego członków. Gdyby dobro wspólne było dobrem społeczeństwa w takiej mierze, w jakiej to ostatnie, w aspekcie przypadłościowym, jest w jakiś sposób jednostkowe, to byłoby ono (dobro wspólne) jakimś dobrem poszczególnym i właściwie nie dotyczącym członków społeczeństwa. Trzeba by wtedy wręcz przyznać tej w ten sposób odezwanej od swoich członków organizacji jakąś inteligencję i wolę. Społeczeństwo stałoby się wtedy jak bezimienny tyran podporządkowujący sobie człowieka. Człowiek

istniałby dla społeczeństwa. Dobro nie byłoby ani dobrem wspólnym, ani dobrem natur rozumnych. Człowiek zostałby podporządkowany jakiemuś obcemu dobru. *Po drugie*, społeczeństwo, tak jak dobro wspólne społeczeństwa, istnieje dla człowieka w takim wymiarze, w jakim człowiek rozumie formalnie to, co podporządkowuje go jakimś nadrzędnym dobrom wspólnym, formalnie, czyli odnośnie do rzeczy, które są w człowieku nadrzędne w stosunku do tego, co podporządkowuje go dobru wspólnemu społeczeństwa. Tożsamość zaś podmiotu tych różnych rzeczy formalnych może wprowadzać zamieszanie. Dobro prywatne i dobro wspólne są razem dobrami człowieka. Niemniej wszelkie dobro człowieka nie jest dobrem człowieka jako tylko człowieka. Dobro człowieka jako tylko człowieka, w sensie, jaki nadaje mu święty Tomasz (*Q. D. de Virt.*, 10, ad 4, i *Comm. In III Ethic.*, 14, 537-538), nie jest niczym innym jak dobrem, które mu przysługuje jako jednostce. Dobro wspólne nigdy nie może być podporządkowane temuż człowiekowi jako tylko człowiekowi. Formalność „człowiek jako tylko człowiek” nie może być tożsama formalnie z „obywatelem”, tak jak nie może być podporządkowana „człowiekowi” jako podmiotowi. W związku z tym mówimy o dobru wspólnym podporządkowanym człowiekowi tylko wtedy, kiedy pozwala na to formalność, która postrzega jakieś dobro wspólne jako nadrzędne. Tylko najdoskonalsze dobro wspólne nie może być podporządkowane człowiekowi¹⁰⁵.

¹⁰⁵ *De la primauté du bien commun*, s. 68-70.

Społeczeństwo istnieje dla człowieka nie w charakterze „całości”, która istniałaby „dla” jednego ze swoich członków: byłoby to zaprzeczenie zasady całości. Społeczeństwo istnieje dla człowieka w takim sensie, w jakim człowiek *jest* CZĘŚCIĄ JAKIEJŚ INNEJ CAŁOŚCI, całości nadrzędnej wobec całości społecznej.

Społeczeństwo *dla* człowieka byłoby przekroczeniem zasady całości, gdyby człowiek był *tylko* częścią społeczeństwa: gdyby był podporządkowany społeczeństwu według całości jego samego i wszystkiego, co jest jego. Zaprzecza temu święty To-

masz¹⁰⁶. Człowiek jest podporządkowany Bogu, czyli całości nadrzędnej względem całości społecznej, całości, którą święty Tomasz nazywa: „*Ecclesia, quæ in fidelium collectione consistit*: Kościół, czyli zgromadzenie wiernych”¹⁰⁷, lub jeszcze Królestwem Bożym, które jest „*ordinata societas eorum qui divina visione fruuntur*: porządek społeczności tych, którzy cieszą się wizją uszczęśliwiającą”¹⁰⁸. Bóg jest *ipse supremum et commune bonum totius universi*, najwyższym dobrem całego wszechświata¹⁰⁹, celem życia ludzkiego i społecznego: *Finis humanæ vitæ et societatis est Deus*¹¹⁰.

* * *

Można by przeciwko temu powiedzieć, że wizja uszczęśliwiająca nie byłaby mniejsza, gdyby tylko jeden człowiek miał się nią cieszyć; że jest, zważywszy na duszę ludzką, aktem osobistym i pojedynczym; że jest najsekretniejszą, boską samotnością z Bogiem. A zatem – że to nie *dobro wspólne*, ale pojedyncza i indywidualna osoba jest zdolna do tak wielkiej rzeczy, która jako taka i przez to właśnie, że jako taka, jest nadrzędna względem dobra wspólnego społeczeństwa. Oto jak wyraża się Maritain¹¹¹:

Szczęśliwość, która formalnie polega na wizji, wiąże się dla świętego Tomasza z intelektem spekulatywnym, nie zaś z intelektem praktycznym. Przedmiotem tego ostatniego jest dobro praktyczne, dobro do spełnienia, które

człowiek nie jest podporządkowany wyłącznie wspólnocie politycznej. Nie jest, według całości jego samego, częścią wspólnoty politycznej, skoro dobro wspólne tej wspólnoty jest tylko podrzędnym dobrem wspólnym. Człowiek podporządkowany jest tej wspólnotie tylko jako obywatel. Pomimo iż człowiek, jednostka, członek rodziny, obywatel cywilny, obywatel niebieski itd. są tymi samymi podmiotami, to różnią się formalnie (...). Nie tylko formalności te są odrębne, ale jedne drugim są podporządkowane według samego porządku dóbr. To porządek dóbr, pierwszych i ostatecznych przyczyn, a nie człowiek jako tylko człowiek, jest zasadą porządku różnych aspektów formalnych tego samego podmiotu (...). Człowiek nie może podporządkować się tylko dobru wspólnoty politycznej; musi podporządkować się dobru całości całkowicie uniwersalnej, której każde dobro wspólne podrzędne powinno być ściśle podporządkowane. Dobro wspólne wspólnoty politycznej musi być ściśle podporządkowane Bogu, tak przez obywatela-głowę, jak przez obywatela-członka, każdy na swój sposób. Takie dobro wspólne samo w sobie wymaga tego rodzaju porządku” (Ch. De Koninck, *De la primauté du bien commun*, s. 66-67).

¹⁰⁷ *S. contra Gent.*, IV, 78. ¹⁰⁸ Tamże, 50. ¹⁰⁹ *S. theol.*, III, 46, 2, ad 3. ¹¹⁰ Tamże, I-II, 100, 6.

¹¹¹ J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, s. 19-20.

¹⁰⁶ *S. theol.*, I-II, 21, 4, ad 3: *Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua (...). Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum.* Jak pokazuje kontekst i przedmiot *Zagadnienia* (czyli ustalenie, że wszystkie czyny ludzkie są zasługami lub przewinieniami przed Bogiem), świętemu Tomaszowi w żadnym wypadku nie chodzi o głoszenie lub sugerowanie, że wspólnota polityczna miałyby być podporządkowana pojedynczej osobie jako takiej. Zob. komentarz Charles’a De Konincka: „Świętemu Tomaszowi chodzi jedynie o to, że

– niezależnie od tego, jakie byłoby wniosło – jest podrzędne względem poznawania prawdy i samego trwałego Dobra. To dlatego podobieństwo do Boga jest mniejsze w intelekcie praktycznym niż w intelekcie spekulatywnym. „Podobieństwo umysłu praktycznego do Boga to tylko podobieństwo stosunku: umysł praktyczny tak się ma do swego przedmiotu (który zna i który formuje w bycie), jak Bóg do swego (twórczego). Natomiast upodobnienie umysłu spekulatywnego do Boga polega na zjednoczeniu (intencjonalnym), względnie przeobrażeniu człowieka, które jest upodobnieniem o wiele doskonalszym, *quæ est multa major assimilatio* (*S. theol.*, I-II, 3, 5, ad 1). Otóż to o wiele doskonalsze upodobnienie do Boga, właściwe intelektowi spekulatywnemu, dokonuje się poprzez akt osobowy i prywatny w intelekcie każdego człowieka.

Dobro zaś i cel intelektu spekulatywnego same w sobie przewyższają dobro i cel intelektu praktycznego, a zatem przewyższają wszelkie stworzone dobro wspólne, niezależnie od tego, jakie byłoby wniosło, ponieważ najwyższym przedmiotem intelektu praktycznego jest dobro wspólne, które należy osiągnąć (*S. theol.*, II-II, 47, 2 i 11). Jak pisze święty Tomasz, „dzięki intelektowi praktycznemu ktoś prowadzi siebie i innych do celu, jak się to ma w przypadku tego, kto kieruje wieloma ludźmi. Przez kontemplację zaś człowiek sam zmierza ku celowi kontemplacji. Cel intelektu spekulatywnego tak przewyższa dobro intelektu praktycznego, jak osobiste osiągnięcie tego celu, *singularis assecutio ejus*, przekracza wspólne spełnienie dobra intelektu praktycznego, *excedit communem assecutionem boni intellectus practici*. Dlatego też najdoskonalsza szczęśliwość należy do intelektu spekulatywnego” (3 *Sent.*, d. 35, 1, 4, sol. 3 ad 2; 4 *Sent.*, 1, 1, sol. 3 ad 1).

Zauważmy jednak, że powyższy tekst z *Komentarza do Sentencji* nie wydaje się poprawnie przytoczony. Fragment tylko częściowo przetłumaczony przez Maritaina odpowiada na następującą wątpliwość (4 *Sent.*, 49, 1, 1, 3, wątpliwość 1):

Wydaje się, że szczęśliwość polega raczej na działaniu intelektu praktycznego niż na działaniu intelektu spekulatywnego. Im bardziej jakieś dobro jest wspólne, tym bardziej jest boskie, jak widać to u Arystotelesa. Otóż dobro intelektu spekulatywnego jest właściwe tylko temu, kto kontempluje, podczas gdy dobro intelektu praktycznego może być wspólne dla wielu.

Święty Tomasz odpowiada – ode mnie są podkreślenia tego, na co Maritain wyduje się nie zwracać uwagi (4 *Sent.*, 49, 1, 1, 3, ad 1):

Dobro, z którym łączy się intelekt spekulatywny drogą poznania, JEST BARDZIEJ DOBREM WSPÓLNYM (*bonum... est communius bono cui...*) niż dobro, które osiąga intelekt praktyczny. A to z tego względu, że intelekt spekulatywny jest bardziej oddzielony od poszczególnych rzeczy niż intelekt praktyczny, albowiem poznanie intelektu praktycznego znajduje swoje wypełnienie w działaniu, które realizuje się w rzeczach częściowych. W postawionym problemie (wątpliwość 1) to jest natomiast słuszne: osiągnięcie celu, do jakiego dochodzi intelekt spekulatywny, jest właściwe temu, kto go osiąga, podczas gdy osiągnięcie celu, do którego zmierza intelekt praktyczny, może być zarazem prywatne i wspólne, jako że poprzez intelekt praktyczny prowadzi się do celu i siebie, i innych, tak jak to widać w przypadku tego, kto przewodzi jakiejś społeczności. Ale przez samą kontemplację człowiek zmierza sam do celu swojej kontemplacji. Sam cel intelektu spekulatywnego przewyższa dobro intelektu praktycznego w takim samym wymiarze, w jakim prywatne osiągnięcie celu przekracza wspólne osiągnięcie dobra intelektu praktycznego. Dlatego też najdoskonalsza szczęśliwość wiąże się z intelektem spekulatywnym.

Odpowiedź jest zrozumiała w odniesieniu do postawionego problemu. Przytoczona wątpliwość zakłada, że dobro wspólne jest nadrzędne względem dobra prywatnego i że wobec tego dobro wspólne intelektu praktycznego jest nadrzędne względem

dobra prywatnego intelektu spekulatywnego. W konsekwencji najdoskonalsze uszczęśliwienie wydaje się należeć do intelektu praktycznego.

Święty Tomasz *nie odpowiada*, że osiągnięte samotnie pojedyncze dobro intelektu spekulatywnego jest nadrzędne względem dobra wspólnego intelektu praktycznego.

Tomasz odpowiada przede wszystkim, że dobro osiągnięte przez intelekt spekulatywny jest większym dobrem wspólnym niż to osiągnięte przez intelekt praktyczny. Święty Tomasz uznaje, że to dobro wspólne osiągnięte jest pojedynczo czy też samotnie: ale *to*, co jest osiągnięte, *pomimo* że samotnie, jest dobrem nadrzędnym. To na naturze nadrzędnie wspólnej osiągniętego dobra, a nie na jakiejś wyższości samotnej drogi, poprzez którą to dobro osiągnięto, polega wyższość kontemplacji nad działaniem. To, że proces kontemplacji jest procesem samotnym, w przypadku dobra częściowego nie zmienia nic w dobru wspólnym osiągniętym przez ten proces. Analogicznie żołnierz oddający życie za ojczyznę nie poświęca się mniej dobru wspólnemu tylko dlatego, że jego ofiara jest akurat aktem pojedynczym i odrębnym.

Gdyby jeszcze pozostawały jakieś wątpliwości, należałoby się odwołać do ośmiu powodów, zaczerpniętych z Arystotelesa i z Pisma Świętego, dla których święty Tomasz daje życiu kontemplatywnemu pierwszeństwo nad życiem aktywnym¹¹². Nigdzie nie sugeruje on rzekomej wyższości aktu pojedynczego jako takiego.

¹¹² *S. theol.*, II-II, 182, 1.

* * *

W pewnym sensie pochodny i równoległy zarzut odmawia uznania hierarchii różnych całości i dóbr wspólnych, w jakie zaangażowane jest istnienie ludzkie:

To, co tomizmowi najbardziej leży na sercu, jego najistotniejsze przesłanie, to zapewnienie, że żadna przeszkoda nie zrywa osobowego kontaktu wszystkich stworzeń rozumnych z Bogiem, oraz zagwarantowanie ich osobowego podporządkowania się Bogu. Reszta – cały wszechświat i wszelkie instytucje społeczne – musi ostatecznie służyć temu celowi; wszystkie rzeczy muszą dostarczać pokarmu, wzmacniać i ochraniać rozmowę duszy, każdej duszy, z Bo-

giem. Stawianie wszechświata pomiędzy Bogiem a człowiekiem jest typowo greckie i pogańskie¹¹³.

Ale dlaczego rozważania o wszechświecie, o jego porządku, o jego celu należałoby uznać za coś, co stoi pomiędzy Bogiem i stworzeniem rozumnym; jak zasłona, czyli jak przeszkoda? Uznanie spójności porządku naturalnego nie jest mentalną postawą, która sama przez się uniemożliwia odprawianie codziennej modlitwy ani dążenie do „modlitwy nieustannej”, która jest osobistą rozmową duszy z Bogiem.

Jest niewątpliwie „typowo greckim” dostrzeżenie rozumem porządku świata, jego celowości, jego spójności oraz spójności prawa naturalnego. Stwierdzenie, że wszechświat, w którym żyjemy, to królestwo marnych cieni, jest znakomitą i bardzo wymowną metaforą w języku duchowości, ale jako definicja ontologiczna jest bardzo nietrafne. Porównanie do pogaństwa i jego idolatrii – zawsze bardziej lub mniej wmieszanych w myśl grecką – nie ma tutaj filozoficznego uzasadnienia: remedium na ubóstwienie natury nie leży w negacji natury; gdyż zanegowanie natury subtelnie prowadzi do ubóstwienia osoby. Barbarzyńca to ten, kto nie poznał spójności porządku naturalnego: są barbarzyńcy pogańscy i są barbarzyńcy chrześcijańscy.

Porządek naturalny nie został unicestwiony ani przez wizję chrześcijańską, ani przez osobistą rozmowę duszy z Bogiem. Łaska zachęca nie do odrzucenia lub zignorowania porządku naturalnego, ale do odbudowania jego integralności naruszonej przez grzech. Systematyczna animozja w stosunku do tego, co jest „typowo greckie”, nie jest dobrą doradczynią w filozofii naturalnej; gdyż to, co myśl grecka dała „typowego” światu, to nie jej etniczna specyfika, lecz przeciwnie – pojęcie uniwersalności; spójnej i stabilnej uniwersalności rozumu i prawa naturalnego.

Porządek naturalny jest zresztą jedyną przestrzenią, jedyną podstawą dobroczynnego spotkania z niewierzącymi, a Pius XII docenił tego wartość:

Porządek i Boża harmonia w świecie muszą być głównym punktem oparcia działania nie tylko chrześcijan, ale

¹¹³ Cytowane przez Maritain, dz. cyt., s. 111 i 12.

¹¹⁴ Pius XII, Orędzie
bożonarodzeniowe, 1957.
Całe orędzie poświęcone
jest temu tematowi.

i wszystkich ludzi dobrej woli w pracy dla dobra wspólnego; ich zachowanie i rozwój muszą być najwyższym prawem przyświecającym wielkim spotkaniom ludzkim¹¹⁴.

Celowości pośrednie są właśnie *pośredniczkami*, a nie przeszkodami do usunięcia. Nie należy ani na nich poprzestawać, ani ich ignorować; należy je odnieść do Boga. Jak można wiedzieć, czy „osobista rozmowa” duszy z Bogiem nie jest iluzją, w której dusza ludzi samą siebie, pławi się w sobie i ostatecznie sama dla siebie staje się bóstwem? Tylko kryterium dane przez Boga pozwala zrozumieć, czy chodzi o coś rzeczywistego, czy o jakąś iluzję: ten, kto rzekomo kocha Boga, a kto nie kocha swoich braci, jak powiedziane jest w Piśmie Świętym, ten jest kłamcą. Podobnie ten, kto uważa, że osiągnie ostateczny Cel, odrzucając rolę rzeczy pośrednich, sądząc, że w ten sposób jego droga będzie szybsza i prostsza, ten się łudzi, a nie ma gorszych złudzeń nad te, które rzucają swój czar na życie duchowe. Istnieją niewątpliwie nadzwyczajne drogi mistyczne, którym nieobce jest bardziej lub mniej radykalne uwolnienie od spraw ludzkich; ale nie jest to droga powszechna; i w samych tych nadzwyczajnych drogach, jeśli wierzyć świadectwu i życiu świętych, którzy po nich kroczyli, występowały, zależnie od ich poziomu, jakieś celowości pośrednie.

Można w związku z tym zastanowić się nad treścią i przesłaniem doktryny świętego Tomasza, który stwierdza, że nie sama wiara rodzi męczenników, ale również sprawiedliwość i wszystkie cnoty:

W prawdę wiary należy nie tylko wierzyć w sercu, lecz również należy ją wyrażać zewnętrznym, co dokonywane jest zarówno słowami, którymi ktoś wyznaje swą wiarę, jak również czynami, którymi człowiek pokazuje, że ma wiarę, stosownie do słów Listu św. Jakuba: „ja tobie pokażę wiarę moją z uczynków”. Podobnie mówi święty Paweł: „Utrzymują (w słowach), że Boga znają, lecz uczynkami się zapierają”. Dlatego dzieła wszystkich cnót, jeśli odnoszą się do Boga, są pewnymi wyznaniem wiary, przez którą staje się nam zrozumiałe, że Bóg dzieł tych od nas żąda i za nie nas nagradza i, jeśli są

takimi, mogą być przyczyną męczeństwa. Stąd to Kościół czci męczeństwo Jana Chrzciciela, który poniósł śmierć nie za to, że się nie wyparł wiary, lecz za to, że zgał cudzołóstwo¹¹⁵.

¹¹⁵ S. *theol.*, II-II, 124, 5.

W tym samym miejscu Tomasz przytacza wątpliwość:

Spomiędzy dzieł cnotliwych te wydają się większe, które służą dobru powszechnemu, gdyż dobro narodu jest większym dobrem niż dobro jednego człowieka. Gdyby więc przyczyną męczeństwa miało być cokolwiek innego niż wiara, za męczenników powinnyby uchodzić przede wszystkim ci, którzy oddali życie w obronie państwa, czego jednak Kościół nie uznaje, nie oddając publicznej czci, jako męczennikom, żołnierzom poległym w wojnie sprawiedliwej.

Odpowiedź:

Dobro społeczeństwa zajmuje najwyższe miejsce wśród dóbr ludzkich; wszakże dobro Boże, będące właściwą przyczyną męczeństwa, jest większe niż dobro ludzkie. Jednak dobro ludzkie może stać się dobrem bożym (*bonum humanum potest effici divinum*), mianowicie kiedy zostanie odniesione do Boga, dlatego dobro ludzkie może stać się przyczyną męczeństwa ze względu na odniesienie do Boga i związek z nim¹¹⁶.

¹¹⁶ Tamże, ad 3.

Kwestia porządku i celowości, którą można streścić następująco: „Rzecz będąca częścią miłuje dobro całości jako sobie odpowiadające, ale nie w ten sposób, by dobro całości odnosić do siebie, lecz raczej odnosząc siebie do dobra całości”¹¹⁷.

¹¹⁷ Tamże, II-II, 26, 3, ad 2.

* * *

Są to tylko pozornie zwykłe figury słowne. Pozwalają one zrozumieć, że jeśli *społeczeństwo jest dla człowieka*, to nie w TAKIM SENSIE, że człowiek jest indywidualną osobą, a społeczeństwo jest do-

brzem wspólnym, ale w takim sensie, że ani społeczeństwo, ani indywidualna osoba nie są celami ostatecznymi.

Poza wszelkim kontekstem doktrynalnym sformułowanie: *społeczeństwo jest dla człowieka* mogłoby być tak samo niebezpieczne, choć w inny sposób, jak: *człowiek jest dla społeczeństwa*. Drugie sformułowanie chciałoby wchłonięcia osoby przez społeczeństwo, czyli zredukowania osoby ludzkiej do niewolnictwa. Pierwsze chciałoby stworzyć z osoby najwyższą całość, zawierającą w sobie swoją przyczynę i swój cel. Można powiedzieć, że społeczeństwo jest podporządkowane rozkwitowi osoby ludzkiej pod warunkiem, że dostrzeże jednocześnie, iż rozkwit osoby ludzkiej nie jest sam w sobie jej najwyższą i jedyną regułą. Osoba ludzka nie jest czymś, do czego wszystko miałyby się odnosić i przy czym sama nie miałyby odnosić się do niczego. „Wszystko jest wasze, ale wy należycie do Chrystusa, a Chrystus do Boga”. Powiedzenie, że **SPOŁECZEŃSTWO JEST DLA OSOBY**, rozumie się w kontekście doktrynalnym mówiącym, że i jedno, i drugie jest podległe Bogu. Społeczeństwo nie jest podległe egoizmowi, pysze, woli mocy osoby.

Opozycja pomiędzy osobą i dobrem wspólnym jest fałszywą opozycją: gdyż dobro wspólne albo jest dobrem wspólnym *osób*, albo nie jest już dobrem *wspólnym*. Prawdziwym pytaniem jest, czy dobro wspólne, które ludzie nam przedstawiają jako takie, jest rzeczywiście dobrem wspólnym. Kiedy uznamy, że dobro wspólne jest dobrem wspólnym *osób*, natychmiast z konieczności uznamy, że, jak wyraził się Pius XII, jest to dobro zasadniczo moralne i zawierające w sobie przede wszystkim warunki niezbędne do poszanowania praw i godności osób składających się na społeczeństwo. Społeczeństwo nie służy egoizmowi lub osobistej pysze, ale temu dobru, które jest wspólne dla osób, które to społeczeństwo tworzą: czyli wzajemnej współpracy skierowanej na cele, którym osoby te podlegają, poprzez korzystanie z praw temu towarzyszących. Każda osoba włącza się w tę wzajemną współpracę: pod tym względem, w tym duchu i w tym sensie indywidualna osoba jest podległa i podporządkowana wspólnocie.

Nie ma dobrej metody pozwalającej albo na przeciwstawienie, z jednej strony, godności ludzkiej względem woli mocy państwa, albo, z drugiej strony, godności i celowości państwa względem egoizmu i pychy osoby ludzkiej. Z jednej strony dochodzi się do

jednostronnego wyniesienia wszechmocy państwa, które przestaje być podległe dobru wspólnemu osób (czyli przestaje być podrzędne względem prawa naturalnego), a z drugiej dochodzi się do uznania za najwyższą wartość jednej osoby ludzkiej, która przestaje podlegać wszystkiemu innemu poza sobą samą.

Stwierdzenie, iż prawdziwy problem to taki: *że dobro wspólne przedstawione nam jako takie jest tak naprawdę dobrem wspólnym osób*, oznacza przypomnienie, że wspólnota polityczna jest całością przypadłościową, a nie substancjalną. Dobro wspólne wspólnoty politycznej jest dobrem własnym jakiejś całości substancjalnej, jak w przypadku organizmu fizycznego, jak na przykład ludzkie ciało; nie realizuje się więc w upokorzeniu, prześladowaniu, alienacji indywidualnych osób. Doczesne dobro wspólne jest „dobrem różnych całości substancjalnych, którymi są członkowie społeczeństwa”, i „jest dobrem tych całości substancjalnych wtedy i tylko wtedy, kiedy te ostatnie są członkami społeczeństwa”¹¹⁸. W totalitaryzmie nie należy negować *prymatu* dobra wspólnego: należy podać w wątpliwość raczej prymat jakiegoś dobra niebędącego rzeczywistością *wspólnym* lub rzeczywistością *dobrym*.

¹¹⁸ Ch. De Koninck, dz. cyt., s. 56.

* * *

Jak zauważył Charles De Koninck¹¹⁹, większość zarzutów skierowanych przeciwko prymatowi dobra wspólnego „rozgrywa się na polu transgresji rodzajów, uprzywilejowując to, co *przypadłościowe*”: „Z tego, że jakieś dobro prywatne jest lepsze niż jakieś dobro wspólne, jak na przykład pierwszeństwo dziewictwa nad małżeństwem, wnioskuje się, że jakieś dobro prywatne właśnie jako dobro prywatne jest lepsze niż jakieś dobro wspólne właśnie jako dobro wspólne; że dobro prywatne jako takie może mieć jakąś wielkość, której brakuje dobru wspólnemu jako takiemu; że można zatem uprzywilejować jakieś dobro prywatne względem jakiegoś dobra wspólnego, ponieważ jest prywatne. Cóż jest prostszego niż zanegowanie w ten sposób wszystkich pierwszych zasad?”.

¹¹⁹ Tamże, s. 71.

* * *

Teraz możemy usytuować, zmierzyć i podsumować to, co nauczanie Piusa XII dotyczące zasady całości wnosi do podkreślenia wartości tradycyjnych zasad filozofii chrześcijańskiej:

1. W swoim kontekście historycznym nauczanie to usuwa pewne stosowanie zasady prymatu dobra wspólnego, które stało się jednowymiarowe czy wręcz karykaturalne. Aż nazbyt często powoływano się na tę zasadę, żeby przekonać o egoizmie lub anarchizmie poddanych nieposłusznych władzy publicznej. Jeśli więc oczywiste jest, że pierwszeństwo dobra wspólnego jest fundamentem władzy, to władza ta przypisuje mu również jego cel i określa warunki oraz zakres jego egzekwowania.
2. W tej samej perspektywie dobro wspólne było często przywoływane jako dobro właściwe państwu – jego chwała, siła, prestiż – w którym obywatele mieli szansę uczestniczyć raczej teoretycznie lub metaforycznie. Dobro wspólne miało tendencję co najwyżej do stania się czymś, co nie było WSPÓLNE i co nie było już nawet żadnym DOBREM. Przypominając i stosując klasyczną tezę, ale która najwyraźniej zniknęła z pola widzenia, a według której wspólnota polityczna jest całością przypadłościową, a nie całością substancjalną, Pius XII uderzył w to, co stanowi korzeń nowożytnego totalitaryzmu. W samym języku wyrażenia „ocalenie publiczne” i „dobro publiczne”, z których można co prawda zrobić poprawny użytek, miały tendencję do przeważania nad pojęciem „dobra wspólnego”: bowiem „ocalenie publiczne” i „dobro publiczne” łatwiej oznaczać mogą dobro własne władzy publicznej, państwa, rozumianych jako wcielenie wspólnoty politycznej samej rozumianej jako całość substancjalna; podczas gdy wyrażenie „dobro wspólne” sugeruje samo przez się pytanie: *wspólne dla kogo?*, a przez to powołuje się na tradycyjne pojęcie dobra, które, jako wspólne, jest dobrem wszystkich całości substancjalnych, jakimi są osoby składające się na społeczeństwo.
3. Podkreślając od czasów Piusa XI sformułowanie: *społeczeństwo jest dla człowieka*, Magisterium Kościoła stanowczo sprzeciwiło się totalitarnemu stosowaniu zasady całości, która wyrażała się przez: *człowiek istnieje dla społeczeństwa*. Niemniej jednak obie te przeciwstawne formuły wyrażają jakąś prawdę i mogą zawierać jakiś błąd zależnie od perspektywy, kontekstu i ducha, w jakich się je stosuje. A że papieskie stwierdzenie „społeczeństwo jest dla człowieka” może być podatne na błędne rozumienie, sam Pius XII podkreśla to w momencie wygłoszenia go. Ale siła tego sformułowania polega na przeciwstawieniu

się *en bloc* nowożytnym totalitaryzmem w sposób najbardziej bezpośredni, najbardziej wymowny.

Rozumiana w kontekście doktryny naturalnej i chrześcijańskiej formuła: *społeczeństwo jest dla człowieka*, połączona z uzupełniającym ją stwierdzeniem: *społeczeństwo istnieje przez człowieka*, może z pewnością najlepiej pomóc w wyrwaniu współczesnego człowieka z letargu, w którym mógłby zatracić się w „duchu historii” wziętym za jakiś determinizm. Refleksja filozoficzna musi zbadać, w jakim sensie społeczeństwo istnieje *przez i dla* człowieka i w jakim sensie człowiek istnieje *dla i przez* społeczeństwo; tak samo jak prawdziwe jest w pewnym względzie, że historia tworzy człowieka, a w innym względzie, że człowiek tworzy historię. Liczne nauczania papieskie, szczególnie od pięćdziesięciu lat, pomagają i orientują poszukiwania w tym kierunku.

4. Poprawna myśl i dokładne stosowanie zasady całości upragnione przez Piusa XII wyraźnie wymagają i pośrednio zawierają w sobie pełną naukę o człowieku, o społeczeństwie, o świecie. Przez co widzimy, że to, co w myśli filozoficznej zasadnicze, to odkrywanie wszędzie problemu tego, co pojedyncze, i tego, co wielościowe.

* * *

Święty Tomasz wydaje się z początku stwierdzać w różnych miejscach rzeczy przeciwne, kiedy wykłada:

Z jednej strony: „Skoro bowiem jeden człowiek jest częścią wielości osób, każdy człowiek przynależy do całości: zarówno jego osoba, jak i to, co posiada; podobnie jak i każda część należy do całości tym, czym jest”¹²⁰. „Sam człowiek w całości jest podporządkowany społeczności, której jest częścią”¹²¹.

Z drugiej strony: „Człowiek nie jest podporządkowany całkowicie i pod każdym względem społeczności politycznej”¹²².

159, Acta et Commentationes Pont. Academiae S. Thomae Aqu., Torino 1949). To stanowisko prowadzi do założenia, przynajmniej pośrednio, że „człowiek jest istotą społeczną jako jednostka, ale nie jako osoba”. Krytykę tego stanowiska przeprowadził według mnie rozstrzygająco Arthur F. Utz w swojej *Sozialethik*, zob. rozdział VI.

¹²⁰ *S. theol.*, I-II, 96, 4.

¹²¹ Tamże, II-II, 65, 1.

¹²² Tamże, I-II, 21, 4, ad 3.

Na temat tej „antynomii” zob. artykuł R. Jacquina *Individu et société d'après saint Thomas*, „Revue des Sciences Religieuses” (Palais Universitaire, Strasbourg), avril 1961. Ta aporia, nieznaną duchowi średniowiecza, narzuciła się, jak to mówimy, umysłowości nowożytnej (z powodu totalitaryzmu). Żeby ją rozwiązać, tomiści najpierw próbowali wykorzystać rozróżnienie metafizyczne pomiędzy INDYWIDUALNYM a PERSONALNYM: jest to stanowisko Schwalma w *Leçons de philosophie sociale*, częściowo przedrukowanych pod tytułem: *La société et l'Etat* (Flammarion 1937); stanowisko przejęte przez Garrigou-Lagrange'a (*La philosophie de l'être et le sens commun*, Beauchesne 1909 i Desclée de Brouwer 1947; oraz *La subordination de l'Etat à la perfection de la personne humaine selon saint Thomas*, w: *Doctor communis*, II-III, 146,

Tę „antynomię” lub też aporię można łatwo przewyciężyć w świetle wcześniejszych rozważań. Ale trzeba zaznaczyć, że jest to aporia lub „antynomia” dla nas, a nie dla świętego Tomasza. Kwestia ta wydaje się dzisiaj kapitałna i decydująca (i *de facto* jest taką w naszych czasach), jeśli chcemy wybierać pomiędzy dwoma stwierdzeniami lub je pogodzić. Dla świętego Tomasza problem ten nie istnieje: gdyby mu się narzucił, sam by go postawił i łatwo by go rozwiązał. Umysł nowożytny zastanawia się, niepokoi się, a nawet kłopotczy się z powodu punktu w doktrynie, na którym święty Tomasz ani na chwilę się nie zatrzymał, pomimo że mimochodem wyłożył wszystko, co może się w niej dla nas wydawać trudne, i wszystko, czego potrzeba do znalezienia rozwiązania.

W pierwszym stwierdzeniu przytoczonym powyżej (*S. theol.*, I-II, 96, 4) Tomasz zajmuje się zbadaniem, czy prawa stanowione przez ludzi są wiążące w sumieniu: i ustala, że – zgodnie z zasadą całości – prawo ma możliwość proporcjonalnego rozłożenia obowiązków społecznych. W pochodnym stwierdzeniu (II-II, 65, 1) bada, z punktu widzenia karnego i leczniczego, w jakim przypadku wolno, a w jakim przypadku nie wolno okaleczyć człowieka.

W stwierdzeniu przeciwnym (I-II, 21, 4, ad 3) zajmuje się ustaleniem, że każdy czyn ludzki jest dobry lub zły w oczach Boga.

Dlaczego święty Tomasz nie stawiał problemu: „jednostka a społeczeństwo” w taki sam sposób, ja my to robimy? Sądzę, że dlatego, iż problem ten stawia się i narzuca w obliczu nowożytnego totalitaryzmu; pojawił się w myśli ludzkiej w tym samym czasie, kiedy zaczęły się pojawiać intelektualne przesłanki totalitaryzmu. Można bez wątpienia znaleźć logiczne korzenie totalitaryzmu w dziełach wszystkich czasów, w *Polityce* i *Prawach* Platona: błędy przypadłościowe, które nie miały praktycznych lub trwałych konsekwencji, przynajmniej w wymiarze uniwersalnym. Można fragmentarycznie, jako odizolowane ciekawostki, znaleźć precedens wszędzie. Ale świat totalitarny to nie świat z wczoraj lub przedwczoraj, to aktualna nowość.

VI Despotyzm totalitarny

Mówiąc o tyranie, święty Tomasz opisuje go i definiuje w sposób następujący:

Jeśli więc rządzący porządkuje społeczność wolnych ku dobru wspólnemu społeczności, będą to rządy słuszne i sprawiedliwe, jakie przystoją wolnym. Jeśli jednak rządy kierują nie ku dobru wspólnemu społeczności, ale ku prywatnemu dobru rządzącego, będą to rządy niesprawiedliwe i przewrotne.

Tyran, zamiast rządzić sprawiedliwością, uciska siłą¹²³. Moc niesprawiedliwego władcy działa na zło społeczności, gdyż dobro wspólne społeczności odwraca on wyłącznie dla swojego własnego dobra.

Rządy w ten sposób stają się niesprawiedliwe, że wzgardziwszy dobrem wspólnym społeczności, władca szuka dobra prywatnego. Im bardziej zaś odchodzi od dobra wspólnego, tym bardziej niesprawiedliwe są rządy.

Tyran szuka dobra prywatnego z pogardą dla wspólnego, w rezultacie w różnoraki sposób uciska poddanych, gdyż sam podlega różnorodnym namiętnościom, które pchają go ku jakimś dobrom. Jeśli dał się uwięzić chciwości, rabuje dobra poddanych.

Tyran obciąża poddanych nie tylko w zakresie dóbr doczesnych, ale przeszkadza im w dobrach duchowych. Ponieważ bardziej pożąda władzy niż bycia pożytecznym, utrudnia wszelki postęp poddanych, podejrzewa bowiem, że jakakolwiek wyższość poddanych szkodzi jego niegodziwemu panowaniu. Bardziej podejrzani dla tyranów są dobrzy niż źli i zawsze straszliwie boją się tyrani cudzej cnoty.

Zatem tyrani starają się nie dopuścić do tego, aby ich poddani stali się cnotliwi i nabrali ducha wielkoduszności, bo wówczas nie zniesliby niegodziwego panowania. Tyrani zabiegają również o to, aby pomiędzy poddanymi nie utrwały się związki przyjaźni i aby nie radowali się oni wzajemnym zyskiem pokoju: kiedy bowiem jeden drugiemu nie ufa, nie mogą niczego podejmować przeciw ich panowaniu.

To zresztą naturalne, że ludzie żyjący w strachu wyradzają się w służalców i stają się tchórzliwi¹²⁴.

¹²³ *De Regno*, I, 1.

¹²⁴ Tamże, I, 3.

W tyranii klasycznej zwierzchność i władza ustanowione w celu dobra wspólnego wykorzystywane są przez despotę na rzecz jego własnego dobra i poglądu, jaki sobie o nim wyrobił; czyli na rzecz jego własnej wygody, fantazji, namiętności, woli mocy. Dobro wspólne jest okaleczone lub zawłaszczane na rzecz pojedynczej osoby. Ta klasyczna tyrania może oczywiście pozyskać sobie prawników i uczonych na jej skinienie, ale mało daje miejsca na spontaniczne uzasadnienia doktrynalne. Jej kłamstwo jest proste. Myśli: „Tak mi się podoba”, i mówi (kiedy w ogóle raczy to powiedzieć albo ogłosić to przez swoich prawodawców): „To dla dobra was wszystkich”. Najlepiej się więc zasłania, powołując się, choć błędnie i całkiem wbrew, na słuszną doktrynę szacunku należnego władzy i obowiązku obywatelskiego posłuszeństwa.

Totalitarny despotyzm czerpie z innej moralności i otwarcie wyznaje swoją doktrynę. W tym sensie i w tym porządku – nie kłamie, wyklada to, co myśli, czego chce, co czyni. Jej zmienny dyskurs sprowadza się do ogłoszenia, że wspólnota polityczna jest całością substancjalną posiadającą swoje własne dobro, któremu członkowie wspólnoty są całkowicie podporządkowani.

Istnieje cały ciąg pośrednich form zapewniających przejście z despotyzmu klasycznego do despotyzmu totalitarnego. Jeden i drugi łączy, pierwszy głównie *de facto*, drugi dosłownie *de jure*, absolutystyczna koncepcja państwa. Ale tyrania klasyczna bierze się głównie z winy despoty, który kroi despotyzm na swoją miarę; tyrania totalitarna wywodzi się zasadniczo z despotyzmu ideologicznego, który tworzy, ustanawia (i pożera) despotów będących jej instrumentami.

* * *

Totalitaryzm ekonomiczny stosuje względem wspólnoty ekonomicznej metodę analogiczną do tej, jaką totalitaryzm polityczny stosuje do wspólnoty politycznej. Jej fundamentalną zasadą jest „własność” zwana „publiczną” wszystkich środków produkcji. Otóż własność zwana publiczną nie jest inną formą własności, ale zlikwidowaniem własności. Tak samo jak totalitaryzm polityczny czyni z dobra wspólnego dobro niebędące niczym dobrem, tak samo totalitaryzm ekonomiczny czyni ze środków produkcji dobra

niebędące niczym własnością. Istotą własności, prywatnej i kolektywnej, z definicji jest bycie własnością prywatną – tak jak istotą dobra wspólnego jest z definicji bycie wspólnym; dobro znajdujące się w gestii publicznej zostaje usytuowane dosłownie poza sferą własności: nie należy do nikogo. Czasem jest korzystne lub konieczne, lub może – nieuniknione, żeby niektóre środki produkcji zostały usytuowane poza zasięgiem własności: kiedy nie znaleziono dla nich żadnego (indywidualnego lub kolektywnego) systemu własności prywatnej mogącego pogodzić się z dobrem wspólnym; ale systematyczne upaństwowianie wszystkich środków produkcji równoznaczne jest z uniwersalną likwidacją własności.

Totalitaryzm jest tym fałszywym zastosowaniem zasady całości, która czasem znajduje się u Platona i Arystotelesa. Chrześcijaństwo zdecydowanie się temu sprzeciwiło. Aktualne osłabienie chrześcijaństwa znów ustępuje mu miejsca.

Totalitaryzm polityczny i totalitaryzm ekonomiczny wzajemnie się przyciągają. Pierwszy może zlikwidować opór, na jaki napotyka, tylko usuwając, z pomocą drugiego, społeczne korzenie wolności. Drugi nie może się narzucić inaczej, jak korzystając z dyktatorskich metod pierwszego.

* * *

Zawsze bardziej, niż nam się to wydaje, należymy do czasów, w jakich żyjemy, a błędy filozofów to często bardziej błędy ich czasu niż po prostu błędy. Arystoteles składa ofiary pogańskim bogom i uważa niewolnictwo za normalne. Kartezjusz gardzi scholastyką, ale jest to scholastyka schyłkowa wyśmiewana przez Rabelais'go i Montaigne'a. Pascal ma wiele względów dla sceptycyzmu, ale jest to sceptycyzm rozpowszechniony wśród myślicieli jego epoki, a nie oryginalny aspekt jego myśli. Jak nie postrzegać świata przez pryzmat własnego czasu? Może totalitaryzm, który wydaje się nam tak wielki, będzie tylko krótką i tragiczną anegdotą w historii ludzkości. Zajmuje nas dzisiaj i wydaje się nam stanowić nowe stadium cywilizacji, prowokować do niezwyklej konfrontacji, wołać o wielką kontestację. Może jest tylko przejściową iluzją; jest to jednak aktualna rzeczywistość. Totalitaryzm może zniknąć w jednej chwili, widzieliśmy już wiele innych upadków i wiele innych przewrotów.

Takie przemyślenia wpływają więc, z punktu widzenia historycznego, na pewną relatywność mojej następującej konkluzji.

Wielka konfrontacja naszych czasów jest konfrontacją z totalitaryzmem. Konfrontacja ta jest nowa. Historia ludzkości rozpoczyna się buntem części przeciwko całości, to jest grzechem Adama, i kontynuuje się w opozycji jednej części przeciwko innej, to jest grzechem Kaina. Potem następuje długie oczekiwanie na Boga, podczas którego poganie stopniowo, i nie bez błędów, odkrywają prawo naturalne, podczas gdy Żydzi otrzymują je na Synaju. Jest to reorientacja części w kierunku całości: albowiem prawo naturalne, jak każde prawo, ma na celu dobro wspólne (najszerzej rozumiane naturalne dobro wspólne całego rodzaju ludzkiego). W centrum historii ludzkości Chrystus godzi człowieka z Bogiem i ludzi między sobą: daje częściom środki do odnalezienia swojego miejsca i ich wzajemnych relacji w uporządkowanej całości. Odkupienie jest w tym względzie komunią i ucałościowieniem. Odrzucenie Odkupienia było najpierw odrzuceniem komunii i całościowego zintegrowania. To dlatego głównym elementem, na jaki naciskało nauczanie, było w tej sytuacji zachęcenie ludzi do zgodzenia się *w całości na wszystko*, czego domaga się zasada całości. Obecnie nalegać by należało na to, by nie godzono się na *nic* poza całością i tylko *w taki sposób*, jaki odpowiada całości: albowiem odrzucenie całościowego zintegrowania zastąpione zostało fałszywym ucałościowieniem, totalitaryzmem politycznym, ekonomicznym, kosmo-biologicznym. Odrzucenie komunii zastąpione zostało fałszywą komunią, komunizmem. Odrzucenie Odkupienia zastąpione zostało fałszywym odkupieniem przez humanizm wrogi Chrystusowi, humanizm marksistowski. To już nie jest zwykły błąd, przewrotny przez jakąś przypadłość, ale czyste wynaturzenie. ■

tłum. Jan Kaznowski

Kościół katolicki w Królestwie Polskim po upadku powstania styczniowego

Artur Górecki

Wiek XIX bardzo silnie określił sposób rozumienia i postrzegania tego, czym jest polskość. Kodyfikacji, i przynajmniej częściowej sekularyzacji tego pojęcia, próbowała dokonać rodząca się wówczas inteligencja¹. Okres ten odcisnął swoje niezatarte piętno na całym społeczno-politycznym życiu Polaków. Istotne przeobrażenia zaszły również w życiu religijnym, dotycząc instytucjonalnego funkcjonowania Kościoła. Zmiany te pozostawały w bezpośrednim związku z panującą w Kongresówce sytuacją polityczną. Wiek XIX, przynosząc koniec istniejącego wcześniej porządku społeczno-politycznego, wygenerował problemy, z którymi przyszło się zmierzyć następnym pokoleniom.

Momentem przełomowym w różnicowaniu się stanowisk zaborców wobec „kwestii polskiej” był upadek powstania styczniowego. Nastąpiła wtedy radykalizacja polityki Rosji wobec Polski². Polacy byli prześladowani jako naród i jako wyznawcy katolicyzmu. Rosja zaczęła dążyć do bezwzględnej unifikacji ziem polskich w narodowym państwie rosyjskim. Miało to oczywiście bezpośredni wpływ na sytuację Kościoła katolickiego w zaborze rosyjskim.

Rzeczą nieodzowną do odtworzenia przeobrażeń dokonujących się w szeroko rozumianym życiu religijnym mieszkańców Królestwa w drugiej połowie XIX w. jest przedstawienie szerszego tła społeczno-politycznego, w którym znalazł się Kościół rzymskokatolicki.

1. Represje popowstaniowe

Dla Polaków rok 1864 okazał się świadkiem wielkiej klęski kolejnego zrywu narodowowyzwoleńczego, jakim było powstanie styczniowe³. W walkach zginęło około 20 tys. powstańców,

studia

¹ Por. B. Cywiński, *Rodowody niepokornych*, Warszawa 1971, s. 7. Należy pamiętać o ograniczeniach, które zawierają w sobie zaproponowane przez autora modele opisu rzeczywistości (Polak – katolik, Polak – radykał). Nie pozwalają one na opisanie ciągłości wyrażanych postaw.

² Por. Z. Zieliński, *Kościół i naród w niewoli*, Lublin 1995, s. 58.

³ Por. S. Kieniewicz, *Powstanie styczniowe*, Warszawa 1983; idem, *Warszawa w powstaniu styczniowym*, Warszawa 1983; S. Kieniewicz, A. Zahorski, W. Zajewski, *Trzy powstania narodowe: kościuszkowskie, listopadowe, styczniowe*, Warszawa 1992. Zob. także: „Dziennik Powszechny”

z 8 maja 1863; *Królestwo Polskie. Dokumenty historyczne dotyczące prawno-politycznych stosunków Królestwa Polskiego do cesarstwa Rosyjskiego*, wyd. M. Radziwiłł, B. Winiarski, Warszawa–Lublin–Łódź 1915, s. 142.
⁴ Praktyczny zanik rozróżnienia władzy świeckiej (*imperium*) i kapłańskiej (*sacerdotium*), doprowadzający do sytuacji, w której cesarstwo (*basileia*) pokrywało się z Kościołem (*Ecclesia*), miał miejsce już w IV w. za następców Konstantyna Wielkiego, którzy popadli w herezję

ariańską. Arianizm został przewyciężony, ale wypaczona relacja zdominowania Kościoła przez państwo („cezaropapizm”, „teokracja imperialna”) pozostała w cesarstwie wschodnim, a później innych państwach prawosławnych, w tym w Rosji. Inaczej relacje te kształtowały się na łacińskim zachodzie, z silnym autorytetem biskupów (z papieżem „najwyższym kapłanem” na czele). W V w. św. Gelazy ujął relację Kościół–państwo w formułę teorii „Dwóch Mieczów” (dwóch władz pochodzących od Boga – tylko Kościół bezpośrednio – lecz w różny sposób i posiadających inne zakresy kompetencji). Por. np.: Papież Gelazy, *Dwie władze [Dwunasty list do cesarza Anastazego z roku 494]*, [w:] H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. M. i J. Radożyccy, Warszawa 1986, s. 168.

⁵ „Kościół prawosławny nigdy nie miał władzy i zwartości koniecznej do obrony swoich interesów przed ingerencją władzy świeckiej. [...] Bliskie, nieomal symbiotyczne utożsamienie Kościoła z państwem, charakterystyczne dla wschodniego chrześcijaństwa, ma głębokie przyczyny historyczne i doktrynalne”. R. Pipes, *Rosja carów*, Warszawa 2006, s. 230. Kościoły prawosławne niezależne od siebie, zamknięte w granicach państwa, niemające wspólnego zwierzchnika za granicą są bardziej podatne na wpływy władzy świeckiej. Por. A. Leroy-Beaulieu, *L'Empire des Tsars et les Russes*, Paryż 1889, III, s. 167.

⁶ A. Górecki, *Początek państwa polskiego i chrzest Mieszka I – u źródeł sporu o „duszę polską”*, „Christianitas” nr 63-64, s. 50-80.

⁷ Należy pamiętać, że wspólnota narodowa stanowi istotne dobro w etyce chrześcijańskiej, a fakt narodowy nie może być postrzegany tylko jako okoliczność katolicyzmu.

prawie 2 tys. zostało straconych bądź zmarło w więzieniach, do 27 tys. (w tym z Królestwa ok. 10,5 tys.) zostało zesłanych do kopalni na Uralu i na osiedlenie na Syberii. Wśród zesłańców 89 proc. nie przekroczyło trzydziestego roku życia. Polskie społeczeństwo obok strat ludnościowych poniosło również ogromne straty materialne. Rozpoczął się okres represji i prześladowań podjętych wobec Kościoła katolickiego, który inaczej pojmował relację Kościół–państwo (zachowując wyraźną odrębność władzy duchownej i władzy doczesnej poprzez wskazanie właściwych im kompetencji oraz odnosząc sposób i cel sprawowanej władzy zawsze do źródła, tj. autorytetu Boskiego) niż bizantyjski cezaropapizm⁴, z którego odmianą mamy do czynienia w Rosji. Cerkiew prawosławna w Rosji zasadniczo była podporządkowana władzy świeckiej⁵, co w znacznym stopniu wzmacniało siłę tej władzy. Poza tym Kościół w Polsce był niejako organicznie zespolony z elementami narodowymi (można powiedzieć, że katolicyzm stanowił formę polskości⁶), których wyeliminowanie okazało się daremnym trudem⁷. Biskup Józef Sebastian Pelczar w 1904 r. mówił: „Podczas gdy gdzie indziej niedowiarstwo [...] wypowieda Kościołowi walkę na zabój, a dla obalenia go tworzy

związki masonów, anarchistów i inne, urządził wiece ateuszów, rozrzucił tysiącami bezbożne książki i dzienniki, u nas podobne zamachy nie tak łatwo się udają, bo samo społeczeństwo broni się przed tą dżumą, wiedząc, że religia jest nie tylko zbawieniem jednostek, ale także najsilniejszą ostoją życia narodowego i główną podwaliną społecznego ładu. Owoc to kilkowiekowego sojuszu narodowości z wiarą⁸. Wybór wyznania był swoistą deklaracją przynależności narodowej. Liczbowa dominacja katolików w Królestwie, choć zmniejszyła się w XIX w., wyrażała się odsetkiem 70 proc. w stosunku do ogółu ludności. Kościół katolicki funkcjonował na terenach Rzeczypospolitej w dwóch postaciach: obok katolików rzymskich mieliśmy unitów, czyli katolików greckich, zamieszkujących głównie na Podlasiu i Chełmszczyźnie⁹. W 1874 r. Cerkiew unicka liczyła 260 tys. wyznawców, co stanowiło 3,8 proc. ludności Królestwa. Administracyjnie wszyscy unicy należeli do diecezji chełmskiej, liczącej 23 dekanaty z 270 parafiami. Były to wschodnie tereny diecezji lubelskiej, podlaskiej i sejneńskiej¹⁰.

Władze rosyjskie odbierały istnienie unii jako przejaw polonizacji połączonej z odszczepieństwem religijnym. Do likwidacji Kościoła unickiego w Królestwie doszło w 1875 r. Przejmowanie parafii unickich dokonywało się niejednokrotnie przy użyciu wojska i policji. Opornych mordowano lub zsyłano na Sybir. Część wiernych nadal, choć w ukryciu, uczestniczyła w życiu religijnym wspólnoty katolickiej. Kościół unicki zszedł do katakumb. Brutalne traktowanie mieszkańców Podlasia przyczyniło się do ich zbliżenia z obrządkiem łacińskim i Królestwem Polskim. Opór stawiali głównie mieszkańcy wsi, którzy obrzędem manifestowali swoją łączność z Kościołem powszechnym. Według danych departamentu wyznań, po ukazie tolerancyjnym z 1905 r., z prawosławia na katolicyzm rzymski (Cerkiew grekokatolicka na terenach podległych Rosji nadal nie mogła działać) przeszło 168 tys. osób. W rzeczywistości konwersji było dużo więcej¹¹. Decyzję tę unicy

⁸ J. S. Pelczar, *Fragmety wystąpienia na I Polskim Kongresie Mariańskim we Lwowie we wrześniu 1904 r.*, „Źródło” 31 grudnia 2006, nr 53 (783), s. 12.

⁹ Por. *Unia brzeska i jej następstwa*, T. Stegner (red.), Gdańsk 1991; W. Kołbuk, *Kościół wschodnie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej 1772–1914*, Lublin 1992; R. Soszyński, *400-lecie Unii Brzeskiej 1596–1996*, Marki-Struga 1996; owocem kwerendy w moskiewskim Państwowym Archiwum Rosyjskiej Federacji jest studium: S. Wiech, *Walka o dusze czy o narodowość? Polityka rosyjska wobec Kościoła Grekokatolickiego w Królestwie Polskim w latach 1864–1905*, „Nasza Przyszłość” 1999, t. 92, s. 267–309.

¹⁰ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 7, Lublin 1997, s. 360.

¹¹ A. Chwalba stwierdza, że rosyjski prof. Franczew doliczył się 240 tys.

konwersji; Stanisław Dziewulski, na podstawie akt stanu cywilnego, ustalił jeszcze wyższą liczbę przejść na katolicyzm; Synod prawosławny w raporcie z 1910 r. określił straty własne liczbą 500 tys. wiernych (dane na pewno zawyżone). Por. A. Chwalba, *Historia Polski 1795–1918*, Kraków 2000, s. 319–321. Por. B. Kumor, który podaje liczbę 175 tys. konwersji na Lubelszczyźnie i Podlasiu do 1909 r. B. Kumor, *Historia...*, op. cit., s. 363.

¹² W. Walewski,
Z przeszłości Podlasia, [w:]
 T. Krawczak, *Zanim wróciła
 Polska. Martyrologium
 ludności umickiej na Podlasiu
 w świetle wspomnień*,
 Warszawa 1998, s. 144-151.

¹³ Por. T. Stegner, *Cerkiew
 prawosławna w Królestwie
 Polskim na przełomie XIX
 i XX w.*, [w:] *Unifikacja za
 wszelką cenę. Sprawy polskie
 w polityce rosyjskiej na
 przełomie XIX
 i XX wieku*, A. Szwarc
 i P. Wieczorkiewicz (red.),
 Warszawa 2002, s. 149.

¹⁴ Por. J. Urban, *Wśród
 unitów Podlasia. Pamiętnik
 wycieczek misyjnych*,
 Kraków 1923. Unici,

aby skorzystać z sakramentów, udawali się do Lublina, Warszawy czy Częstochowy, a później nawet do Galicji. W Krakowie unicy zawierali małżeństwa, które oficjalnie nie były uznawane w Kongresówce. Por. B. Cywiński, *Rodowody niepokornych*, op. cit., s. 252.

¹⁵ Działalność tego Towarzystwa zainaugurowała odezwa A. Zawadzkiego *Rodacy*, w której autor wzywał Polaków z wszystkich trzech zaborów do stworzenia misji katolickiej i narodowej. AAN, Odezwa „Rodacy” z sierpnia 1903 r., APPS 305 III/45 podt. 6, TON.

¹⁶ Por. S. Wiech, *Stosunek władz rosyjskich do duchowieństwa rzymskokatolickiego w Królestwie Polskim w latach 1864-1905*, „Almanach Historyczny”, *Kościół w życiu narodu i państwa polskiego*, t. 6, Kielce 2004, s. 130-131.

¹⁷ S. Wiech, *Raport naczelnika Warszawskiego Okręgu Żandarmerii o sytuacji politycznej Królestwa Polskiego w 1868 r.*, „Przegląd Historyczny” 1998, t. 89, z. 1, s. 95.

¹⁸ Por. A. Suligowski, *Bezprawia i konfiskaty pod rządami rosyjskimi*, Warszawa 1928, s. 19; A. Szelązek, *Memoriał w sprawie majątków kościelnych w Królestwie Polskim zabranych na mocy ukazów 1864 i 1865 r.*, Płock 1917, s. 11 n.

¹⁹ Wartość pobieranych przez Kościół katolicki dziesięcin szacuje się na 573 857 rubli. N. Rejnke, *Oczerk zakonodательства Carstwa Polskiego (1807-1881 g.)*, Petersburg 1902, s. 141.

²⁰ Por. ibidem, s. 140.

traktowali często jako powrót do polskości – „wówczas Polska nastąpiła”¹². Władze rosyjskie, chcąc przeciwdziałać masowemu exodusowi z prawosławia, 18 sierpnia 1905 r. wydały okólnik wprowadzający skomplikowaną procedurę dla przechodzących na katolicyzm. Wprowadzone zmiany podnosiły znacznie koszty związane z urzędowymi opłatami. Wydaje się, że przepisów tych nie przestrzegano ściśle¹³. Unitów wspierało duchowieństwo katolickie (dlatego przybywali tu także jezuici z Galicji)¹⁴, jak również ziemianie. W celu wspierania unitów Liga Polska powołała do istnienia Komitet Obrony Byłych Unitów (1895 r.) oraz Towarzystwo Opieki nad Unitami (1903 r.)¹⁵.

Duchowieństwo katolickie postrzegane było jako element najbardziej wrogi względem władz rosyjskich, a także samego prawosławia¹⁶. O udziale księży rzymskokatolickich w powstaniu mówiły również raporty żandarmerii, które stwierdzały, że „duchowieństwo katolickie [...] jawnie podburzało naród do walki z rządem”¹⁷. Skonfiskowano majątki wielu instytucji kościelnych¹⁸, likwidowano zakony, zniesiono dziesięciny¹⁹. Szacunki władz rosyjskich mówią o przejściu przez Skarb Państwa w 1866 r. majątku i dochodów duchowieństwa w wysokości 3 612 663 rubli²⁰. Rozporządzenie namiestnika Fiodora

Berga²¹ z 8/20 lutego 1866 r. wprowadziło tajny nadzór nad duchowieństwem²². Działania zaborcy dotknęły pojedynczych ludzi, organizacje kościelne i cały dotychczasowy system duszpasterski. W parze z tym szły działania rusyfikacyjne obejmujące wszystkie dziedziny życia publicznego i prywatnego. Rugowano język polski ze szkół, w tym także z seminariów duchownych²³. Do dokumentów kościelnych wprowadzono język rosyjski. Już 8/20 lutego 1866 r. Komitet ds. Królestwa Polskiego zaczął pracę nad wdrażaniem języka rosyjskiego do administracji ogólnej. Postanowienia te wprowadził w życie okólnik z 1868 r. – język rosyjski stał się językiem administracji. Ukaz z 1869 r. wdrożył go do „korespondencji i czynności” w całej administracji skarbowej. Właśnie wtedy nakazano również prowadzenie akt stanu cywilnego i korespondencji kurii biskupich z administracją państwową w języku rosyjskim. Język rosyjski wprowadzano również do szkół²⁴, a od szkolnictwa elementarnego odsunięto księży²⁵. Szczególne nasilenie procesów rusyfikacyjnych w oświacie rozpoczęło się od 1879 r., kiedy to kuratorem został Aleksander Apuchtin²⁶. Szkolnictwo uznano za środek do duchowej rusyfikacji. Zwolniono lub przeniesiono do innej miejscowości wielu nielojalnych nauczycieli²⁷, którzy byli zobowiązani składać przysięgę wierności cesarzowi²⁸. W oficjalne dni świąteczne zaczęto szpiegować uczniów (działania te objęły

²¹ Hr. Fiodor Berg urząd namiestnika sprawował do 1874 r. „Stworzył aparat urzędniczy i policyjny charakteryzujący się samowolą, niekompetencją, przekupnością i często brutalnością”. Cyt. za: L. Jaskiewicz, *Carat i sprawa polska na przelomie XIX i XX wieku*, Pułtusk 2001, s. 9.

²² Archiwum Państwowe w Lublinie, *Zarząd Żandarmerii Guberni Lubelskiej*, sygn. 1, k. 23-25.

²³ Por. Z. Zieliński, *Kościół...*, op. cit., s. 64-66.

²⁴ Najpierw w języku rosyjskim miano nauczać tylko niektórych przedmiotów, od 1869 r. rozciągnięto ten nakaz

na wszystkie z wyjątkiem religii. W tym też roku zaczął obowiązywać język rosyjski w Uniwersytecie Warszawskim (w miejsce zlikwidowanej Szkoły Głównej w 1869 r. powołano Cesarski Uniwersytet Warszawski). W 1881 r. język rosyjski wprowadzono jako język „[...] nauczania bez wydawania odnośnych ustaw”. K. Grzybowski, *Historia państwa i prawa*, t. 4, Warszawa 1986, s. 143, 138. W 1885 r. język ten pojawił się w szkołach elementarnych. Zob. podrozdział niniejszej pracy *Kształcenie duchowieństwa*.

²⁵ Por. S. W. Roźdiestwienskij, *Istoriczeskij obzor diejatelnosti Ministerstwa Narodnego Proswieszczenija 1802–1902*, Petersburg 1902, s. 648, 685-687.

²⁶ Aleksander Lwowicz Apuchtin (1822–1904), kurator warszawskiego okręgu szkolnego w latach 1879–1897.

²⁷ Dla wielu z nich był to prawdziwy dramat życiowy. Por. Alkar (Aleksander Kraushar), *Czasy szkolne za Apuchtina, Kartka z pamiętnika (1879–1897)*, Warszawa 1916, szczególnie s. 53. Motyw oskarżania urzędników Polaków o sprzyjanie powstaniu styczniowemu będzie jeszcze wiele razy powracał. W 1885 r. w jednej z gazet rosyjskich czytamy: „ci, co brali udział w powstaniu 1863 roku, nie mogą być urzędnikami rosyjskimi i korzystać z praw rosyjskiej służby państwowej [...]. Czas już uwolnić się od zdrajców”. *Kraj*, „Moskowskije Wiedomosti” z 18/30 czerwca 1885.

²⁸ Por. A. Chwalba, *Polacy w służbie Moskali*, Warszawa–Kraków 1999, s. 145.

²⁹ Por. B. Cywiński, *Rodowody niepokornych*, op. cit., s. 25; A. Chwalba, *Historia...*, op. cit., s. 349.

³⁰ Dochody te miały być przeznaczone na służbę kościelną, nabożeństwa, remonty budynków kościelnych. Nie miały natomiast stanowić części dochodów księży. Było to zerwanie z wielowiekową tradycją. Zarządzenie to zasadniczo nie było przestrzegane, rodziło jednak konflikty o podział owych dochodów. Były one widoczne szczególnie w latach 1905–1907, co znalazło swoje odzwierciedlenie również w „kwestii mariawickiej”. Por. H. Karbownik, *Ofiary iura stolae na ziemiach polskich 1285–1918. Studium historyczno-prawne*, Lubin 1995, s. 224; W. Jemielity, *Uposażenie i obowiązki wikariuszy w diecezji augustowskiej czyli sejmeńskiej*, „Prawo Kanoniczne”, 44(2001), nr 1-2, s. 152.

³¹ Por. *Dziennik Praw Królestwa Polskiego*, 1865,

t. 63, s. 290 nn.; pełny tekst wraz z etatami w ADS teczka 413.

³² Bibl. IHUW, sygn. P. DR. 122, S. Gajewski., *Spoleczna działalność kleru w Królestwie Polskim w latach 1905–1914* (rozprawa doktorska 1976 r.), s. 46.

szkoły, stancje, internaty), sprawdzając, czy uczestniczą w zorganizowanych formach ich obchodów²⁹.

Upaństwowiono, z wyjątkiem małych działek w każdej parafii, własność ziemską Kościoła (14/26 marca 1865 r.). Duchownym przyznano uposażenie państwowe w wysokości uzależnionej od klasy (utworzono ich trzy), do której przypisano parafię, a wypłatę pensji uzależniono od lojalności wobec władz carskich. Zobowiązano duchowieństwo do księgowania wpływów z *iura stolae*³⁰. Ingerowano także w obsadę personalną parafii. Aby usunąć duchownego z zajmowanego stanowiska, biskupi musieli uzyskać zgodę odpowiednich władz. Stan wojenny, wprowadzony w 1861 r., ograniczył możliwość swobodnego przemieszczania. W 1870 r. wydano zakaz wyjazdu duchownych poza obręb ich parafii, a w przypadku dziekanów – dekanatu. Do przekroczenia granicy guberni potrzebny był paszport, a zorganizowanie pielgrzymki wymagało specjalnego pozwolenia. Nie wolno było ustawiać nowych krzyży przydrożnych, a podczas przemarszu konduktu pogrzebowego śpiewać pieśni w języku polskim.

Władze zaborcze dokonały również nowego podziału terytorialnego Królestwa Polskiego na 10 guberni i 85 powiatów. Ukaz carski z 14/26 grudnia 1865 r. *O urządzeniu świeckiego duchowieństwa rzymskokatolickiego w Królestwie Polskim*³¹ wymusił redukcję liczby dekanatów (do jednego na powiat). Wpłynęło to znacząco na jakość pracy duszpasterskiej, a także na częstość i skuteczność wizytacji przeprowadzanych przez dziekanów. Nie pozostawało to bez wpływu na poziom życia kleru. Duchowieństwo zostało poddane większej kontroli władz administracyjnych i jednocześnie od nich uzależnione, „[...] księża więcej cenili utrzymanie poprawnych stosunków z władzami cesarskimi, które nie pozwalały na żadną formę ich aktywności, niż z własnym biskupem”³². Owocowało to stanem stagnacji duszpasterskiej i nie sprzyjało podejmowaniu jakichkolwiek inicjatyw.

Ten wewnętrzny kryzys Kościoła, którego szczególne nasilenie nastąpiło na skutek antykościelnej polityki prowadzonej przez

zaborcę, miał swoje źródło w niezdrowych stosunkach panujących w głębi Kościoła. Nie wszystkie one spowodowane były sytuacją polityczną, lecz wynikały z wyzwań, przed którymi w XIX w. stanął Kościół powszechny (z jednej strony postoświeceniowy racjonalizm i scjentyzm, z drugiej fideizm czy sentymentalizm; nowe ideologie, tzw. kwestia społeczna etc.). Trudno byłoby jednak wskazać genezę i dalszą ewolucję wielu z tych zjawisk, nie biorąc pod uwagę kontekstu politycznego ziem polskich. Wszak to on rzutował na kształtowanie się takich, a nie innych uwarunkowań społecznych, w których funkcjonowali konkretni ludzie z właściwą naturze ludzkiej – skażonej grzechem pierworodnym – kondycją.

Musimy stwierdzić raz jeszcze, że część duchowieństwa nie wywiązywała się ze swych obowiązków względem wiernych. Często księża starali się upodobnić do grupy ziemianstwa, przyjmując jego złe nawyki, niedające się pogodzić z powagą stanu kapłańskiego. Trudno usprawiedliwiać łamanie podstawowych zasad moralnych w życiu osobistym negatywnym nastawieniem władz państwowych. Obraz kryzysu moralnego, jaki dotknął znaczną część duchowieństwa polskiego, wyłania się z analizy dokumentów źródłowych (głównie listy pasterskie biskupów i skargi wiernych kierowane do kurii biskupich) i opinii ludzi zatroskanych o naprawę tego stanu rzeczy³³. Zacytujmy tu słowa ks. Siemieńskiego: „[...] Jest w nas fatalna tendencja, by jak tylko okoliczności i dochody pozwolą, życie prowadzić pańskie [...]”³⁴. Jest to bez wątpienia opinia godna uznania, gdyż wychodzi z ust osoby znającej z autopsji środowisko, o którym z troską pisze, i nie jest to stanowisko odosobnione. Ten stan rzeczy musiał odbić się na poziomie świadomości religijnej ogółu wiernych. Szczególnie zła sytuacja pod tym względem była w diecezji lubelskiej, gdzie na wielu parafiach utrzymali się tylko księża ulegli wobec władzy urzędniczej. Stało się tak dlatego, że jedynie tacy duchowni dawali gwarancję, że nie będą wspierać unitów. Rektor Konsystorza ks. Władysław Kogłowski przed podjęciem decyzji o obsadzeniu jakiegoś stanowiska kościelnego szedł do kancelarii gubernatora lubelskiego i pytał o zgodę³⁵. Często przy obsadzie stanowiska kościelnego jakoś kadr była czymś drugorzędnym, liczyło się to, żeby je jak najszybciej obsadzić³⁶. Dochodziło również do niepo-

³³ Por. D. Olszewski, *Przemiany społeczno-religijne w Królestwie Polskim w pierwszej połowie XIX wieku*, Lublin 1984, s. 230 nn.

³⁴ *List otwarty do księży Mariawitów*, „Kwartalnik Teologiczny” 1/1906 r., s. 195 nn.

³⁵ Bibl. MSDL, K. Dębiński, *Z przeżytych chwil*, s. 112, sygn. 982. Sytuacja w diecezji lubelskiej uległa częściowej zmianie dopiero po 1905 r., gdy w zmienionych warunkach politycznych biskup Jaczewski zaczął wizytować tereny unickie.

³⁶ Biorąc pod uwagę nastawienie władz carskich do Kościoła, niedopuszczanie do długich wakansów stanowisk kościelnych było samo w sobie czymś niezwykle ważnym.

³⁷ Bibl. Narodowa Akc. 5697, ks. A. Szymański, *Kapłan wobec Boga, społeczeństwa i samego siebie*; ADK OA/10A.

108-okólnik 25 VIII 1885 *O kaznodziejstwie*, k. 112-okólnik 25 XI 1910 r. *O współżyciu księży z parafianami*, AKL II a, *Personalialia ogólne*.

³⁸ Por. ADS, *Pismo Dyrektora Głównego Komisji Rządowej WRiOP z dn. 27.01.1865 r. oraz Wykaz dochodów parafii*, teczka 413.

rozumień z wiernymi, m.in. z powodu pobierania wysokich opłat za posługi religijne³⁷.

Sytuacja finansowa wielu księży była naprawdę zła. Na przykład w roku 1865 władze zaborcze zrezygnowały w diecezji podlaskiej z pobierania 12 proc. kontrybucji nałożonej w okresie stanu wojennego. Z ulgi mogły skorzystać parafie mające dochód roczny niższy niż 150 rubli. Okazało się, że 14 parafii może z niej skorzystać, 6 miało dochody niższe niż 100 rubli, a parafia Nowodwór wykazała dochody w wysokości 9 rubli 98 kopiejek³⁸. Na taki stan rzeczy wpływ miała wysokość taks urzędowych wyznaczających opłaty za poszczególne posługi religijne. Taryfy zostały opracowane 23 lutego 1809 r., następnie 30 XII/I 1818 r. poczyniono w nich niewielkie zmiany, a 8/20 lutego 1865 specjalnym ukazem potwierdzono je – i jako obowiązujące – rozesłano do parafii. Na ich podstawie ks. Ignacy Lasocki w 1910 r. dokonał szacunkowego wyliczenia dochodu rocznego z *iura stolae* z parafii wiejskiej liczącej 1500 dusz:

Tabela 1
Dochód roczny z *iura stolae* pobrany według taks rządowych z parafii wiejskiej liczącej 1500 dusz

Rodzaj posługi	klasy			ruble	kopiejki
	I	II	III		
Zapowiedzi		4	20	8	40
Śluby		4	20	10	8
Wywody		13	67	4	65
Pochówki osób powyżej 15 lat		5	7	7	65
Pochówki osób poniżej 15 lat		6	9	6	
Wystawienie katafalku większego		5		2	25
Wystawienie katafalku mniejszego		6	6	1	80
Eksportacje		11		3	30
Od wigilii śpiewanych		11			95
Za 150 świec przy pochówkach zwłok				15	
Za 100 lampek przy pochówkach zwłok				5	
Za 60 podzwonnych				12	
		Razem		81 08	
		Dla służby		4	16
		Zostaje		76	92

Źródło: I. Lasocki, *W sprawie uposażenia duchowieństwa parafialnego w Królestwie Polskim*, [w:] „Ateneum Kapłańskie” 1910, rok 2, t. I, s. 30.

Do tego należy dodać pensje (w zależności od klasy: I – 500 rb, II – 400 rb, III – administratorzy – 300 rb, a wikariusze – 150 rb)³⁹ i 60 rubli z mórg (przeciętnie 10 rb z morgi)⁴⁰. Proboszcz mógł posiadać działkę o powierzchni 3–6 mórg. Przypomnijmy, że księża zostali zmuszeni do księgowania dochodów z *iura stolae*. Status materialny części kleru, szczególnie niższego, był zły. Można założyć, że w wielu wypadkach był to istotny czynnik wpływający na postawę duchownych, zarówno w odniesieniu do władz zaborczych, jak i ich zaangażowania duszpasterskiego w parafii. Zjawisko to nie pozostawało bez wpływu na relacje panujące w samym środowisku kapłańskim. Ten stan rzeczy dostrzegali także inni, np. Bolesław Prus w 1906 r. napisał⁴¹, że jedną z bolączek nękających Kościół jest niskie uposażenie księży. Mówił o tym, że duchowni innych wyznań zarabiają po kilka tysięcy rubli rocznie, a proboszcz katolicki otrzymuje 300 rubli rocznie, wikary jeszcze mniej. Stan ten generował wiele negatywnych postaw, związanych chociażby z opłatami za posługi religijne. Nie bez znaczenia było również to, że tak niskie uposażenie kapłana mogło mieć negatywny wpływ na jego autorytet wśród wiernych.

Rzeczą niezwykle trudną jest oszacowanie, jakie dochody gwarantowały „godne” życie. Z badań przeprowadzonych przez Andrzeja Chwałbę wynika, że narzekali nawet ci, których pensje roczne przekraczały 2000 rubli. I choć większość opinii, które znajdujemy w prasie czy wspomnieniach, wskazuje na fakt, że za kilkaset rubli trudno było związać koniec z końcem, to jednak byli i tacy, którzy twierdzili, że wprawdzie skromnie, ale dało się przeżyć za takie pieniądze. Poza tym trzeba pamiętać, że tak jak w wypadku urzędników i innych pracowników będących na etatach państwowych istniała możliwość dorobienia, tak samo i w wypadku znacznej części (nie potrafimy podać dokładniejszych szacunków, ale można przypuszczać, że chodziło tu o większość) kleru pensje państwowe nie stanowiły jedyne źródła dochodu (dlatego nie zawsze możemy uznać je za wyznacznik poziomu życia duchowieństwa)⁴². Pozostaje bezspornym faktem, że pensje przyznane duchowieństwu należały do niskich. Widać to wyraż-

³⁹ W archidiecezji warszawskiej tylko 12 parafii zaliczono do I klasy (wszystkie warszawskie), 18 do II, 254 – III (administracje).

⁴⁰ Dla porównania: gubernator w 1873 r. otrzymywał wynagrodzenie w wysokości 8000–9000 rb rocznie; inżynier powiatowy 800–1000 rb; strażnik więzienny 350–400 rb. Wydaje się jednak, że dla nas lepszym punktem odniesienia będą roczne dochody pracowników szkolnictwa: dyrektor szkoły średniej zarabiał 3000 rb (tyle samo profesor zwyczajny uniwersytetu), nauczyciel wyznania katolickiego w szkole średniej 750–1500 rb, nauczyciel języka polskiego w szkole średniej 500 rb, nauczyciel szkoły elementarnej 220–300 rb. Dane za: A. Chwałba, *Imperium korupcji*, Warszawa 2001, s. 221, 224.

⁴¹ Por. „Kurier Polski” z 6 marca 1906, s. 1.

⁴² Przykładowo: cena chleba białego w ostatnich latach XIX w. wynosiła

5–6 kop., funt mięsa 10–20 kop., masła 40–60 kop., garnitur męski kosztował do 30 rb, roczne czesne w gimnazjum wynosiło 50–100 rb.

⁴³ Por. B. Kumor, *Historia...*, op. cit., s. 356; *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861–1915*,

oprac. O. Kubicki, cz. 1-3, Sandomierz 1933; G. Marecki, *Powstanie Styczińskie*, Warszawa 1992, s. 3-15; A. L. Szcześniak, *Historia Polski. Dzieje nowożytnie i najnowsze*, Warszawa 1990, s. 32-51.

⁴⁴ Por. J. Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Warszawa 2000, s. 246-247.

O księżach oportunistach, którzy dla kariery są gotowi na wszelkie ustępstwa wobec władz rosyjskich, pisze również w swoich pamiętnikach arcybiskup Feliński. Por. Z. S. Feliński, *Pamiętniki*, wyd. przez E. Kozłowski, Warszawa 2009, s. 387-388.

⁴⁵ Np. w Łodzi ks. Wojciech Jakubowicz za działalność patriotyczną został w lutym 1864 r. aresztowany i zesłany do guberni kazańskiej.

Archiwum Diecezji Łódzkiej, Akta parafii Wniebowzięcia NMP w Łodzi, vol. 1, s. 15.

⁴⁶ Por. H. Dylągowa, *Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej 1764–1864*, Lublin 1992; A. Chwalba, *Historia...*, op. cit., s. 342-343; J. Skarbek, *W dobie rozbiorów i braku państwowości (1772–1918)*, [w:] *Zarys dziejów Kościoła w Polsce*, J. Kłoczowski (red.), Kraków 1986, s. 236.

⁴⁷ Por. E. Niebelski, *Tunka. Duchowni na zesłaniu syberyjskim po powstaniu 1863 r.*, „Przegląd Powszechny” 1/2004, s. 51.

nie w zestawieniu z dochodami innych grup zawodowych, gdzie sytuują się one w grupie najniższej (poniżej 500 rb, dochodząc nawet do 150 w przypadku wikariusza parafii przypisanej do III klasy). Średnia pensja robotnika w Królestwie w 1898 r. wynosiła 280 rubli rocznie.

Jednakże tłumaczenie wszystkich bolączek ówczesnego Kościoła wyłącznie niskim uposażeniem kleru nie wydaje się słuszne. Odegrały tu rolę również inne czynniki.

Władze carskie, chcąc złamać ducha narodu i uczynić Kościół powolnym sobie narzędziem, sięgały po ostateczne środki. Rozstrzelivano i wieszano za udział w powstaniu ludzi stanowiących elitę intelektualną i duchową narodu (stracono 669 osób, w tym ponad 36 księży)⁴³. Najsurowiej potraktowani zostali powstańcy będący duchownymi. Postawa ich wymaga szczególnego podkreślenia, gdy zwróci się uwagę na to, że skrajny lojalizm, graniczący często ze zdradą, i obojętność na hasła narodowe były zjawiskami dość powszechnymi w społeczeństwie polskim, w tym także w kręgach kościelnych⁴⁴. I choć trudno jest mówić, że zaangażowanie duchowieństwa w ruch powstańczy było masowe, to jednak udział duchownych w zestawieniu z innymi grupami społecznymi był proporcjonalnie największy, co wystarczy, aby uznać wielką rolę, jaką odegrał w nim Kościół. Zresztą cena, którą przyszło mu za to zapłacić, była ogromna. To właśnie w duchownych władze zaborcze upatrywały głównych agitatorów buntu. Skazywani byli oni za najdrobniejsze przewinienia, a także za oddawanie posługi duszpasterskiej powstańcom, za czytanie z ambon „Manifestu” Rządu Narodowego. W sumie zesłano ponad 400 księży⁴⁵, deportowano 8 biskupów⁴⁶ (niepotwierdzone do dziś dane odnoszące się do Królestwa i Litwy mówią o około 600 zesłanych)⁴⁷. Na zesłaniu księża dzielili trudny los z innymi przymusowymi osiedleńcami. Musieli płacić za kwa-

tery i wyżywienie, mając niejednokrotnie do dyspozycji jedynie 3 ruble miesięcznego rządowego zasiłku⁴⁸. Zabraniano im również zarobkować poprzez wykonywanie zawodu nauczyciela⁴⁹. Mimo to większość z nich wytrwała w powołaniu (były oczywiście przypadki upadków i nawet – albo raczej tylko – jedna znana nam apostazja, bernardyna o. Rocha Klimkiewicza, który w 1867 r. publicznie wyparł się wiary, ogłaszając się wyznawcą idei masońskich)⁵⁰, stając się niezatartym symbolem męczeństwa duchowieństwa polskiego. Można założyć, że owi księża, a przynajmniej znaczna ich część, stanowili elitę duchowieństwa. Trudno ich uznać za ludzi bez charyzmy, oportunistów czy też kandydatów na „ciepłe” posadki kościelne. Poza stratami czysto liczbowymi trzeba uwzględnić także czynnik jakościowy. Postawa tych duchownych to coś więcej niż tylko wierność powołaniu zakonemu czy kapłańskiemu. Nierzadko ich wybory należy sytuować na granicy heroizmu. Tylko spojrzenie w takiej perspektywie na kwestię udziału duchowieństwa w powstaniach narodowych pozwala nam na wyjście poza czysto statystyczne zestawienia, które zresztą w tym wypadku też są wielce wymowne.

2. Kasaty zakonów

Działania antyzakonowe dokonywały się na mocy ukazów carskich: *O klasztorach rzymskokatolickich w Królestwie Polskim i dodatkowe do tegoż ukazu przepisy z dnia 27 października/8 listopada 1864 r.*, *22 listopada/4 grudnia 1864 r.* oraz *O utrzymaniu i zarządzie klasztorów rzymskokatolickich*⁵¹. Skasowano większość klasztorów w Królestwie Polskim, a te, które pozostały, skazano na wymarcie (tzw. klasztory etatowe liczące po 14 zakonników⁵²). Reforma ta była przygotowywana już od maja 1864 r. przez Nikołaja Milutina i Władimira Czerkasskiego. Jej ostatecznym celem była zupełna likwidacja życia zakonnego⁵³.

W celu uzmysłowienia sobie tragizmu sytuacji spróbujmy zestawić ze sobą dane liczbowe odnoszące się do okresu przedrozbiorowego i popowstaniowego, obrazujące stan liczebny zakonników oraz liczbę posiadanych przez nich domów w roku 1772:

⁴⁸ Por. Ibidem, s. 53;

M. Kulaszyński, *Trzy pisma z wygnania*, Lwów 1892.

⁴⁹ Por. D. Olszewski, *Episkopat, Duchowieństwo, Duszpasterstwo*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, B. Kumor, Z. Obertyński (red.), t. I, cz. 1, Poznań–Warszawa 1979, s. 461.

⁵⁰ Por. E. Niebelski, *Roch Klimkiewicz – sybirak 1863 roku i głośny apostata*, „Zeszyty Sandomierskie. Biuletyn Towarzystwa Naukowego Sandomierskiego” 2003, nr 17, s. 20-22.

⁵¹ Por. *Dziennik Praw Królestwa Polskiego*, t. 62, s. 497-447; t. 63, s. 15-37. Ukaz likwidacyjny z 27 X/8 XI 1864 r. składał się ze wstępu, 26 artykułów oraz dołączonych 56 przepisów dodatkowych.

⁵² Tylko klasztor na Jasnej Górze liczył 24 zakonników.

⁵³ Por. J. Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, t. II, Paryż 1991, s. 35.

⁵⁴ Nie bierzemy pod uwagę obszaru Śląska Czeskiego i Pruskiego.

Tabela 2

Domy i zakonnicy według grup zakonnych w państwie polsko-litewskim⁵⁴

Domy				Zakonnicy			
mnisi	kanonicy regularni	klerycy regularni	żebrzący	mnisi	kanonicy regularni	klerycy regularni	żebrzący
38	147	242	563	869	1137	3494	9040

Źródło: oprac. na podstawie tab. 25, [w:] *Zakony męskie w Polsce w 1772 roku*, Lublin 1972, s. 90.

⁵⁵ Por. P. P. Gach, *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773–1914*, Lublin 1984; E. Janicka-Olczakowa, *Zakony żeńskie w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce*, J. Kłoczowski (red.), Kraków 1968, s. 761-771.

Mniej liczne w Rzeczypospolitej były zakony żeńskie. Przed 1772 r. wspólnoty żeńskie obejmowały 17 zakonów ze 152 domami i 3211 siostrami. Zakony żeńskie odgrywały również mniejszą społeczną rolę, skupiając swą działalność głównie na funkcjach dydaktyczno-wychowawczych i charytatywnych⁵⁵. Zobaczymy, jak ta sytuacja zmieniła się w drugiej połowie XIX w., kiedy to właśnie wspólnoty żeńskie okazały się bardziej żywotne, choć ich działalność przyjęła nowe formy organizacyjne.

Przyjrzyjmy się sytuacji liczebnej duchowieństwa zakonnego po powstaniu styczniowym. Poniższa tabela obrazuje liczbę kasat wśród istniejących 159 klasztorów:

Tabela 3

Domy zakonne skasowane w Królestwie Polskim w latach 1864–1866

Rok	Domy zakonne	
	męskie	żeńskie
1864	115	3
1865	8	–
1866	6	–

Źródło: P. P. Gach, op. cit., tab. 38, s. 182.

Władze carskie z hasłem reformy życia zakonnego na ustach oraz pod pozorem respektowania „ustaw kanonicznych” faktycznie postanowiły ostatecznie rozwiązać problem zakonów przez ich stopniową kasatę. Tylko w ciągu jednej nocy z 15/16 października (27/28 listopada) 1864 r. skasowano 108 męskich domów zakonnych i jeden żeński (dom mariawitek w Częstochowie)⁵⁶. Następne lata przynosiły kolejne kasaty. Doprowadziło to do

⁵⁶ Por. P. P. Gach, op. cit., s. 180-182.

rozbita struktur zakonnych w Królestwie Polskim. Przełożonych zakonnych mianowali biskupi, nad całością życia klasztornej pieczę sprawował wizytator diecezjalny, zakonnicy nie mogli kontaktować się z prowincjami i generałami. Członkom zakonów pozwalano wrócić do życia świeckiego lub wyjechać za granicę. Mieli wtedy prawo do pensji, którą wypłacały rosyjskie misje zagraniczne (wynosiła ona początkowo 150 rb rocznie, a później podniesiono ją do 225 rb)⁵⁷. W roku 1866 w Królestwie Polskim istniały jeszcze 34 zakonne domy męskie i 10 żeńskich. Dobra klasztorne przeszły na Skarb Państwa⁵⁸. Powyższe fakty jednoznacznie pokazują, że uderzenie skierowane było również w instytucje kościelne. A celem tego działania nie było ich osłabienie, ale wręcz unicestwienie. Likwidacja życia zakonnego w wydatny sposób osłabiała Kościół katolicki jako taki, a właśnie to chciały osiągnąć władze zaborcze.

3. Episkopat

Podporządkowanie Kościoła caratowi byłoby niemożliwe bez próby uzależnienia od siebie najwyższych hierarchów. „Przyzwyczajony byłem, iż biskupstwo uważano jako *panis bene meritum* dla starych prałatów – mianowano na tę godność ludzi niedoświadczonych – a był czas dość długi, w którym na całe Królestwo Polskie był tylko jeden biskup, śp. Tadeusz Łubieński, sufragan wrocławski, który, jak misjonarz, objeżdżał po kolei diecezje i święcił księży i lud bierzmował”⁵⁹. Te słowa późniejszego arcybiskupa warszawskiego mogą posłużyć za dobrą charakterystykę skutków polityki władz rosyjskich w odniesieniu do obsady wyższych stanowisk kościelnych w Królestwie przynajmniej do początku lat 60. XIX w.

Według Konstytucji Królestwa Polskiego z 27 listopada 1815 r. to król, będący jednocześnie carem rosyjskim, mianował biskupów i innych wyższych duchownych⁶⁰. Pomimo że Stolica Święta nigdy oficjalnie nie uznała takiego rozwiązania, faktycznie, poza nielicznymi wypadkami, prekonizowano carskich kandydatów. Kolejni Papieże (Pius IX⁶¹, Leon XIII) w miarę swych możliwości

⁵⁷ Por. S. Gajewski, *Kasata klasztorów w diecezji lubelskiej w roku 1864*, „Roczniki Historyczne” 21 (1973), z. 2, s. 386.

⁵⁸ Por. B. Kumor, *Historia...*, op. cit., s. 357. P. P. Gach, op. cit., s. 190-191, 200.

⁵⁹ *Pamiętniki ks. Wincentego Chościak-Popiela Arcybiskupa Warszawskiego*, wyd. J. Urbana, Kraków 1915, s. 4.

⁶⁰ Por. *Ustawa konstytucyjna Królestwa Polskiego z dnia 27 listopada 1815 r.*, Tytuł III, rozdz. I, art. 42, [w:] M. Adamczyk, S. Pastuszka, *Konstytucje polskie w rozwoju dziejowym 1791–1982*, Warszawa 1985, s. 87.

⁶¹ Pius IX w kwietniu 1863 r. pisał do Franciszka Józefa i Napoleona III (list z 20 listopada 1863 r.), prosząc ich o pomoc dla Polski. Apelowal również do cara. We wrześniu 1863 r. zarządził w Rzymie modlitwy za naród polski. Na rzecz Polaków wystąpił także podczas przemówienia w Kolegium Rozkrzewiania Wiary

24 kwietnia 1864 r. (Zdaniem autora tej pracy walor tych czynów bywa często niesłusznie obniżany). Por. także *List Jego Świątobliwości papieża Piusa IX do cara Aleksandra II, cesarza rosyjskiego, w obronie Kościoła katolickiego*

*i narodowości polskiej
napisany podczas ostatniego
powstania w Polsce dnia
22-go kwietnia 1863
roku, Kraków 1869.*

Ostatnim aktem Piusa IX skierowanym do Kościoła pod panowaniem caratu był memoriał z 26 lipca 1877 r., złożony na ręce księcia Górczakowa. Składa się on z 15 rozdziałów i omawia trudności Kościoła w Cesarstwie Rosyjskim. Pismo Papieża nie doczekało się żadnej odpowiedzi ze strony władz rosyjskich.

⁶² Rzymskokatolickie

Kolegium Duchowne zostało utworzone z dostojników kościelnej prowincji mohylewskiej. Miało ono szerokie

uprawnienia nadane mu przez cara. Opracowania historyczne jako datę jego erygowania najczęściej podają 13 listopada 1801 r. [B. Kumor podaje datę 13/15 listopada 1803 r. Zob. idem, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej (1772–1918)*, Kraków 1980, s. 28]. Kolegium miało być instytucją pośrednią między władzą papieską a Kościołem lokalnym w Rosji. Można się w nim dopatrywać pewnej analogii do najświętszego Synodu Kościoła prawosławnego powołanego do życia w 1720 r. W 1805 r. Kolegium podzielono na dwa departamenty. Pięć lat później utworzono Naczelną Dyрекcję Obcych Wyznań, przekazując jej część kompetencji Kolegium Duchownego. W latach 1817–1824 funkcjonowało Ministerstwo Spraw Duchownych. W 1845 r. w specjalnym memoriale Rzym podkreślał niekanoniczny charakter tej instytucji. Po zawarciu konkordatu między Rosją a Watykanem w 1847 r. do kompetencji Kolegium należały już tylko działania administracyjno-gospodarcze, nie orzekało ono już w sprawach unieważniania małżeństw. Por. A. Petrani, *Kolegium Duchowne w Petersburgu*, Lublin 1950 (szczególnie s. 136-137).

A. Boudou, *Stolica święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między nimi w XIX stuleciu*, t. I, 1814–1847, Kraków 1928, s. 375, 493.

⁶³ Por. B. Kumor, *Kolegium Duchowne Rzymskokatolickie w Petersburgu*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, Lublin 2002, s. 330-331.

sprzeciwiali się tej praktyce. Leon XIII w 1883 r. odrzucił kandydatów zaproponowanych na biskupstwo wileńskie, warszawskie i lubelskie.

Pius IX w obliczu narastających szykan wobec katolików w Polsce zerwał stosunki dyplomatyczne z caratem w 1865 r., a w następnym roku wygłosił alokucję *Luctuosum*, potępiającą antykościelne działania rządu rosyjskiego. Piętnastego listopada 1866 r. wydana została przez Papieża *Żółta księga* zawierająca 100 dokumentów w obronie Kościoła w Polsce. W roku 1867 (ukazem z 22 maja) polscy biskupi poddani zostali władzy Kolegium Duchownego⁶² w Petersburgu, a bezpośrednie kontakty z Rzymem zostały zakazane. Nastąpiło to po tym, jak Aleksander II ukazem z 22 listopada (4 grudnia) 1866 r. zerwał konkordat ze Stolicą Świętą zawarty w 1847. Na czele Kolegium w Petersburgu car postawił wikariusza kapitulnego archidiecezji mohylewskiej, biskupa Maksymiliana Józefa Staniewskiego. To on zatwierdził nowy rytuał w języku rosyjskim⁶³. Pius IX wydał 17 października 1867 r. encyklikę *Levate*⁶⁴. Potępił dokonywane przez carat zmiany w podziale administracyjnym Kościoła oraz Kolegium Petersburskie, ekskomunikując oddanych rządowi kapłanów (biskupa Staniewskiego i rektora Akademii Duchownej w Petersburgu o. D. Stacewicza). Biskupi ordynariusze mieli wątpliwości, czy należy wysyłać do Petersburga swoich przedstawicieli,

na co usilnie nalegały władze⁶⁵. W momencie, gdy Kolegium Duchowne miało się zająć tylko sprawami materialnymi, Papież zgodził się je tolerować⁶⁶. Kolegium było wykonawcą rozporządzeń rządu odnoszących się do Kościoła katolickiego. Wołę rządu Kolegium przedstawiał prokurator, który wzywał asesorów do wyrażania zdania. Oponujący musiał się podpisać, a to oznaczało zesłanie na Syberię. Tylko metropolita był władny, poprzez odmowę, udaremnić postanowienia Kolegium. Instytucja ta stała się symbolem przejmowania kontroli nad Kościołem katolickim przez carat.

Władze carskie, zdając sobie sprawę z roli religii dla moralności ludzi, nie widząc szans na przecignięcie na prawosławie mieszkańców Kongresówki (próbowały tego, i to z mizernym skutkiem, tylko z unitami), nie dążyły do likwidacji Kościoła, chciały jedynie jego uzależnienia od siebie. Car myślał nawet o utworzeniu Kościoła narodowego⁶⁷, co na pewno osłabiłoby w sposób istotny Kościół katolicki.

Leon XIII w swoim pierwszym piśmie skierowanym do cara Aleksandra II z 20 lutego 1878 r., napisanym w tonie pojednawczym, próbował znaleźć jakiś *modus vivendi* Kościoła pod panowaniem rosyjskim⁶⁸. Postulował w nim przyznanie swobody kultu

⁶⁴ Zob. J. N. D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, Warszawa 1997, s. 430.

⁶⁵ Biskup Wincenty Teofil Popiel napisał w tej sprawie nawet list do Papieża. Nieposłuszeństwo okupił wywózką. Sprzeciwił się również bp Kacper Borowski. Biskup Konstanty Łubieński najpierw wysłał swego asesora, a następnie go wycofał. Zmarł w drodze na zesłanie w głąb Rosji. Por. A. Boudou, *Stolica święta a Rosja...*, op. cit., s. 402.

⁶⁶ 18 lutego/2 marca 1875 r. ukaz carski postanowił, że Kolegium przestaje być organem pośredniczącym między duchowieństwem

katolickim a Stolicą Świętą. Rolę tę przejął Departament Spraw Duchowych Obcych Wyznań. Wtedy też Rzym uznał tę instytucję dekretem *Imperiale Russonum* z 2 marca 1875 r. jako *tolerabile*. Biskupi ordynariusze mogli od tej pory wysyłać tam swoich asesorów. Por. B. Kumor, *Kolegium...*, op. cit., s. 331. W 1894 r. Kolegium pozbawiono funkcji pośredniczącej. Wróciło ono do administracyjnej działalności, która została rozszerzona na tereny Królestwa Polskiego (administrowało majątkiem kościelnym, nadzorowało konsystorzę, oceniano projekty biskupie, zajmowało się konwersjami z innych religii na katolicyzm, przyjmowało co 5 lat biskupie wnioski powizytacyjne). Por. *Historia Kościoła Rzymskokatolickiego w Imperium Rosyjskim (XVIII–XIX w.) w dokumentach Rosyjskiego Państwowego Archiwum Historycznego*, K. Pożarski (red.), Sankt Petersburg–Warszawa 1999, s. 37–38. W 1906 r. Stronictwo Konstytucyjno-Katolickie, powstałe z inicjatywy bp. E. Roppa, zażądało od rządu rozwiązania Kolegium. Przystało ono istnieć w 1917 r. Por. A. Petrani, *Kolegium...*, op. cit., s. 123.

⁶⁷ „Położenie panów z Kolegium było nie do pozazdroszczenia: wegetowali po prostu, a niektórzy z nich pozostawali tam bardzo niechętnie. Skarzyli się na zupełną beczynność. [...] «pili tylko i grali w karty». Rzym mógł się uspokoić. Delegaci zajęci w ten sposób nie myśleli o założeniu Kościoła narodowego (o co zabiegał carat dla rozbicia Kościoła katolickiego)”. A. Boudou, *Stolica święta a Rosja...*, op. cit., s. 381.

⁶⁸ Zmianę sytuacji odnotowywały później – w dość kąśliwym zresztą tonie – antyklerykalne środowiska wolnomyślicielskie: „[...] zręczna dyplomacja papieża Leona XIII inaczej nastroiła rząd względem duchowieństwa

katolickiego, które zyskało pewne swobody kosztem postępu jednocześnie na wszystkich polach prześladowanego”.

A. Roszkowski, *Ojcowie Redemptoryści*, „Myśl Niepodległa”, kwiecień 1907, nr 23, s. 509.

⁶⁹ Podobne żądania pojawiły się już w 1847 r. w związku z konkordatem.

⁷⁰ Por. Z. Zieliński, *Papiestwo...*, op. cit., s. 245-246. J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, t. 4, Monachium, s. 1933-1939.

⁷¹ Por. E. Jabłońska-Deptuła, *Religijność i patriotyzm doby powstań, [w:] Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, red. J. Kłoczowski, t. II, Lublin 1990, s. 114. Owa lojalność nie zawsze była konsekwencją przyjęcia zasady, że „wszelka władza pochodzi od Boga”. Bardzo dobitnie stwierdza to w swoich pamiętnikach abp Z. Feliński: „Partię, zwaną pospolicie rządową,

nazywamy tu z umysłu karierowiczami – dla wykazania, że główną pobudką należących do tej kategorii księży nie było bynajmniej przywiązanie do tronu lub cześć dla ustanowionej od Boga władzy, lecz jedynie chęć dojścia pod opiekuńczym skrzydłem rządu do infuły, a przynajmniej do tłustej prebendy. Wierność tronowi był to po prostu wygodny płaszczyk do ostonienia szpetnej nagości i tego rodzaju charakterów [...]”. Z. S. Feliński, *Pamiętniki*, op. cit., s. 387.

i wolności sumienia dla katolików żyjących pod rosyjską władzą. W zamian obiecał lojalność tychże względem cara. Aleksander II odpowiedział, że postawa tolerancji religijnej jest czymś organicznie wrośniętym w tradycję rosyjską. Car, składając obietnice bez pokrycia, zapewne liczył na wyciszenie buntujących się środowisk katolickich. Papież natomiast pragnął tylko, aby możliwe było prowadzenie normalnej pracy duszpasterskiej, obsadzenie wakujących stolic biskupich, usunięcie administratorów diecezji, oddanie seminariów pod bezpośredni nadzór biskupów⁶⁹. Ojciec Święty zagroził odwołaniem się do opinii publicznej i wydaniem stosownych dyrektyw katolikom będącym poddanymi cara. Władze rosyjskie próbowały rozmowy te przeciągać w nieskończoność, a swoją negatywną politykę względem Kościoła katolickiego argumentować zawsze racją stanu⁷⁰.

Skutkiem takiego stanu rzeczy było mianowanie na stolice biskupie głównie ludzi starych i lojalnych wobec cara⁷¹. Według wyliczeń Bolesława Kumora w latach 1815–1918 ponad 56 proc. biskupów w chwili nominacji miało ponad 60 lat, a tylko 19,57 proc. było poniżej 50 roku życia⁷². Tendencja ta utrzymywała się i w okresie późniejszym. W latach 1850–1914 na 29 nominacji biskupich większość dotyczyła ludzi po 60 roku życia, np. metropolita warszawski Fijałkowski miał 78 lat. Tylko 7 nominatów miało stopień doktora i 7 stopień magistra teologii. Wydaje się, że po 1862 r. wiek kandydata przestał odgrywać większą rolę. W drugiej połowie XIX stulecia przedział wiekowy nowo konsekrowanych biskupów wynosił 55–66 lat.

W sytuacji, gdy „zaufanie” okazane kandydatowi zawodziło, pozbawiano takiego biskupa diecezji i deportowano. Politykę taką zapoczątkował Aleksander I (np. biskup Jakub Dederka z Mińska został zesłany na Wołyń; biskup krakowski Karol Skórkowski najpierw pozbawiony władzy w Królestwie Polskim, a następnie, za sprawą cara Mikołaja I, zesłany na Śląsk, do Opawy).

Deportacje nasiliły się w drugiej połowie XIX w. i utrzymały do 1917 r. Zmorą Kościoła były również sztucznie przedłużane wakanse stolic biskupich. W latach 1818–1860 metropolia warszawska wakowała łącznie 29 lat (w latach 1850–1914 łącznie 27 lat), sejneńska – 17 (28 lat w latach 1850–1914), podlaska – 18, sandomierska – 17, a diecezja krakowska – 44 lata (1835–1879)⁷³. Wakujące stolice biskupie stanowiły też źródło oszczędności, gdyż wikariusze kapitulni pobierali dużo niższe uposażenie od biskupa ordynariusza, a na ich wybór dokonywany przez kapituły znaczny wpływ miały władze rosyjskie⁷⁴. O powszechności zjawiska i jego złych skutkach dla funkcjonowania Kościoła katolickiego świadczy to, że w roku 1873 Papież Pius IX zagroził kapitułom, które ulegały wpływom władz cywilnych, karami kościelnymi⁷⁵.

Majątki kapitulne również zostały upaństwowione. Ukaz z 1865 r. postanawiał, że kapituły katedralne w Królestwie Polskim składać się będą tylko z 4 prałatów, 4 kanoników gremialnych i 4 kanoników honorowych niepobierających uposażenia. Władze zaborcze zaczęły również ingerować w podział administracyjny Kościoła w Królestwie, który do tej pory przedstawiał się podobnie jak w 1818 r., kiedy to Papież Pius VII bullą *Ex imposita Nobis* ustanowił nową metropolię warszawską⁷⁶. Ukaz carski z 20 maja 1867 r. wydany przez Aleksandra II likwidował diecezję podlaską. Kanonicznie przestała istnieć w wyniku połączenia z diecezją lubelską na mocy bulli Leona XIII z 30 grudnia 1889 r.⁷⁷ Biskupa Szymańskiego deportowano do Łomży. Zagrożone były również diecezje: płocka i sejneńska.

Rok 1870 przyniósł kolejne uderzenie wymierzone w hierarchię kościelną: formalny nakaz przebywania w jednym miejscu. W 1877 r. generał-gubernator warszawski Kotzebue zakazał modlitw publicznych za Ojca Świętego w kościołach metropolii warszawskiej. Władze nie pozwoliły biskupom na wzięcie udziału w obradach Soboru Watykańskiego I⁷⁸. Była to po części odpo-

w 1867 r. i połączona z diecezją lubelską. Wskrzeszona bullą Benedykta XV w 1918 r. W 1924 r. Pius XI bullą *Pro recto et utili* przeniósł stolicę biskupią z Janowa Podlaskiego do Siedlec, a w 1925 diecezja janowska, czyli podlaska, została przemianowana na siedlecką.

⁷⁸ Por. ibidem, s. 360. W Soborze tym uczestniczyło 7 polskich Ojców Soboru (pięciu z Galicji, przebywający za granicą wikariusz kapitulny z Lublina i abp Mieczysław Ledóchowski). Uchwały soborowe przyjął Kościół na

⁷² Por. B. Kumor,

Historia..., op. cit., s. 85-86.

⁷³ Por. ibidem, s. 86.

⁷⁴ W sprawie obsady wakujących stanowisk w kapitule płockiej zob.:

Bibl. Narodowa Akc., mf 12469, Akta obsadzania wakansów w kapitułach katedry płockiej i kolegiaty pułtuskiej 1863–1893 r.

⁷⁵ Por. B. Kumor,

Historia..., op. cit., s. 367.

⁷⁶ O. Beiersdorf, *Papiestwo wobec sprawy polskiej w latach 1772–1864. Wybór źródeł*, Wrocław 1960, s. 271-283.

⁷⁷ Por. B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich*, [w:] *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, t. XX, 1970, s. 331. Diecezja podlaska z siedzibą w Janowie Podlaskim została erygowana bullą Piusa VII *Ex imposita Nobis*, 30 VI 1818 r. Zniesiona ukazem cara Aleksandra II

wszystkich ziemiach polskich w 1870 r.

⁷⁹ Por. L. J. Rogier,

R. Aubert, M. D. Knowles (red.), *Historia Kościoła*, t. 5, Warszawa 1985, s. 82.

⁸⁰ Skutkiem umowy zawartej pomiędzy caratem a Stolicą Apostolską z 1882 r. było obsadzenie wszystkich wakujących diecezji. Por. A. Petrani, *W sprawie obsadzenia stolic biskupich w zaborze rosyjskim (1880–1883)*, „Prawo Kanoniczne” 1962, nr 1-2, s. 166.

⁸¹ Formalnie dokonało się to na mocy bulli Leona XIII *Ut primum* 18 XII 1882 r. Diecezja ta obejmowała 8 dekanatów, 229 parafii, 5 klasztorów, 358 kapłanów diecezjalnych i zakonnych oraz ponad 600 tys. wiernych.

⁸² Metropolita warszawskim został bp W. Popiel, do diecezji

lubelskiej przydzielono bp. K. Wnorowskiego, do Włocławka bp. A. Bereśniewicza, do Sandomierza bp. A. Sotkiewicza, do Płocka bp. K. Borowskiego. Ponadto mianowano 4 sufraganów: ks. J. Hollaka do Sejna, ks. P. Dołęga-Kossowskiego do Płocka, ks. H. Polnera do Włocławka, a w 1884 r. ks. W. Ruskiewiczza do Warszawy.

⁸³ Biskupi mianowali profesorów i wychowawców seminaryjnych za zgodą rządu, jednakże w pewnych sytuacjach mogli ich zwolnić i wyznaczyć na to miejsce innych. *Ratio studiorum* miało zależeć tylko od ordynariusza.

⁸⁴ *Rossijskij Gosudarstwennyj Istoriceskij Archiw w Petersburgu (RGIA)*, f. 821, op. 150, d. 133, k. 2-2v.

⁸⁵ Właśnie w 1887 i 1888 r. władze rosyjskie deportowały całe rodziny z diecezji siedleckiej. Wstrząsającym świadectwem tych wydarzeń są listy unitów, które zostały wydane w osobnej odbitce „Kuriera Poznańskiego” pt. *Z męczeńskich dziejów Unii II. Listy Unitów wygnanych do Orenburskiej guberni*, Poznań 1890.

wiedź na powtarzane protesty Piusa IX⁷⁹. Zauważmy, że ingerencja zaborcy sięgała bardzo daleko, dotyczyła bowiem wewnętrznych spraw Kościoła, a nawet, jak w wypadku modlitw za Papieża, liturgii.

Pewna poprawa sytuacji nastąpiła za panowania Aleksandra III, który liczył na pomoc Papieża w walce z ruchami rewolucyjnymi. Rozmowy rozpoczęto w Wiedniu na początku 1879 r. Następnie kontynuowano je w Rzymie. W Watykanie gościł kanclerz Rosji Girs (5 grudnia 1882 r.). Układ przedwstępny podpisano jednak już 31 października 1880 r., a wizyta miała wyjaśnić pewne wątpliwości. Porozumienie nastąpiło 24 grudnia 1882 r.⁸⁰ Papież uznał powierzenie administracji diecezji podlaskiej ordynariuszowi lubelskiemu. Diecezje zniesione przez cara faktycznie przywracano, ale jako administratury apostolskie. Utworzono diecezję kielecką (z części diecezji krakowskiej)⁸¹. Trzynastego marca 1883 r. pozwolono na prekonizację 13 nowych biskupów⁸², podporządkowano seminaria i Akademię Duchowną w Petersburgu (podlegała ona od tej chwili metropolie mohylewskiemu) biskupom⁸³. Strona kościelna przystała na kontrolowanie przez władze rosyjskie w edukacji seminaryjnej jedynie przedmiotów rosyjskich⁸⁴. W układzie tym pominięto kwestię unicką⁸⁵ oraz sprawę małżeństw mieszanych. Przedstawiciel papieski kardynał Vincenzo Vannutelli uczestniczył w koronacji cara (27 maja 1883 r.). Kolejne szanse na poprawę sytuacji pojawiły się w 1887 r., kiedy Watykan zwrócił się ku porozumieniu francusko-rosyjskiemu. Warunek Rosji, wprowadzenie języka rosyjskiego do nabożeństw dodatkowych i katechizacji, został pierwotnie odrzucony przez Papieża. Później jednak zwyciężyły względy polityczne i Leon XIII

w 1889 r. wystosował orędzie, które przez Polaków zostało odebrane jako opuszczenie ich przez Papieża. W podobnym tonie lojalizmu został utrzymany list do biskupów polskich z 1890 r.⁸⁶ Reasumując, należy stwierdzić, że pontyfikat Leona XIII nie przyniósł katolikom polskim poprawy ich położenia.

Władze rosyjskie w każdy możliwy sposób chciały podkreślić fakt, że katolicy znajdujący się pod ich panowaniem bardziej zależni są od woli cara niż od następcy św. Piotra. I choć nieprzychylna czy wręcz wroga polityka caratu wobec Kościoła katolickiego ulegała chwilowym osłabieniom, to jednak jej kierunek pozostawał niezmienny: maksymalnie osłabić katolicyzm. Jednym z ważnych wymiarów tychże działań była próba uczynienia z episkopatu polskiego powolnego sobie narzędzia⁸⁷. Odbiło się to w sposób znaczący na życiu duchowym, instytucjonalnym i materialnym diecezji Królestwa. Warto pamiętać, oceniając postawę poszczególnych biskupów wobec zaborcy, jak trudna była obiektywna sytuacja Kościoła w Królestwie i jak cienka w związku z tym była granica pomiędzy zaprzaństwem a troską o zachowanie kościelnego status quo⁸⁸. Bardzo znamienne wydają się tu słowa arcybiskupa Ignacego Hołowińskiego⁸⁹. „Zdany na własne siły, unikany przez wszystkich, gdyż rząd ściga mnie swą niełaską, żyjąc w ciągłym strachu i lękając się nowego gwałtu, jednakże nie rozpaczam, a tylko życie w nieustannym chaosie i naprężeniu odejmuje mi sen i apetyt”⁹⁰. Można założyć, że wielu hierarchów, którym przyszło sprawować swoją posługę pod berłem carów, także na terenie Królestwa, przeżywało podobne uczucia.

⁸⁶ Kardynał Ledóchowski, od 1892 r. prefekt Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, odradzał Papieżowi szukanie porozumienia z Rosją kosztem katolików w Polsce. Wiedział on bowiem, że Papież słabo orientuje się w sytuacji historycznej Europy Wschodniej. Pewne drobne ustępstwa względem katolików przyniosło jeszcze panowanie cara Mikołaja II. Por. ibidem, s. 247.

⁸⁷ Ksiądz Józef Umiński, charakteryzując sylwetki 12 z 27 biskupów ordynariuszy Królestwa Polskiego z lat 1855–1915, 10 określił jako przeciętnych, a tylko 2 jako dobrych. Por. J. Serczyk, *Opinie ks. J. Umińskiego o episkopacie polskim z roku 1951*, „Zapiski Historyczne” 1992, t. 57, z. 2-3, s. 101-102.

⁸⁸ Należy również pamiętać o roli prasy obozu

narodowego, która w pewnym stopniu przyczyniła się do wykreowania, a następnie utrwalenia wizerunku biskupa uległego władzom rosyjskim. Por. K. Lewalski, *Kościół rzymskokatolicki a władze carskie w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku*, Gdańsk 2008, s. 247-248.

⁸⁹ Ignacy Hołowiński (1807–1855), rektor Akademii Petersburskiej, wykładowca homiletyki, od 1851 r. abp metropolita mohylewski. Zob. *Polski Słownik Biograficzny*, t. 9, (1960–1961), s. 597-598.

⁹⁰ Cyt. za: A. Boudou, *Stolica święta a Rosja*, op. cit., s. 51. Jedno ze świadectw o abp. Wincentym Kluczyńskim mówi: „kiedy słyszy coś, co nie podobałoby się władzy, blednie ze strachu”. Cyt. za: A. Mroczek, *Arcybiskup Wincenty Kluczyński...*, op. cit., s. 200.

⁹¹ Por. Ukaz najwyższy o szkołach początkowych w Królestwie Polskim z 30 VIII/11 IX/1864 r. AGAD, „Dziennik Praw” 1864, t. 62, s. 335-359. H. Brodowska, *Ruch chłopski po uwłaszczeniu w Królestwie Polskim*, Warszawa 1967, szczególnie s. 190. J. Wroczyński, *Dzieje oświaty polskiej 1795-1945*, Warszawa 1980, szczególnie s. 137. W. Jemielity, *Szkolnictwo w guberni suwalskiej*, Suwałki 1997, s. 14-18. W. Jemielity, *Parafialne szkoły elementarne w guberni augustowskiej (1815-1948)*, „Rocznik Białostocki”, t. XII, Warszawa 1974. H. Konic, *Kartka z dziejów oświaty w Polsce*, Kraków 1895, s. 121. R. Kucha, *Oświata elementarna w Królestwie Polskim w latach 1864-1914*, Lublin 1982.

⁹² Dane liczbowe dotyczące szkolnictwa podajemy za „Gońcem Wieczornym” z 2 stycznia 1907, nr 2.

⁹³ Izidor Wysłouch,

ps. Antonii Szech (1869-1937), kapucyn, osobistą opiekę w czasie przyspieszonego nowicjatu sprawował nad nim o. Honorat. W 1899 r. został wyświęcony na kapłana. W 1908 r. porzucił stan duchowny. Pisał pod pseudonimem Antoni Szech. Jego opinia, którą przytaczamy na temat seminariów, pochodzi z okresu, gdy był jeszcze zakonikiem zaangażowanym – jak się wydaje – w próbę odnowy wewnętrznej Kościoła. Zob. S. Gajewski, *Izidor Kajetan Wysłouch*

4. Kształcenie duchowieństwa i jego stan liczebny

Rzeczą konieczną dla dopełnienia naszego wywodu wydaje się naszkicowanie ogólnej sytuacji szkolnictwa pod panowaniem rosyjskim. Dopiero na jej tle można spróbować ukazać system kształcenia seminaryjnego, którego obraz bez tego szerszego odniesienia byłby niepełny.

Ogólna tendencja hamowania rozwoju „ziem nadwiślańskich” przez carat daje się zauważyć również w szkolnictwie, w którym mamy do czynienia z regresem⁹¹. Zobaczmy zatem, jak statystycznie przedstawiała się sytuacja szkolnictwa w Królestwie Polskim. Szkół ludowych na początku XX w. było 4571, w tym 1153 chedery żydowskie, 313 niemieckich, dla ludności polskiej i ruskiej 2688; wszystko to na ogólną liczbę 993 000 dzieci w wieku szkolnym. W szkołach było zatem 170 000 dzieci, czyli 17 proc. dzieci w wieku szkolnym. Od 1874 do 1894 r. liczba uczniów w szkołach elementarnych zmniejszyła się w miastach z 31 do 27 na tysiąc mieszkańców, a na wsi z 21 do 19 na tysiąc. Wśród mieszkańców Królestwa Polskiego 3/7 stanowili analfabeci (w Warszawie było ich 318 000). Jedna szkoła w miastach przypadała na 3200 mieszkańców, a na wsiach na 4000 (dla porównania: w guberniach ziemskich Rosji jedna szkoła na 1500 mieszkańców, w Niemczech na 1900, a w Norwegii na 1300)⁹².

Zadaniem dydaktycznym szkoły było przekazanie uczniowi pewnego zakresu wiedzy niezbędnej do podjęcia pracy w określonym zawodzie, ale na pewno nie chodziło o wypracowanie umiejętności samodzielnego myślenia.

Spróbujmy teraz przyjrzeć się kształceniu seminaryjnemu, jego założeniom, poziomowi, a także temu, jak współcześni postrzegali system kształcenia alumnów. Jakie jego negatywne cechy piętnowali. Z jakich kręgów społecznych owa krytyka płynęła.

Okazuje się, że opinie na temat poziomu kształcenia i formacji alumnów w seminariach nie były najlepsze nawet wśród samych kapłanów. Ojciec Izidor Wysłouch⁹³ główną przyczynę złej forma-

cji duchownych dostrzegają w systemie kształcenia seminaryjnego, który wydawał urzędników, a nie duszpasterzy: „[...] sami będąc bez duszy i bez serca, ducha tchnąc w innych ani podnieść ich nie potrafią [...]”. Same seminaria, jego zdaniem, opierały swe działanie „wychowawcze” na metodach i środkach policyjnych. Seminarium według o. I. Wysłoucha to szkoła, która „[...] jak każda inna, bezdusza i zimna [...]”⁹⁴, wychowuje kapłanów w „atmosferze średniowiecznej”, co w ustach autora jest zarzutem (sic!). Twierdził on także, że należałoby „do seminarjów [sic!] dopuścić więcej powietrza, więcej światła”⁹⁵. Można by tę opinię uznać za słowa zgorzkniałego człowieka, który nie potrafił zrealizować swego powołania kapłańskiego i winy szukał poza sobą. Można by też widzieć w niej echo wpływów oświeceniowych i modernistycznych. Po części może to być prawdą. Jednakże opinia ta nie jest odosobniona. Oceny wydawane w podobnym duchu pochodzą również od ludzi bez wątpienia autentycznie zatroskanych o Kościół. W 1905 r. „Przegląd Katolicki” przeprowadził ankietę na temat duchowieństwa. Wiele wypowiedzi, które tam znajdziemy, zawiera podobną ocenę jak wyżej przytoczona. Podajmy kilka przykładów. Ksiądz Rutkowski, jeden z uczestników ankiety, stwierdził, że w seminariach ma miejsce negatywna selekcja kandydatów, niewłaściwy jest program studiów oraz zbyt krótki czas kształcenia kleryków⁹⁶. Sam o. Honorat Koźmiński, opiekun duchowy I. Wysłoucha, oceniając zaangażowanie swoich współbraci w kapłaństwie w pracę z ludem, napisał: „[...] zaniebdany przez duchowieństwo, które małą wagę przykładają do [...] nauczania religii [...]”⁹⁷. Słów tych nie można wytłumaczyć istniejącym napięciem pomiędzy kapucynami a klerem diecezjalnym. Przytoczmy jeszcze, jakże podobną w swej treści do poprzednich, wypowiedź, która wyszła z ust założycielki mariawityzmu, Marii Franciszki Kozłowskiej: „Przełożeni zwracają uwagę tylko na naukę i zewnętrzne sprawowanie kleryków, a nie kształtują serc przez wyniszczenie wad charakteru. Więc życie ascetyczne znają z teorii. Nauka też nisko stoi, nie ma wcale teologii mistycznej, [...] dlatego wychodzą umysły poziome, a nauka ta staje się coraz mniej dostępna dla rozumu”⁹⁸. Ksiądz Ignacy Charszewski w swoich dziennikach zanotował: „Zgodziliśmy się na jedno, co do kształcenia przez seminarium cnoty biernej: ten jest kapłan

(Antoni Szech) 1869–1937, Lublin 1995. Por. także podrozdział niniejszej pracy *Inne przejawy...*, gdzie we fragmencie omawiającym kwestię recepcji haseł modernistycznych w Polsce przywołujemy postać Izzydora Wysłoucha.

⁹⁴ A. Szech, *W sprawie mankietnictwa*, Kraków 1906, s. 9.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Por. „Przegląd Katolicki” 1905, nr 6.

⁹⁷ Cyt. za: W. Kluz, *Ziarnko gorczycy*, Warszawa 1987, s. 77.

⁹⁸ *Początki Związku Zgromadzenia Kapłanów*, [w:] P. Rudnicki (wyd.), *Objawienia Dzieła Miłosierdzia Bożego*, Kraków 1995, s. 48.

⁹⁹ Archiwum Diecezji Płockiej (dalej: ADP), *Rękopisy ks. Ignacego Charszewskiego*, z. 46, k. 109-190v. Dodajmy, że słowa te wyszły z ust kapłana, który miał pewne problemy natury dyscyplinarnej ze swoim biskupem Apolinarem Wnukowskim. Nie rozumiał działań ordynariusza, które miały na celu ograniczenie możliwości uczęszczania przez księży do teatru, filharmonii. Zdaniem zainteresowanego biskup chciał widzieć w kapłanach „nadludzi, popłaca u niego tylko nadprzyrodzoność”. Ibidem, k. 5v, 6v. Czytając jego opinie na temat efektów kształcenia seminaryjnego, trzeba mieć to na uwadze.

¹⁰⁰ 22 lipca 1910 r. miała miejsce tragiczna sprawa Damazego Macocha, paulina, który dopuścił

się zbrodni bratobójstwa (w czasie śledztwa ujawnione zostały również inne przestępstwa). Zamordował on swego stryjcznego brata Wacława Macocha. Por. „Kronika Diecezji Włocławskiej” 4(1910), s. 290 n, 390 n. „Głos Ludu” 6(1911), nr 2, s. 3; nr 11, s. 12; nr 32, s. 11-12; T. Daniewski, *Zbrodnia, kara, zdrada*, Katowice 1986, s. 5-20. Władze zaborcze starały się zdyskredytować klasztor jasnogórski w oczach rzesz wiernych. Jednakże – jak świadczą źródła – już współcześni zdawali sobie sprawę, że tragedia ta jest także po części jednym ze skutków zaniedbań władz kościelnych. AJG (Archiwum oo. Paulinów na Jasnej Górze), 2739, s. 32 n. Sami duchowni starali się poprzez publikowane broszury oczyścić z zarzutów, które wysuwane były przez władze i część prasy. Zob. I. Kłopotowski, *Zbrodnia Macocha a wiara nasza*, [bmw.] 1912.

¹⁰¹ *Nieszczęście na Jasnej Górze*, „Ateneum Kapłańskie” 1910, rok 2, t. II, s. 260.

wzorowy, który nie czyta książek i pism liberalnych, nie uprawia nauk świeckich, nie pokazuje się na ulicach, nie chodzi do cukierni ani do teatru, nie obcuje z ludźmi świeckimi, zwłaszcza kobietami etc. Wskutek tego jesteśmy umysłowe skopy, braknie nam zacięcia męskiego, zniewieścieliśmy, uganiamy się za filecikami, jak baby za fatałszkami”⁹⁹. Wydaje się, że w wielu wypadkach rzeczywiście trudno było mówić o pogłębionej formacji duchowej czy intelektualnej. Seminarium dawały pewien zbiór praktycznych umiejętności pozwalających na sprawowanie sakramentów, wypełnianie akt kancelaryjnych, kształciły więc urzędników. Natomiast w radzeniu sobie z wieloma problemami natury duchowej, takimi jak autentyczne rozeznanie powołania, rozwój życia modlitewnego, młody człowiek częstokroć zdany był sam na siebie, chyba że trafił na kogoś – a seminarium nie zawsze to ułatwiała – kto stawał się jego kierownikiem duchowym i razem z jemu podobnymi zaczynał pracę nad sobą. Co oczywiście niosło ze sobą szereg niebezpieczeństw. Nie najlepsze przygotowanie intelektualne, szczególnie gdy idzie o teologię życia wewnętrznego, a także podejmowanie pracy nad sobą niejako „na własną rękę”, stwarzało zagrożenie subiektywizacji wiary. Czemu sprzyjał ogólny klimat sentymentalizmu.

Kryzys, o którym mówimy, dotyczył również te zakony, które się ostały. Szczególnie widoczny staje się on na przykładzie Jasnej Góry, która była przecież tak ważnym ośrodkiem życia religijnego w Polsce, i to dla mieszkańców wszystkich trzech zaborów¹⁰⁰. „Na Jasnej Górze od dawna już było źle. Całkowity upadek reguły, zupełne zeświecczenie i rozluźnienie ducha zakonnego było aż nadto widoczne dla mieszkańców Częstochowy”¹⁰¹. Nastąpił

upadek duchowy, intelektualny i materialny tej wspólnoty, który zaowocował wewnętrznymi podziałami i licznymi wystąpieniami z zakonu. Przeor Euzebiusz Rejman, który objął tę funkcję w połowie lat 90. wieku XIX, sam bez wyższego wykształcenia, nie pozwalał swoim zakonnikom na studia w seminariach diecezjalnych, nie zapewniając przy tym żadnej formacji intelektualnej w samym klasztorze. Jeszcze gorzej wyglądał nowicjat, w którym trudno było rozeznaczyć powołanie zakonne i rozpocząć autentyczne życie duchowe¹⁰². W 1902 r. z polecenia ordynariusza Jasną Górę musiał opuścić o. Pius Przeździecki, dążący do odnowy duchowej klasztoru, propagator rekolekcji zamkniętych dla ludzi spoza wspólnoty zakonnej¹⁰³. Sytuacja taka sprzyjała przenikaniu do życia zakonnego jednostek stojących na niskim poziomie moralnym, nierzadko agentów ochrony¹⁰⁴. Sprawa Macocha była wielkim ciosem dla jasnogórskich paulinów. Jednakże gdyby nie ona, istniało duże prawdopodobieństwo, że doszłoby do prowokacji rosyjskiej policji, która być może miała na celu położenie kresu istnienia najważniejszego polskiego sanktuarium¹⁰⁵.

Aby zarysować przemiany dokonujące się w kształceniu seminaryjnym przełomu XIX i XX w., należy cofnąć się do pierwszej połowy XIX stulecia, gdyż to właśnie wtedy powstały ramy programowo-instytucjonalne funkcjonowania tych szkół w kolejnych dziesięcioleciach. Od 1815 r. starano się, by w diecezji było tylko jedno seminarium przygotowujące przyszłych kapłanów do pracy duszpasterskiej¹⁰⁶. W 1821 r. opracowano *ratio studiorum* dla studiów seminaryjnych. Poza przedmiotami ściśle teologicznymi przewidywano około 20 przedmiotów świeckich. W bardzo wąskim zakresie uwzględniano filozofię. Z praktyczną realizacją *ratio studiorum* bywało różnie. Studia seminaryjne trwały od 4 do 6 lat¹⁰⁷. Poprzedzone były one rokiem

¹⁰² Por. ibidem,

s. 257-265; *Akta rządu carskiego dotyczące Jasnej Góry z lat 1868-1914*, zebrał i tłum. J. Godlewska, „Studia Claromontana”, t. 18, 1998, s. 242-243.

¹⁰³ Wrócił do klasztoru dopiero w 1906 r. AJG, Personalalia, korespondencja z biskupami w sprawie osób (1877-1912), sygn. 2225, s. 130; sygn. 2556, s. 541 n.

¹⁰⁴ S. Z. Jabłoński twierdzi, że za sprawą Macocha stała carska ochrona. Por. S. Z. Jabłoński, *Jasna Góra. Ośrodek kultu maryjnego (1864-1914)*, Lublin 1984, s. 41. Wiemy, że również wśród kleru diecezjalnego carska policja starała się pozyskać agentów, najczęściej wykorzystując jako formę szantażu skandale obyczajowe, w które byli oni uwikłani. Por. S. Wiech, *Spółczesność Królestwa Polskiego w oczach carskiej policji (1866-1896)*, Kielce 2002, s. 72-73.

¹⁰⁵ Por. T. Dyniewski, *Zbrodnia, kara, zdrada*, Katowice 1986, s. 5-20.

¹⁰⁶ Znaczne cofnięcie się przed rok 1863 przy omawianiu sytuacji seminariów duchownych wydaje się zasadne, gdyż to właśnie w tym okresie podjęto pracę nad reformą struktury i treści studiów, która miała znaczenie dla kondycji tychże uczelni w późniejszym okresie.

¹⁰⁷ Na przykład w seminarium płockim dopiero w 1895 r. wprowadzono nowe podręczniki i rozszerzono kurs nauki do 6 lat, pierwsze dwa lata przeznaczono na uzupełnienia z zakresu gimnazjum. Por. A. J. Nowowiejski, *Płock. Monografia historyczna*, Płock 1931, s. 466.

¹⁰⁸ Na niezajomość łaciny przez alumnów bardzo skarżył się ks. Wincenty Chościak-Popiel, gdy pełnił funkcję rektora Akademii Duchownej w Warszawie (1862). Por. *Pamiętniki ks. Wincentego Chościak-Popiela...*, op. cit., s. 17.

¹⁰⁹ AGAD, CWW Nr 262, *Myśl do projektu planu nauk w seminariach diecezjalnych*, s. 3-9.

¹¹⁰ Ibidem, s. 3. O seminaryjnym kształceniu por. Z. Łoziński, *W sprawie programu naukowego w Seminarium Duchownym*, „Przegląd Katolicki” 1906, nr 49, s. 755.

¹¹¹ Por. B. Kumor, *Historia...*, op. cit., s. 89.

¹¹² AGAD, CWW Nr 262, s. 9.

¹¹³ Por. W. Urban, *Dzieje ustroju Kościoła na ziemiach polskich pod zaborem rosyjskim*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, op. cit., s. 490.

¹¹⁴ AAW, ks. A. Kakowski, *Z niewoli do niepodległości*, t. I, s. 48.

¹¹⁵ Bibl. IHUW, sygn. P. Dr. 122, S. Gajewski, *Spółeczna działalność kleru...*, op. cit., s. 50.

wstępnym, tzw. kursem przygotowawczym. Obejmował on następujące przedmioty: nauka chrześcijańska, język łaciński¹⁰⁸, ćwiczenia w stylu polskim, historia Starego Testamentu łącznie z powszechną do Jezusa Chrystusa i geografią starożytną oraz wstęp do filozofii. Dwa pierwsze lata studiów przeznaczone były na kurs nauk pomocniczych (nauka chrześcijańska, wiadomości z kosmologii, psychologii, teodycei, fizyki z astronomią, historia Kościoła łącznie z powszechną i geografią nowożytną, wymowa święta, archeologia, introdukcja do teologii i traktat *De religione*), dwa kolejne na teologię (hermeneutyka Pisma Świętego, teologia dogmatyczna, moralna, praktyczna, prawo kanoniczne, historia Kościoła i patrologia)¹⁰⁹. Jeśli kandydat kończył studia, nie mając wieku kanonicznego, zobowiązany był do udzielania bezpłatnie nauki na kursie przygotowawczym¹¹⁰. We wszystkich trzech oddziałach alumni mieli mieć po 23 godziny wykładów i ćwiczeń. Profesorami mogli zostać absolwenci Wydziału Teologicznego w Warszawie (w 1817 r. przy Uniwersytecie Warszawskim otwarto Wydział Teologiczny), posiadający stopień magistra. Według Bolesława Kumora każdy z nich miał 17 godzin zajęć dydaktycznych tygodniowo¹¹¹. Wedle dokumentu określającego zasady i cele wychowania seminaryjnego podpisanego przez radcę stanu J. K. Szaniawskiego żaden z profesorów nie mógł mieć więcej niż 13 godzin zajęć obowiązkowych¹¹². Po powstaniu styczniowym zabrakło kadry profesorskiej, gdyż nie było uczelni teologicznej, która mogłaby ją wykształcić. Poza tym aby rozpocząć karierę profesorską w seminarium duchownym, potrzebna był zgoda miejscowego gubernatora, a w wielu wypadkach nawet generał-gubernatora w Warszawie¹¹³. W seminarium warszawskim wyższego wykształcenia nie posiadali nawet rektorzy: Walenty Świniarski, Wojciech Kubiak¹¹⁴. Wyjazdy na studia zagraniczne były zabronione. W nielicznych wypadkach radzono sobie, zmieniając dane personalne osoby studiującej. I tak na przykład Aleksander Kakowski – przyszły arcybiskup warszawski – studiował pod nazwiskiem Aleksander Długosz. Dwoch lub trzech duchownych z diecezji mogło wyjechać na studia do Petersburga, jednakże jej pierwszy rektor Dominik Stacewicz (1867–1875) „uczył nie tyle teologii, co wiernopoddańczych uczuć wobec dynastii Romanowych”¹¹⁵. Późniejsi rektorzy, mimo usilnych i szczerých

starań, nie podnieśli nauki na akademicki poziom, w dużej mierze z braku młodej kadry naukowej. Każde seminarium według oficjalnych wytycznych potrzebowało 5 profesorów, jednym z nich ze względów oszczędnościowych był rektor. Próbowano również ustalić maksymalną liczbę seminarzystów dla danej diecezji. Komitet Wychowania Publicznego kierował się następującym wnioskiem: „w przypuszczeniu, że każdy wyświęcony w 24 roku życia duchowny około 30 lat obowiązków parafialne pełnić może: potrzeba, ażeby każde seminarium diecezjalne co 30 lat wydawało tylu wyświęconych duchownych, ile w niej powinno być miejsc do obsadzenia w powołaniu parafialnym, w stosunku do ludności diecezji. Biorąc za zasadę, iż na 1500 dusz ludności Rzymsko-Katolickiej potrzebny jest jeden kapłan; i zważając, że gdy kurs w seminariach będzie 5-letni, każde seminarium co 5 lat dostarczać powinno diecezji liczbę kapłanów równą mniej więcej liczbie alumnów, jaką toż seminarium utrzymywać będzie; a zatem w przeciągu 30 lat około sześciu razy taką liczbę kapłanów wyda. Liczba przeto alumnów, jaką każde seminarium utrzymywać powinno, będzie szóstą częścią liczby kapłanów parafialnych,

Tabela 4

Liczba księży czynnych potrzebnych do usług parafialnych w stosunku 1500 do 1 i liczba alumnów, jaką każde seminarium diecezjalne według proponowanej ich organizacji utrzymywać powinno

Nr	Diecezja	Liczba wiernych	Liczba potrzebnych kapłanów	Powinno być alumnów	Znajduje się ich teraz
1.	warszawska	559 615	374	64	u Św. Jana 22
2.	krakowska				u Św. Krzyża 21
	w Królestwie	396 508	265	45	26
3.	kujawsko-kaliska	599 799	400	67	52
4.	płocka	396 769	265	45	w Pułtusk 20
5.	lubelska	349 468	233	39	w Płocku 22
6.	augustowska	437 036	292	49	29
7.	podlaska	227 200	152	26	w Sejnach 31
8.	chełmska	212 802	142	24	w Tykocinie 18
9.	sandomierska	375 923	251	42	28
					51
	ogółem				27
		3 555 120	2374	397	347

¹¹⁶ AGAD, CWW Nr 262,
s. 27.

¹¹⁷ AGAD, CWW Nr 262,
s. 28.

¹¹⁸ „Echa Płockie
i Włocławskie”
z 7 maja 1904, s. 1.

Autor artykułu pisze o tym,
że egzaminy z języka

rosyjskiego i historii w Rosji
w seminarium odbywają się
w obecności gubernatora

i naczelnika dyrekcji
naukowej płockiej.

¹¹⁹ AGAD, CWW Nr 377,
Akta Komisji Rządowej
Spraw Wewnętrznych
i Duchownych [zawierają
raporty o aktualnym stanie
seminariów diecezjalnych,
listy profesorów, alumnów
(druga połowa lat 40.)].

¹²⁰ W Królestwie
Polskim w okresie
pouwłaszczeniowym
duchowieństwo straciło
swoją szlachecki charakter
(od lat 20. XIX w.
zwiększyła się liczba
księży pochodzących
z mieszczaństwa, a od
drugiej połowy tego stulecia
wśród kleru coraz więcej
było ludzi wywodzących się
z warstw niższych), choć

jaką każda diecezja w stosunku [do liczby – przyp. wł.] ludności
ciągle mieć powinna”¹¹⁶. Na tej podstawie sporządzono następu-
jącą tabelę, odnoszącą się do danych pochodzących z raportów
diecezjalnych z 1834/5 r.:

Do liczby alumnów, jaka z powyższego obliczenia wypada na
każde seminarium, dodać należy pięciu na rachunek tych alum-
nów, którzy z różnych przyczyn opuszczają seminarium. Liczba
miejsc funduszowych w seminariach diecezjalnych powinna być
następująca:

1. archidiecezja warszawska w 2 seminariach	69
2. w części diecezji krakowskiej, w seminarium kieleckim	50
3. kujawsko-kaliskiej	72
4. płockiej, w 2 seminariach	50
5. lubelskiej	44
6. augustowskiej, w 2 seminariach	54
7. podlaskiej	31
8. chełmskiej	29
9. sandomierskiej	47
Ogółem	446 ¹¹⁷

Kandydaci do kapłaństwa musieli mieć ukończoną szkołę wydzia-
łową, a więc niekoniecznie maturę (wielu uczniów z powodów
finansowych lub trudności w nauce kończyło naukę w gimna-
zjum na klasie 4, 5 lub 6 i mogli wtedy wstąpić do seminarium
duchownego). „Echa Płockie i Włocławskie” w 1904 r. pisały, że
kandydaci na alumnów winni przedstawić świadectwo ukoń-
czenia przynajmniej czterech klas i zaświadczenie wydane przez
proboszcza potwierdzające „moralne prowadzenie się”¹¹⁸. Więk-
szość kandydatów pochodziła ze stanu szlacheckiego lub mieszc-
zańskiego. Duchowni rekrutujący się z chłopów stanowili tylko
około 22 proc. ogólnej liczby¹¹⁹. Wśród szeregow duchowieństwa
parafialnego wzrastał odsetek księży wywodzących się z rodzin
chłopskich, mieszczańskich i drobnoszlacheckich (świadczą o tym
choćby nazwiska)¹²⁰. Arcybiskup Zygmunt Szczęśny Feliński

odnosi się to głównie do kleru niższego. Por. S. Litak, *Duchowieństwo diecezji lubelskiej w okresie międzypowstaniowym (1835-1864)*, [w:] *Spółczeństwo Królestwa Polskiego*, red. W. Kula, t. III, Warszawa 1968, s. 162; J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986,

w swoich pamiętnikach tak charakteryzował jedną z czterech wyróżnionych przez siebie grup księży¹²¹: „Do grupy duchownych wyrobników zaliczamy ogromną większość polskiego duchowieństwa, co [...] przybywali do seminariów, zaledwie umiejąc czytać i pisać, a poduczyszy się tak przez kilka lat ladajakiej łaciny i odbywszy kurs teologii nie przewyższający dobrego katechizmu, przyjmowali kapłańskie święcenia, śpiesząc wnet wrócić do skromnej ludowej sfery, co ich wychowała, gdzie też przepędzali swoje kapłańskie życie”¹²². Publicyści piszący na początku XX w. stwierdzali, że kariera duchowna nie jest atrakcyjna dla inteligenta: „dziś inteligencja uważa stan kapłański za lichy dla siebie zawód”¹²³. Natomiast „stany niższe uważają go za względnie dobry «interes» i dlatego popychają swoich synów do szkół duchownych bez względu na to, czy mają powołanie, czy nie”¹²⁴. I właśnie w tej tendencji dopatrywano się jednej z ważniejszych przyczyn kryzysu, jaki przeżywał stan duchowny, a zatem dotykać on miał już samej rekrutacji nowych kadr. Potwierdzał to również w swoim *Dzienniku* Henryk Dembiński, działacz polityczny związany z ruchem konserwatywnym. Nawiązując do sprawy D. Macocha¹²⁵, pisał, że „ma ona związek z rozluźnioną dyscypliną wśród duchowieństwa w klasztorze, a to znów jest jednym z objawów ogólnego upadku życia religijnego u nas. Upadek rozciąga się i na sfery duchowieństwa. Jedną z przyczyn¹²⁶ jest ogromny brak powołań, spowodowany zanikiem wiary w sferach inteligenckich i kulturalnych; do stanu duchownego sposobią się przeważnie młodzieńcy z rodzin ubogich, którzy w myśli zarobku ten zawód obierają. Stąd niski stopień moralny i kulturalny duchowieństwa”¹²⁷. Zauważano, że znaczna część społeczeństwa jest nastawiona do życia materialistycznie, wartości duchowe schodzą na

s. 263, 266. Dodajmy, że już w 1870 r. naczelnik żandarmerii guberni warszawskiej generał-major Wunsch, mając na celu inwigilację środowiska kapłańskiego, zalecał pozyskiwanie do współpracy księży z uboższych warstw. S. Wiech, *Społeczeństwo Królestwa Polskiego w oczach carskiej policji...*, op. cit., s. 72.

¹²¹ Trzy pozostałe to: oportuniści, patrioci i bardzo wąska wykształcona elita duchowna.

¹²² Z. S. Feliński, *Pamiętniki*, op. cit., s. 389.

¹²³ „Ateneum Kapłańskie” 1910, rok 2, t. II, s. 259.

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ W którą był

bezpośrednio

zaangażowany.

30 października 1910

r. wraz z Eugeniuszem

Lubomirskim przybył do

Rzymu, aby u Papieża wyjednać zachowanie statusu klasztoru. Por. H. Dembiński, *Dziennik 1907–1915*, wstęp i oprac. Sz. Rudnicki, Warszawa 2000, s. 16–18.

¹²⁶ Jako drugi „[...] poważny czynnik wpływający w sposób niesłychanie ujemny” autor wymienia rząd. Stwierdza, że z tym pierwszym Polacy muszą uporać się sami, ale z drugim, bez odpowiedniego wsparcia Stolicy Apostolskiej, sami sobie rady nie dadzą. H. Dembiński, *Dziennik 1907–1915*, op. cit., s. 91.

¹²⁷ H. Dembiński w tym samym miejscu stwierdza: „chciwość – rozgorycza lud – powstanie mariawityzmu na tym tle”. Dla H. Dembińskiego zatem powstanie mariawityzmu należy wiązać z niewłaściwą postawą znacznej części duchowieństwa, szczególnie w kwestiach materialnych. Ibidem.

dalszy plan. Trudno się więc dziwić, że młodzi ludzie ukształtowani w tym klimacie, zostając duchownymi, postępowali podobnie. Wydaje się to prawdziwe w odniesieniu do znacznej części duchowieństwa, jednakże naszym zdaniem akcent należałoby raczej położyć na autentyzm samego powołania niż pochodzenie społeczne, które samo w sobie mogło stwarzać pewne problemy i bez wątpienia je stwarzało, ale one dawały o sobie znać szczególnie w sytuacjach braku autentycznego życia duchowego. Świadczą o tym również dalsze uwagi arcybiskupa Felińskiego, według którego to właśnie tej „falandze prostaczków” naród zawdzięcza to, że pozostał katolicki¹²⁸. Rzeczywiście, nawet jeśli mielibyśmy wiele do zarzucenia tym ludziom pod względem przygotowania intelektualnego, to fakt, że katolicyzm przetrwał ten niezwykle trudny czas, zawdzięczać należy również owym kapłanom, którym nie dostawało formacji najczęściej nie z ich własnej winy. Potrafili oni skutecznie wykorzystać przeciwko antykatolickiej agitacji argumenty oparte na zdrowym rozsądku, płynące z głębokiej wiary¹²⁹. Tego typu argumentacja faktycznie przemawiała do prostego ludu bardziej niż wyszukane teorie naukowe. Należy zatem uznać, że to owym „ewangelicznym prostaczkom”, współpracującym z łaską nadprzyrodzoną, Kościół – nie po raz pierwszy i nie ostatni w dziejach – zawdzięcza swoje trwanie.

W Warszawie od 1835 r. istniała Akademia Duchowna Rzymskokatolicka (w jej ramach działało 12 katedr i 2 lektoraty), która była spadkobierczynią Seminarium Głównego Warszawskiego istniejącego od 1825. Akademię ulokowano w klasztorze pofranciszkańskim przy ul. Zakroczymskiej, gdzie znajdował się wcześniej zakład „kary i poprawy”. Uczyło się w niej 40 alumnów. Warunki lokalowe były bardzo złe. W jednej sali spało 40 kleryków, a w sali zatrudnienia wieczorem, po zapaleniu czterdziestu świec, „utrzymywała się atmosfera nie do wytrzymania”¹³⁰. Rektor natomiast nie mógł nawet usunąć złego alumna z seminarium. Dlatego starano się o dobre stosunki z urzędnikami Komisji Spraw Wewnętrznych i Duchownych. Za dyscyplinę wśród alumnów odpowiedzialny był wiceregens, a kierownictwo duchowe należało do spowiednika. Funkcję tę często powierzano ludziom starym, „bez żadnej energii”¹³¹. Reorganizacja seminarium i zmiana nazwy były jednymi z elementów represji po powstaniu listo-

¹²⁸ Z. S. Feliński, *Pamiętniki*, op. cit., s. 389.

¹²⁹ Por. *ibidem*.

¹³⁰ *Pamiętniki ks. Wincentego Chościak-Popiela...*, op. cit., s. 12.

¹³¹ *Ibidem*, s. 13.

padowym. Akademia, jak zauważył Bolesław Kumor, „[...] nie cieszyła się najlepszą opinią w zakresie ortodoksji katolickiej”¹³². Zdaniem Wincentego Chościak-Popiela, późniejszego arcybiskupa warszawskiego, sytuacja szczególnie się pogorszyła za rektoratu ks. Bonawentury Butkiewicza (od 1942 r.), który „[...] nadszakał rządowi i urzędnikom [...]”¹³³. Wielu księży, którzy w tym czasie odbywali swą formację, później porzuciło kapłaństwo. Pewna poprawa sytuacji miała nastąpić po 1853 r. poprzez działania niejako oddolne, tzn. zwrotu dokonać mieli sami alumni bez zaangażowania władzy zwierzchniej¹³⁴. Młodzi ludzie, z których część już była kapłanami, „[...] zawarli między sobą jakby kółko zamknięte [...]”, wzajemnie się spowiadali u siebie, wspierali w formacji intelektualno-duchowej¹³⁵. Przyniosło to pozytywne efekty w postaci wybitnych kapłanów, z całym poświęceniem oddających się pracy duszpasterskiej. Nie można nie zauważyć, że te działania, które podjęto bez wiedzy przełożonych i bez ich poparcia, mogły wpływać na kształtowanie się poczucia pewnej niezależności od zwierzchników, a nawet braku szacunku i zaufania do nich. Mamy tu do czynienia ze specyfiką ówczesnej sytuacji w polskim Kościele, która generowała działania oddolne, będące częstokroć próbą odpowiedzi na potrzebę chwili. Inicjatywy te jednakże nie zawsze spotykały się z przychylnością hierarchii. Za rektoratu Wincentego Teofila Chościak-Popiela ówczesny metropolita warszawski, Zygmunt Szczęsny Feliński (1822–1895)¹³⁶, powołał komisję (w jej skład weszli księża misjonarze, ks. Nowodworski i ks. Popiel), mającą opracować program reformy seminaryjnej i ułożyć nowy plan dla Akademii. Odbyło się dziesięć spotkań tego gremium, jednakże w praktyce nie przyniosły one żadnych zamierzonych zmian. W każdym razie są one nieuchwytnie dla badacza. Arcybiskup Feliński podejmował działania, które bez wątpienia przyczyniały się do poprawy poziomu kształcenia seminaryjnego. Należało do nich zatrudnienie w Warszawskiej Akademii Duchownej wykwalifikowanych profesorów: Wincentego Chościak-Popiela z diecezji kieleckiej, doktora teologii studiującego w Lowanium i Rzymie; Zygmunta Goliana z diecezji krakowskiej, doktora teologii, również po studiach zagranicznych w Lowanium i Rzymie; Juliana Felińskiego, który doktorat z teologii uzyskał w Rzymie; Ludwika Jażdżewskiego, po studiach w Monachium.

¹³² B. Kumor, *Historia...*, op. cit., s. 90.

¹³³ *Pamiętniki ks. Wincentego Chościak-Popiela...*, op. cit., s. 14.

¹³⁴ Por. ibidem, s. 15.

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ Zob. R. Bender, *Feliński Zygmunt Szczęsny*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, s. 110-111.

Ksiądz Adolf Pleszczyński, studiujący w warszawskiej Akademii Duchownej w latach 1862–1866, stwierdził, że za czasów arcybiskupa Felińskiego powiał nowy duch w Akademii¹³⁷. Rektor W. T. Chościak-Popiel chciał również zmian w sposobie i zasadach nadawania stopni naukowych. Uczelnia miała takie uprawnienia na mocy bulli rzymskiej. Pomimo że mogła ona nadawać stopnie: kandydata, magistra i doktora teologii, od przeszło dwudziestu lat nie miało to miejsca. Proponowane zmiany oparte zostały na przepisach fakultetu teologicznego w Lowanium. Plany te utknęły w Komisji Wyznań i Oświecenia¹³⁸. Rektor Chościak-Popiel chciał wycofania wykładów z nauk przyrodniczych (6 godzin na obydwu kursach) i wprowadzenia katedry teologii fundamentalnej. Ostatecznie zmniejszono liczbę zajęć z nauk przyrodniczych do dwóch godzin, zlikwidowano wykłady z teologii pastoralnej i od połowy roku 1863 wprowadzono teologię fundamentalną, którą wykładał ks. Zygmunt Goljan¹³⁹ z Krakowa. Teologię dogmatyczną wykładał ks. Julian Feliński, Stary Testament – ks. Ludwik Jajdzewski, Nowy Testament – ks. Michał Nowodworski. W roku 1867 Akademia w Warszawie została zniesiona, a seminarzystów odesłano do Petersburga¹⁴⁰. Wobec zakazu wyjazdu za granicę tylko tam można było uzyskać stopnie akademickie¹⁴¹.

Według powyższych założeń miała się dokonywać formacja kolejnych pokoleń polskiego duchowieństwa. Musimy dodać, że liczba seminariów w Królestwie Polskim zmniejszała się, co przy ogólnej tendencji zmierzającej do obniżenia poziomu szkolnictwa nie mogło pozostać bez wpływu na jakość formacji kapłańskiej. W roku 1863 zamknięto seminarium w Tykocinie, w 1865 r. w Pułtusku¹⁴² oraz Świętego Krzyża w Warszawie, a dwa lata później w Janowie Podlaskim. Funkcjonowało więc 7 seminariów duchownych, które w 1865 r. podporządkowano władzom cywilnym. Ich powrót pod władzę biskupów nastąpił w 1882 r. Wtedy też powrócono do ich reformy (do programu studiów włączono wykład filozofii tomistycznej, teologii fundamentalnej i literatury rosyjskiej). W czasach apuchtinowskich chciano narzucić seminariom inspekcje rządowe, co wobec sprzeciwu biskupów się nie udało. Znaleziono jednak inny sposób na wywieranie destrukcyjnego wpływu na życie w tych instytucjach i ich inwigilację. Jako kandydatów na alumnów podsyłano konfidentów,

¹³⁷ Por. A. Pleszczyński, *Dzieje Akademii Duchownej Rzymskokatolickiej*, Warszawa 1907, s. 59, 97.

¹³⁸ Por. *Pamiętniki ks. Wincentego Chościak-Popieła...*, op. cit., s. 18.

¹³⁹ Por. *ibidem*, s. 27-28.

¹⁴⁰ Por. B. Kumor, *Historia...*, op. cit., s. 358.

¹⁴¹ Por. *ibidem*, s. 370.

¹⁴² W tym wypadku o zamknięciu zdecydował brak kandydatów oraz problemy kadrowe. A zatem bezpośrednią przyczyną jego likwidacji nie były represje.

którzy za pieniądze gotowi byli informować władze o tym, co się dzieje za murami seminarium, a także podejmować akcje sabotażowe. I tak na przykład alumn z Kielc, Paweł Gawroński, od 1892 r. wzniecał w budynku seminarium pożary, donosił gubernatorowi J. Hurce o tym, że w posiadaniu seminarium są niebezpieczne dla władzy rosyjskiej książki i druki patriotyczne¹⁴³. Na skutek tej akcji aresztowano siedmiu profesorów i wychowawców i skazano ich w 1894 r. na osiedlenie się na Syberii, a seminarium zamknięto na cztery lata. Jak pokazuje powyższy przykład, pozyskiwanie informatorów spośród kleryków albo umieszczanie w seminariach swoich agentów nie było praktyką obcą władzom carskim. W Płocku władze skonfiskowały gmach seminarium. W Królestwie Polskim na utrzymanie wszystkich seminariów Skarb łożył 24 445 rubli, a na jedno tylko seminarium prawosławne w Chełmie – 27 530¹⁴⁴. W 1895 r. wydano zarządzenie nakazujące, by egzaminy z języka rosyjskiego, literatury i historii Rosji odbywały się przed gubernatorem. Stolica Apostolska zgodziła się na to w 1897 r. Opór ze strony biskupów przeciwko dalszym próbom ingerencji władz rosyjskich w życie seminarium spowodował, że władze nie pozwoliły 156 młodym kapłanom na pełnienie funkcji duszpasterskich. W 1902 r. wakowały 263 stanowiska duchowne w Królestwie. Narastający konflikt doprowadził do uchwalenia przez Komitet Ministrów 14 lutego 1905 r. szeregu przepisów łagodzących dotychczasową linię postępowania. Zmniejszono udział czynnika urzędowego w egzaminach z przedmiotów rosyjskich, nie zamykano już klasztorów, zezwolono na otwarcie nowicjatów i zakładanie bractw religijnych. Pozwolono na erygowanie nowych parafii i budowę świątyń¹⁴⁵. W gimnazjach zezwolono na naukę religii w „języku rodzimym”. W roku 1906 czas studiów seminarium przedłużono wszędzie do sześciu lat. Posiadanie matury nadal nie było obligatoryjne¹⁴⁶. Liczba parafii wolno wzrastała¹⁴⁷. W 1900 r. było 1710 parafii, 1971 świątyń z obsługującymi je 2769 księżmi¹⁴⁸. A zatem na początku XX w. na jednego kapłana przypadało ok.

¹⁴³ Por. W. Urban, *Dzieje ustroju...*, op. cit., s. 491.

¹⁴⁴ Por. ibidem.

¹⁴⁵ Dekret Aleksandra I z 6/18 marca 1817 r. określał, że nie można erygować nowych ani zmieniać granic dotychczas istniejących parafii bez zgody władzy państwowej. Ukaz z 8 stycznia 1863 r. postanawiał, że na wszystkie prace budowlane wykonywane w parafii, a przekraczające sumę 300 rubli, trzeba uzyskać odpowiednie pozwolenia władz (rozporządzenie ponawiano: 15 kwietnia 1905, 19 marca 1911, 13 stycznia 1912).

Zob. E. Kipa, *Materiały do dziejów organizacji Kościoła katolickiego w Królestwie Polskim. 1815–1820*, „Teki Archiwalne”, 3(1954), s. 165-275. Por. D. Olszewski, *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1996, s. 41-42.

¹⁴⁶ Por. B. Kumor, *Historia...*, op. cit., s. 371.

¹⁴⁷ Oblicza się, że w latach 1850–1910 powstało tylko 61 parafii, w tym większość po 1905 r. Por. B. Kumor, *Ustrój i organizacja...*, op. cit., s. 371-372.

¹⁴⁸ Por. A. Chwalba, *Historia...*, op. cit., s. 343.

¹⁴⁹ Por. ibidem, s. 343; B. Kumor, *Historia...*, op. cit., s. 371. Zob. poniższa tabela.

¹⁵⁰ Por. A. Chwalba, *Historia...*, op. cit., s. 343.

¹⁵¹ Por. J. Urban, *Statystyka katolicyzmu w państwie rosyjskim*, „Przegląd

Powszechny” 1906, z. 9,

s. 328. Dane przytaczane

przez B. Kumora, który twierdzi, że w archidiecezji

warszawskiej na jednego

kapłana przypadało 6132

wiernych, a w lubelskiej

5369, są dyskusyjne.

Por. B. Kumor, *Historia...*,

op. cit., s. 372. Odniesienie

tych danych do liczby

wiernych przypadających

średnio na jedną parafię

wydaje się właściwe.

Oczywiście taki stosunek

między liczbą kapłanów

a liczbą parafian, jaki

podaje B. Kumor, istniał

w poszczególnych

parafiach (np.: parafii

pw. Wniebowzięcia NMP liczącej ok. 90 tys. wiernych), ale nie jest on właściwy dla średniej całej archidiecezji

warszawskiej. Por. tabela poniżej. Dodajmy za D. Olszewskim, że wielkość parafii w Królestwie Polskim wahała się od

20 do 100 km². Zob. D. Olszewski, *Polska kultura religijna...*, op. cit., s. 43.

¹⁵² Por. J. Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa...*, op. cit., s. 227.

¹⁵³ Por. B. Kumor, op. cit., s. 372. W 1910 r. w Królestwie na jedną parafię przypadało średnio 4709 wiernych

(dla porównania dodajmy, że: w Księstwie Poznańskim było to 2505 wiernych, a w Galicji 4362). Por. D. Olszewski,

Polska kultura religijna..., op. cit., s. 42.

¹⁵⁴ „Przegląd Katolicki” 1905, nr 3, s. 39-40; nr 6, s. 90-91.

¹⁵⁵ „Przegląd Katolicki” 1905, nr 7-8, s. 108-109.

2888 wiernych¹⁴⁹. Trudno się zgodzić z Andrzejem Chwalbą, że ten stosunek liczebny był wystarczający do zapewnienia nawet podstawowej postugi religijnej wszystkim wiernym¹⁵⁰, gdyż na przykład w archidiecezji warszawskiej na jedną parafię przypadało ok. 6200 wiernych, a w diecezji lubelskiej stosunek ten wynosił 1:5900, zaś w dawnej podlaskiej nawet 6760¹⁵¹. Dla porównania podajmy, że we Francji w 1870 r. statystycznie na 1000 mieszkańców (!) przypadało od 6 do 7 księży¹⁵². Dopiero po 1905 r. sytuacja w Królestwie się zmieniła, zaczęło przybywać nowych parafii, zwiększyła się liczba księży (z 2681 do 3043). Jednak w tym czasie przybyło również 1 556 255 wiernych. Na jedną parafię przypadało ponad 5000 wiernych¹⁵³.

Rzeczywiście, po 1905 r. daje się zauważyć interesujące inicjatywy reform studiów seminaryjnych w Królestwie Polskim. Na łamach prasy katolickiej toczyła się ożywiona dyskusja na ten temat¹⁵⁴. Autorzy artykułów starali się zdiagnozować sytuację, podawali przyczyny istniejącego stanu rzeczy, wskazywali działania, które trzeba podjąć, aby zaradzić dotychczasowym niedomoganiom kształcenia seminaryjnego. Mówiono o niskich wymogach stawianych kandydatom na alumnów, nieodpowiednich metodach nauczania, zbyt niskim uposażeniu profesorów seminaryjnych. Dostrzegano konieczność umożliwienia wyjazdów na studia zagraniczne, budowy i odpowiedniego wyposażenia bibliotek seminaryjnych, nauki nowożytnych języków obcych¹⁵⁵. W celu poprawy relacji między Kościołem i inteligencją postulowano podniesienie poziomu kształcenia duchowieństwa poprzez położenie większego nacisku na metodę historyczno-porównawczą w nauczaniu teologii, a także wprowadzenie nauk społecznych w szerszym niż do tej

pory zakresie¹⁵⁶. W 1906 r. we Włocławku spotkali się miejscowi profesorowie (co ciekawe, z wnioskiem o zwołanie zjazdu księży profesorów wystąpili do biskupa ordynariusza duchowni zebrani na wiecu diecezjalnym w kwietniu 1906 r.¹⁵⁷) oraz kilku spoza diecezji (wyróżnili się przede wszystkim księży z Warszawy, Aleksander Kakowski i Henryk Przeździecki), aby omówić konieczne zmiany w kształceniu seminaryjnym. Planowany ogólny zjazd profesorów seminariów duchownych Królestwa nie odbył się, został odwołany¹⁵⁸. Sprawę tę omawiali ostatecznie na I konferencji biskupi metropolii warszawskiej w grudniu 1906 r. Uznano za rzecz nieodzowną wprowadzenie do seminariów wykładów socjologii i pedagogiki. Pod przewodnictwem biskupa Ruszkiewicza powołana została specjalna komisja, mająca na celu opracowanie jednolitego programu nauczania i dobór odpowiednich podręczników. Zalecono otwieranie internatów i przyjmowanie młodzieży przynajmniej po czterech klasach gimnazjum. Łacina została utrzymana w wykładach z teologii dogmatycznej, moralnej i prawa kanonicznego. W coraz większym zakresie zaczęto używać w nauczaniu języka polskiego, wśród zajęć seminaryjnych pojawiła się nauka języka polskiego i wykłady z literatury polskiej. Podniesieniu ogólnego poziomu wykształcenia seminarzystów miało służyć również postulowane zakładanie gimnazjów katolickich (ze względu na nieprzychylność władz podejmowane próby kończyły się fiaskiem). Najczęściej zatem wydłużano do sześciu, a nawet siedmiu lat (od 1910 r. – diecezja płocka) kształcenie seminaryjne¹⁵⁹.

Dokonajmy teraz zestawienia danych odnoszących się do poszczególnych diecezji Królestwa, mówiących o liczbie wiernych, dekanatów, parafii, kościołów, kaplic, kapłanów. Pozwoli nam to lepiej zorientować się w sytuacji Kościoła w poszczególnych diecezjach.

Podsumowując, należy stwierdzić, że w obliczu różnorodnych trudności stwarzanych przez władze zaborcze w Królestwie Polskim szczególny wysiłek, mający na celu podniesienie poziomu kształcenia duchowieństwa, daje się zauważyć w diecezji warszawskiej i włocławskiej (szczególnie w działaniach ks. Idziego Radziszewskiego, profesora, wicerektora oraz rektora seminarium we Włocławku w latach 1901–1913, który unowocześnił metody

¹⁵⁶ *Ankieta Przeglądu Powszechnego*, „Przegląd Powszechny” 1906, t. 89, z. 2, s. 185.

¹⁵⁷ Por. K. Lewalski, *Kościół rzymskokatolicki a władze carskie...*, op. cit., s. 237-238.

¹⁵⁸ „Wiadomości Pasterskie” 1906, nr 12, s. 763-764.

¹⁵⁹ Por. K. Lewalski, *Kościół rzymskokatolicki a władze carskie...*, op. cit., s. 239-240.

Tabela 5

Zestawienie danych statystycznych odnoszących się do diecezji Królestwa Polskiego w 1906 r.

Diecezja	Liczba wiernych	Liczba dekanatów	Liczba parafii	Liczba kościołów	Liczba kaplic	Liczba kapłanów	Przeciętna liczba wiernych	
							na parafię	na kapłana
warszawska	1.742.289	14	284	337	125	525	6200	3340
kujawsko-kaliska	1.297.820	13	340	383	156	528	3800	2460
płocka	793.298	12	241	270	73	354	3300	2250
sejneńska	691.572	11	138	141	100	310	5010	2230
lubelska	842.366	10	144	163	88	240	5900	3500
podlaska	703.007	9	104	108	59	146	6760	4800
sandomierska	823.991	7	211	221	50	287	3910	2870
kielecka	968.569	8	258	262	140	317	4070	3060
razem	7.171.340	84	1720	1885	791	2707		

Źródło: J. Urban, *Statystyka katolicyzmu...*, op. cit., s. 328.

¹⁶⁰ Por. P. Kremer, *Śp. Ks. Idzi Radziszewski*, „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” 16, 1922, nr 7-8, s. 331-336; nr 10, s. 383-389; nr 11, s. 442-443.

¹⁶¹ Por. Hospes [J. A. Nowowiejski], *Konferencje episkopatu prowincji warszawskiej 1906-1918*, Włocławek 1927, s. 13-16.

nauczania teologii i filozofii, wprowadził nauczanie socjologii i innych przedmiotów humanistycznych, języków nowożytnych, fizyki i chemii¹⁶⁰). W skali całego Królestwa działania naprawcze podjęto na I konferencji episkopatu prowincji warszawskiej w 1906 r.¹⁶¹ Owe reformatorskie działania podejmowane były z dużym rozmachem, część z nich przyniosła widoczne efekty w postaci poprawy głównych założeń kształcenia i wychowania seminaryjnego. Nie wszystkie przyniosły zamierzone cele, części z nich nie udało się w ogóle wdroyć. Często działo się tak nie ze względu na brak dobrych chęci, czy nawet umiejętności, po stronie ludzi Kościoła, ale ze względu na politykę władz rosyjskich (dla których kwestia wychowania seminaryjnego, z uwagi na rolę, jaką w społeczeństwie pełnili kapłani, należała do priorytetowych), a następnie wybuch pierwszej wojny światowej. ■

Krajobraz muzyczny tradycyjnych liturgii w Polsce

Agnieszka Mycka

W niniejszym artykule zajmujemy się kwestią muzycznej składowej liturgii sprawowanych w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego w Polsce.

1. Co określa kształt muzycznej części współcześnie sprawowanej tradycyjnej liturgii?

Wypada rozpocząć od określenia, jakie dokumenty tworzą bazę prawną dla sprawowania liturgii w tradycyjnym rycie oraz zdefiniowania jej muzycznego przebiegu. Niewątpliwie najważniejszym spośród tych dokumentów jest motu proprio Papieża Benedykta XVI *Summorum Pontificum*. Stanowi ono, co następuje: „Jednakże Mszał Rzymski ogłoszony przez św. Piusa V i wydany po raz kolejny przez błogosławionego Jana XXIII powinien być uznawany za nadzwyczajny wyraz tej samej zasady modlitwy (*Lex orandi*) i musi być odpowiednio uznany ze względu na czcigodny i starożytny zwyczaj [...]. Jest przeto dozwolone odprawić Ofiarę Mszy zgodnie z edycją typiczną Mszału Rzymskiego ogłoszoną przez błogosławionego Jana XXIII w 1962 i nigdy nie odwołaną, jako nadzwyczajną formę Liturgii Kościoła”¹.

Kolejnym dokumentem odnoszącym się już do praktycznych problemów związanych ze stosowaniem Mszału z 1962 jest Instrukcja *Universae Ecclesiae*² dotycząca zastosowania Listu apostolskiego motu proprio Benedykta XVI *Summorum Pontificum*, promulgowana 30 IV 2011 roku. Odnosząc się do samego sprawowania Mszy, mówi ona w punkcie 24: „Należy posługiwać

¹ Benedykt XVI, List apostolski w formie motu proprio *Summorum Pontificum*, Poznań 2007, art. 1.

² Benedykt XVI, Instrukcja *Universae Ecclesiae* dotycząca zastosowania Listu apostolskiego w formie motu proprio *Summorum Pontificum*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/ecclsdei/documents/rc_com_ecclsdei_doc_20110430_istr-universae-ecclesiae_pl.html (28 czerwca 2017 r.). Dalej UE.

się księgami liturgicznymi w *forma extraordinaria* takimi, jakie są. Wszyscy, którzy pragną celebrować w *forma extraordinaria* Rytu Rzymskiego, winni znać odpowiednie wskazania liturgiczne i mają obowiązek stosować się do nich należycie w czasie celebracji”³. Zaś w punkcie 28 reguluje kwestie prawne dotyczące dokumentów, które pojawiły się po roku 1962: „Ponadto, na mocy swojego charakteru prawa specjalnego, we właściwym dla siebie zakresie, Motu proprio *Summorum Pontificum* deroguje od rozporządzeń prawnych, dotyczących obrzędów świętych, wydanych począwszy od 1962 r. i później, a niezgodnych ze wskazaniami ksiąg liturgicznych obowiązujących w 1962 r.”⁴.

Kolejnym dokumentem, odnoszącym się już bezpośrednio do kwestii muzyki w liturgii i dokładnie ją omawiającym, jest Instrukcja Świętej Kongregacji Obrzędów o muzyce sakralnej i Liturgii⁵, według wskazań encyklik Papieża Piusa XII *Musicae Sacrae Disciplina* oraz *Mediator Dei*, promulgowana 3 IX 1958 roku. O tej właśnie Instrukcji wspominają rubryki Mszału z 1962 roku. W pierwszych dwóch punktach pierwszego rozdziału zatytułowanego „Pojęcia ogólne” określa ona, czym są liturgia i Msza św.:

1. Liturgia święta stanowi całkowity publiczny kult mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, mianowicie Głowy i członków [...].
2. Ofiara Mszy św. jest aktem kultu publicznego, oddawanego Bogu w imieniu Chrystusa i Kościoła, bez względu na to, w jakim miejscu i w jaki sposób ją się odprawia. Dlatego należy unikać nazwy „Msza prywatna”⁶.

2. Wymagania dotyczące muzyki

Przywołane powyżej dokumenty i wskazania w nich zawarte odnoszą się do ogólnej sytuacji prawnej Mszy sprawowanej w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego. Sam kształt i przebieg liturgii mszalnej (razem z jej muzyczną stroną) doprecyzowuje wspomniana już Instrukcja *De Musica Sacra et Sacra Liturgia*. W punkcie trzecim szczegółowo opisuje ona rodzaje Mszy: „Są dwa rodzaje Mszy: Msza «śpiewana» (*in cantu*) i Msza «czytana». Msza nazywa się *śpiewana*, jeżeli kapłan odprawiający śpiewa te

³ UE 24.

⁴ UE 28.

⁵ Instrukcja Świętej Kongregacji Obrzędów o muzyce sakralnej i Liturgii, 1958, <http://introibo.pl/wp-content/uploads/2015/08/Swieta-Kongregacja-Obrzedow-----Instrukcja-o-muzyce-sakralnej-i-liturgii.pdf>. Dalej IMSL.

⁶ IMSL 1, 2. Co ciekawe, redaktor polskiego wydania dodaje w tym miejscu komentarz, mówiąc: „Przenosząc to wspomnienie w polskie realia, należałoby unikać nazwy «Msza cicha»”.

części, które powinien śpiewać według rubryk; w przeciwnym razie nazywa się Mszą *czytaną*. Msza śpiewana, jeśli odprawia się ją z udziałem diakona i subdiakona, nosi nazwę Mszy uroczystej (*solemnis*), jeśli zaś odprawia się ją bez asysty, nazywa się Mszą śpiewaną (*cantata*)”⁷. Instrukcja podaje też wprost, kiedy Mszę powinno się śpiewać: „W niedzielę i święta Msza parafialna lub główna winna być śpiewana”⁸. Ze względu na problematykę poruszaną w niniejszym artykule skupimy się głównie na Mszy śpiewanej. Wymagania odnoszące się do *Missa cantata* zostały bardzo precyzyjnie określone. Zwróćmy uwagę, że podstawowy rodzaj śpiewu w takiej Mszy stanowi chorał gregoriański: „Śpiew gregoriański jest śpiewem sakralnym, głównym i właściwym śpiewem Kościoła Rzymskiego. Dlatego też nie tylko może być używany we wszystkich czynnościach liturgicznych, ale *ceteris paribus* należy go stawiać ponad inne rodzaje muzyki sakralnej”⁹.

⁷ IMSL 3.

⁸ IMSL 26.

⁹ IMSL 16.

Instrukcja z naciskiem podkreśla przynależność śpiewu do liturgii mszalnej, nie pozwalając na żadne zmiany, opuszczenia lub skrócenia tekstów, uwzględniając równocześnie fakt, że chorał gregoriański stawia przed wykonawcami duże wymagania i może powodować trudności wykonawcze:

To wszystko, co na mocy przepisów ksiąg liturgicznych ma być śpiewane czy to przez kapłana i asystujących mu, czy też przez chór i lud, należy w całości do świętej liturgii. Dlatego:

- a) Zabrania się surowo zmieniać w jakikolwiek sposób porządek śpiewanego tekstu, zamieniać, opuszczać lub nieestetycznie powtarzać słowa [...].
- b) Z tego samego powodu wyraźnie zakazuje się we wszelkiej czynności liturgicznej opuszczać całkowicie lub częściowo jakikolwiek tekst liturgiczny, który ma być śpiewany; chyba że rubryki stanowią inaczej.
- c) Jeśli zaś dla rozumnej przyczyny, np. z powodu małej ilości śpiewaków albo ich małej biegłości w sztuce śpiewania, albo gdy czasem z powodu długości obrzędu lub utworu ten czy ów tekst liturgiczny wykonywany zwykle przez chór nie może być zaśpiewany według nut umieszczonych w księgach liturgicznych, pozwala się, by teksty te

w całości były odśpiewane albo na jednym tonie, albo na sposób psalmów, jeżeli to odpowiada z towarzyszeniem organów¹⁰.

¹⁰ IMSL 21.

Zwróćmy uwagę na fakt wyraźnie w Instrukcji podkreślony – do liturgii należy to, co śpiewa kapłan, ale należy do niej również to, co wykonuje schola (chór) i ogół wiernych. Część tych liturgicznych tekstów powtarza się co niedzielę – to tak zwane *Ordinarium Missae* (stałe części Mszy św.), pozostałe się zmieniają – to *Proprium Missae* (zmiennne części Mszy). Do *ordinarium* należą takie części Mszy jak: *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Benedictus (Sanctus)* i *Agnus Dei* oraz wszystkie odpowiedzi mszalne. Do *proprium* zaliczamy: antyfony na wejście (Introit), ofiarowanie (*Offertorium*) i komunię (*Communio*), śpiewy między czytaniem, czyli *Graduał* i *Alleluja* (bądź *Tractus*), a także śpiewy kapłana (takie jak Lekcje i Ewangelie). Oczywiście i rozumiałe jest, że w ramach niedzielnej Mszy parafialnej możliwości wykonawcze zgromadzonych na niej osób mogą się bardzo od siebie różnić, dlatego też Instrukcja przewiduje trzy stopnie uczestnictwa wiernych we Mszy św. śpiewanej:

Czynny udział wiernych we Mszy św. uroczystej może się odbywać trójstopniowo:

- a) Pierwszy stopień mamy wówczas, gdy wszyscy wierni śpiewają odpowiedzi liturgiczne: *Amen; Et cum spiritu tuo; Gloria tibi, Domine; Habemus ad Dominum; Dignum et iustum est; Sed libera nos a malo; Deo gratias*. Należy dołożyć wszelkich starań, by wszyscy wierni na całym świecie umieli śpiewać powyższe odpowiedzi liturgiczne.
- b) Drugi stopień mamy wtedy, gdy wszyscy wierni śpiewają także części z *Ordinarium Missae*, mianowicie: *Kyrie eleison; Gloria in excelsis Deo; Credo; Sanctus - Benedictus; Agnus Dei*. Trzeba się starać, by wierni umieli śpiewać te stałe części; zwłaszcza według prostszych melodii gregoriańskich. Jeśli nie można śpiewać wszystkich części, wszyscy wierni mogą śpiewać łatwiejsze z nich, jak *Kyrie eleison; Sanctus - Benedictus; Agnus Dei*; a *Gloria in excelsis Deo* oraz *Credo* niech śpiewa zespół śpiewaków (*schola cantorum*) [...].

c) Trzeci stopień osiąga się wreszcie, gdy wszyscy uczestnicy tak są wyćwiczeni w śpiewie gregoriańskim, że mogą śpiewać także części zmienne Mszy św. Należy kłaść nacisk na to, by pełne uczestnictwo w śpiewie praktykowano zwłaszcza w społecznościach zakonnych i seminariach¹¹.

¹¹ IMSL 25.

Znamienny jest nacisk, jaki Instrukcja kładzie na uczestnictwo wiernych w liturgicznym śpiewie, widząc dla nich nawet możliwość uczestnictwa w trudnych śpiewach *proprium* z zasady przeznaczonych dla scholi (staranie o „pełne uczestnictwo” ma się pojawić zwłaszcza w seminariach i zakonach, co nie wyklucza możliwości, by taki udział we Mszy, choćby sporadycznie, ze względu na trudności, jakie można napotkać, mogli brać wierni świeccy).

Podsumowując – we Mszy św. śpiewanej nie wolno niczego opuszczać, zmieniać, przekręcać lub zastępować innym tekstem. To znaczy, że na przykład zamiast Introitu nie można zaśpiewać pieśni na wejście, nawet jeśli idealnie zgadza się ona z danym świętem czy okresem liturgicznym. Ta zasada dotyczy też wszystkich innych śpiewów mszalnych. Może to powodować problemy wynikające z faktów, że śpiewy *proprium* należą do grupy najtrudniejszych oraz że na każdą Mszę należy przygotować nowy, należący tylko do niej zestaw antyfon. W takich przypadkach, gdy autentyczna melodia przerasta możliwości wykonawców, odpowiedni tekst można wykonać, stosując proste melodie tonów psalmowych (wykorzystywane w czasie śpiewów *Officium*) lub wręcz melorecytując je na jednym dźwięku.

Trzeba tu również wspomnieć o zasadach dopuszczających w ramach liturgii mszalnej „religijny śpiew ludowy”, czyli tak zwane pieśni polskie. Ten rodzaj śpiewu nie należy bezpośrednio do Mszy. Wprawdzie Instrukcja mówi, że „czasem może być dopuszczony nawet w czynnościach liturgicznych”¹², jednak zawsze w ściśle określonych warunkach: „Tam jednak, gdzie na mocy stuletniego lub niepamiętnego zwyczaju w czasie uroczystej Ofiary Eucharystycznej (tj. Mszy śpiewanej) po odśpiewaniu świętych słów liturgii w języku łacińskim śpiewa się jakieś pieśni w języku ludowym, Ordynariusze miejscowi mogą na to zezwolić,

¹² IMSL 9.

¹³ IMSL 14a.

¹⁴ Należy tu zaznaczyć, że ze względu na historyczny rozwój liturgii cykle mszalne nie zawierają śpiewów *Credo*. Melodie, na które można wykonywać *Credo*, zostały umieszczone w osobnej części Kyrieale (księgi liturgicznej zawierającej śpiewy *ordinarium*).

¹⁵ Por. J.B. O'Connell, *The Celebration of Mass: A Study of Rubrics of the Roman Missal*, Milwaukee 1964, s. 434.

¹⁶ Por. tamże, s. 434, p. 3.

¹⁷ IMSL 65, 66.

¹⁸ IMSL 66.

¹⁹ IMSL 65.

²⁰ IMSL 27f.

²¹ IMSL 27g.

«jeśli biorąc pod uwagę okoliczności miejsca i osób, uważają, że byłoby nieroztropnie znosić ten zwyczaj»¹³. Wynika stąd, że pieśni polskie można wykonać dopiero po odśpiewaniu odpowiedniej antyfony, natomiast nie wolno zastępować żadnego ze śpiewów *proprium* żadną z pieśni.

Wymagania dotyczące *ordinarium* również mogą przysporzyć pewnych trudności. Każdy z tak zwanych cykli mszalnych (czyli zestaw *ordinarium*) zaopatrzone w informację dotyczącą okresu roku liturgicznego czy święta, na które został przeznaczony¹⁴. Należy jednak pamiętać, że nie ma ona charakteru obligującego, stanowi tylko pewną wskazówkę. Można więc cykl opatrzony zwrotem *In festis II classis* zastosować w ramach święta pierwszej klasy, można nawet w ramach jednej i tej samej Mszy śpiewać części stanowiące składowe różnych cykli. Mamy tu wszakże jeden wyjątek dotyczący tak zwanych Mszy ferialnych (czyli Mszy odprawianych w dni, na które nie przypada żadne święto). Otóż w ramach takich Mszy należy wykonywać wyłącznie przeznaczone dla nich zestawy: XVI lub XVIII¹⁵.

W skrajnych sytuacjach, gdy wierni nie opanowali śpiewów *ordinarium* (a schola *proprium*) w stopniu wystarczającym, istnieje możliwość wykonania ich *alternatim*, to znaczy w taki sposób, by po wersie zaśpiewanym przez wiernych melodię następnego wykonać organowo – wówczas na tle instrumentu odpowiedni wers recytuje się *recto tono* (to znaczy na jednym dźwięku)¹⁶.

Instrukcja¹⁷ reguluje także zasady gry organowej w czasie Mszy św. Podstawową rolę instrumentu stanowi akompaniament do śpiewów, można jednak również grać na nim w sposób solowy. Instrukcja zwraca uwagę na dostosowanie sposobu gry do charakteru okresu lub dnia liturgicznego, natury obrzędów i ich poszczególnych części¹⁸; wspomina również o koniecznej biegłości organistów¹⁹. Co ciekawe, po Podniesieniu nie powinno się wykonywać solowej muzyki organowej: „Po Konsekracji zaleca się święte milczenie aż do *Pater noster*, chyba że trzeba odśpiewać *Benedictus*”²⁰. Nie należy też rozpoczynać gry solowej w czasie ostatniego błogosławieństwa wiernych przez kapłana²¹.

3. Problemy teoretyczne i praktyczne

Zanim przejdziemy do omówienia informacji opisujących muzyczny stan celebracji tradycyjnej liturgii, wypada zasygnalizować kilka problemów natury bardziej ogólnej.

Rozpocznijmy od wskazania na ujawniającą się dość często tendencję do pojmowania muzyki jako opcjonalnego dodatku czy swoistej dekoracji liturgii. Ten rodzaj świadomości można rozpoznać w używanej często frazie „oprawa muzyczna Mszy” czy „muzyczna oprawa liturgii”. Konsekwencje przyjmowania tej błędnej postawy są wielorakie. Czasem wyrażają się one w dowolnym doborze repertuaru mszalnego, co w przypadku tradycyjnej liturgii polega na zastępowaniu *propriów* przez pieśni polskie bądź po prostu pomijaniu niektórych liturgicznych śpiewów. Inna – pozornie daleka konsekwencja – może wiązać się ze sposobem wykonania śpiewów (czy to *proprium*, czy *ordinarium*). Dzieje się tak w wypadku przyjmowania ekscentrycznego stylu wykonawczego, kłócącego się z idiomem liturgicznym.

Innego rodzaju problem ujawnia się w postawie, która za zaletę uważa całkowitą eliminację muzyki ze Mszy. To nastawienie jest owocem niezrozumienia istoty publicznego kultu oraz nieświadomości historycznego rozwoju, w którym tak zwana Msza cicha (*Missa privata*) oznaczała liturgię ogołoconą i z konieczności pozbawioną pewnego elementu czci Bożej.

Opisane powyżej zjawiska wiążą się ściśle z problemem niskiej kultury muzycznej księży i wiernych. Przy braku odpowiedniej wrażliwości repertuar gregoriański nie znajduje łatwego odzewu w świadomości słuchacza, co prowokuje do prób modyfikowania, a nawet całkowitego odrzucenia śpiewów chorałowych. Poprawa tego rodzaju sytuacji byłaby możliwa przy właściwej (zalecanej przez Instrukcję) muzycznej edukacji w Kościele katolickim²². W pierwszym rzędzie zadanie to powinno dotyczyć formacji kapłańskiej. W obecnej chwili niewielu celebransów jest w stanie poprawnie zaśpiewać przynależne dla nich teksty mszalne bez dodatkowych przygotowań. Kolejny krok powinna stanowić wytrwała nauka śpiewu części stałych, przeznaczonych dla ogółu wiernych. W stosunkowo niedużych grupach świeckich związanych z tradycyjnymi celebracjami Mszy to zadanie można w miarę efektywnie wykonać. Jak pokazuje doświadczenie, w ciągu kilku

²² Por. IMSL 98, 104.

lat zgromadzenie może nauczyć się dość swobodnie śpiewać kilka podstawowych cykli mszalnych.

Jeszcze jednym praktycznym problemem, z którym możemy się zetknąć w odniesieniu do „tradycyjnych” celebracji, jest istnienie scholi prowadzącej śpiewy. Jak już wcześniej wspomniano, repertuar chorałowy stawia wykonawcom wysokie wymagania. Amatorzy, tworzący schole, odpowiednich śpiewów muszą uczyć się po prostu na pamięć. Wymaga to od nich czasu, wysiłku i przede wszystkim – dużego zaangażowania. Dodatkowe utrudnienie może stanowić fakt, że podstawowym celem scholi jest śpiew w trakcie liturgii, a nie praca nad przygotowaniem koncertu, który będzie można kilkakrotnie powtórzyć, zbierając przy okazji odpowiednią porcję oklasków. Łatwo tu ulec pokusie, by nie przykładać się zbytnio do tego, co się robi, traktując liturgiczny śpiew jako czynność zwyczajową, co jest oczywiście niedopuszczalne ze względu na istotę Mszy.

4. Krótki przegląd sytuacji w wybranych ośrodkach

Jak na tle przedstawionych powyżej wymagań i zasygnalizowanych trudności, które mogą pojawić się w związku z celebracją Mszy w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego, wygląda muzyczny krajobraz takich liturgii w Polsce? Przyjrzyjmy się teraz niedzielnej i świątecznej praktyce panującej w niektórych, mniejszych i większych, ośrodkach. Istnieje w Polsce około 40 różnych miejsc, w których takie Msze sprawuje się dość regularnie. Rozmowy, przeprowadzone na podstawie kwestionariusza, z osobami odpowiedzialnymi za muzyczną stronę tych liturgii pozwoliły ustalić stan rzeczy w kilkunastu miejscowościach. Podstawowe zagadnienie stanowi tu rodzaj celebracji – czy są śpiewane, czy czytane? Otóż Msze śpiewane (w takim rozumieniu, jakie wynika z wytycznych umieszczonych w omawianej Instrukcji) zawsze celebrowane są w pięciu ośrodkach: Białymstoku, Lublinie, Poznaniu, Opolu i Sandomierzu. W Białej Podlaskiej, Brwinowie, Siedlcach, Warszawie, Wrocławiu oraz w kaplicach FSSPX Msza jest śpiewana „najczęściej”, „często”, „z reguły” lub „czasem”. Pojawiają się także przypadki, w których ksiądz nie śpiewa wszystkich wymaganych tekstów, część z nich recytując lub czytając je w sposób wręcz niesłyszalny przez wiernych (co dla przykładu ma miejsce

w Brwinowie). W większości miejsc *ordinarium* wykonują wszyscy wierni, z reguły z towarzyszeniem organowym, choć czasem (w Poznaniu i Lublinie) śpiewa się *ordinarium* bez akompaniamentu (co świadczy o biegłości wiernych w śpiewie, którzy nie potrzebują żadnego zewnętrznego wsparcia). W Białymstoku części stałe wykonuje się czasem w opracowaniach wielogłosowych (w tych przypadkach są to, oczywiście, wykonania zespołu śpiewaczego). W niektórych ośrodkach wykorzystuje się kilka różnych cykli mszalnych, starając się równocześnie, by odpowiadały wskazówkom dotyczącym ich stosowania w trakcie roku liturgicznego. W Sandomierzu i Siedlcach używa się dwu (VIII, XI), w Brwinowie trzech (VIII, XI, XVII), w Lublinie i Wrocławiu pięciu (I, VIII, XI, XVII, XVIII), w Białymstoku pięciu (I, VIII, IX, XI, XVII), w Warszawie pięciu (I, VIII, niektóre części z IX, XI), w Poznaniu ośmiu (I, II, III, VIII, IX, XI, XVII, XVIII). Ponadto w Białymstoku i Poznaniu oprócz „standardowego” *Credo* III wykorzystuje się też *Credo* I. W Warszawie (w dni powszednie, ale jednak w ramach Mszy śpiewanej) *Credo* często się recytuje, a nie śpiewa. Na pytanie o zaangażowanie wiernych w śpiew *ordinarium* w kaplicach FSSPX otrzymano odpowiedź: „Jest różnie”.

Śpiewy *proprium* wykonuje bądź schola²³, bądź (gdy schola nie prowadzi śpiewów) – organista²⁴ lub kantor. Z reguły organista pełni też rolę kantora, jednak w niektórych miejscach – Biała Podlaska, Siedlce – organisty nie ma. W sposobie śpiewu pojawiają się dość duże różnice pomiędzy poszczególnymi ośrodkami. W większości z nich (Biała Podlaska, Białystok, Brwinów, Lublin, Opole, Poznań, Sandomierz, Siedlce) śpiewa się wszystkie *propria* bądź na tony oryginalne (Białystok, Lublin, Poznań, Sandomierz), bądź na psalmowe (Siedlce). Pewne wyjątki stanowią tu – ośrodek białostocki, w którym w Wielkim Poście co dwa tygodnie wykonuje się *propria* w opracowaniach wielogłosowych, oraz Lublin, gdzie w ramach *Offertorium* śpiewa się często antyfonę z werse-tami. Czasem (w tych samych ośrodkach) śpiewa się *propria* raz na tony oryginalne, a raz na psalmowe (np. w zależności od tego, czy wykonuje je schola/kantor, czy organista, jak ma to miejsce w Brwinowie czy Opolu). Istnieją jednak sytuacje i miejsca, w których *propria*, z różnych względów i w różnej ilości, opuszcza się. We Wrocławiu na przykład omija się Graduał (lub jeśli się go

²³ W niektórych ośrodkach (np. Białymstoku, Poznaniu, Warszawie) istnieją po dwie schole – osobno męska i żeńska. FSSPX ma trzy schole na terenie całej Polski.

²⁴ W części ośrodków działa dwóch organistów (Lublin, Wrocław).

śpiewa, to na ton psalmowy, a nie oryginalny) a w czasie Wielkiego Postu nie wykonuje się *Tractus*. W Warszawie opuszcza się czasem wszystkie *propria*, ponieważ z zasady nie wykonuje się ich na tony psalmowe. Przypomnijmy, że w świetle wytycznych zamieszczonych w przywoływanej tu wielokrotnie Instrukcji całkowite opuszczanie jakiegokolwiek ze śpiewów *proprium* jest niedopuszczalne.

Dopuszczone przez Instrukcję do śpiewania w czasie Mszy pieśni polskie w części ośrodków wykonuje się po stosownej antyfonie (Białystok, Brwinów, Opole, Poznań, Sandomierz, Siedlce, Warszawa, Wrocław), ale zdarzają się też sytuacje i miejsca, w których te śpiewy po prostu zastępują obowiązujące *propria* mszalne (tak dzieje się czasem np. w Warszawie czy kaplicach FSSPX), co nie powinno się zdarzać²⁵. Na tym tle wyróżnia się ośrodek lubelski, w którym z zasady nie wykonuje się pieśni polskich w czasie liturgii mszalnej.

²⁵ Por. IMSL 21.

W odniesieniu do solowej gry organowej można zauważyć występujące dość często (niepochwalane przez Instrukcję) zjawisko wykonywania krótkich utworów po konsekracji (Białystok, Opole, Poznań, Warszawa, Wrocław). Poza tym we Wrocławiu można usłyszeć ją także po *Offertorium*, w Poznaniu po *Offertorium* i *Communio* oraz przed i po liturgii. W Lublinie po konsekracji zachowywana jest cisza, natomiast solowo gra się na organach po antyfonach *Offertorium* i *Communio*, a także przed rozpoczęciem i po zakończeniu Mszy.

5. Podsumowanie

Jak widać na podstawie przedstawionego powyżej krótkiego przeglądu wybranych ośrodków, obraz Mszy śpiewanych sprawowanych w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego nie jest zły (większość Mszy się śpiewa, a przynajmniej stara się je śpiewać), ale też, zwłaszcza w odniesieniu do *proprium*, odbiega od ideału. Co należałoby zrobić, by poprawić tę sytuację? Pierwszym i najważniejszym celem wydaje się być nieustanne i stanowcze uświadamianie i przypominanie księżom oraz wiernym, że śpiew *proprium* nie stanowi dodatku do liturgii, ale jej obowiązującą do wygłoszenia treść. Antyfony wykonywane przez scholę zostały przecież zapisane w księdze liturgicznej, jaką jest *Graduale Ro-*

manum, stanowiąc integralną część liturgicznych tekstów. Pieśni polskie, nawet najbardziej tradycyjne, choć świadczą o pobożności wiernych, nie mogą ich zastąpić. Ponadto, co również wymaga ciągłego wysiłku i konsekwencji, należy przewyższać obecną wśród części wiernych nowoczesną (i ponowoczesną) postawę promującą indywidualizm modlitwy (a tym samym lekceważącą muzyczną stronę Mszy), nieustannie przypominając, że liturgia stanowi kult publiczny oraz że „uczestnictwo obecnych stanie się pełniejsze wtedy, gdy do uwagi wewnętrznej dołączy się także udział zewnętrzny, wyrażający się w czynnościach zewnętrznych, mianowicie w postawie ciała (klęknięcie, stanie, siadanie), czynnościach obrzędowych, przede wszystkim zaś w odpowiedziach, modlitwie i śpiewie”²⁶.

²⁶ IMSL 22b.

Jednak przy wszystkich zarzutach, jakie można stawiać celebrazjom „tradycyjnych” Mszy śpiewanych, należy sobie uświadomić, że ośrodki, w których pielęgnuje się ten rodzaj liturgii, stanowią te miejsca, gdzie chorał gregoriański wykonuje się zgodnie z jego podstawowym przeznaczeniem – liturgicznie, a nie koncertowo. Pokazuje to, że działalność ośrodków tradycyjnych jest płodna i owocna dla sprawy śpiewu liturgicznego w polskim Kościele. ■

Bibliografia

- Benedykt XVI, Instrukcja Świętej Kongregacji Obrzędów o muzyce sakralnej i Liturgii, 1958, <http://introibo.pl/wp-content/uploads/2015/08/Swieta-Kongregacja-Obrzedow-----Instrukcja-o-muzyce-sakralnej-i-liturgii.pdf>.
- Benedykt XVI, List apostolski w formie motu proprio *Summonum Pontificum*, Poznań 2007.
- Instrukcja *Universae Ecclesiae* dotycząca zastosowania Listu apostolskiego motu proprio *Summonum Pontificum* J. Ś. Benedykta PP XVI, 2011, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/ecclsdei/documents/rc_com_ecclsdei_doc_20110430_istr-universae-ecclesiae_pl.html.
- O’Connell J.B., *The Celebration of Mass: A Study of Rubrics of the Roman Missal*, Milwaukee 1964.

Streszczenie

Artykuł opisuje stan prawny muzycznej części liturgii Mszy św. obowiązujący dla nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego. Po analizie często pojawiających się trudności dotyczących śpiewu liturgicznego zaprezentowana zostaje praktyczna sytuacja w re-

prezentatywnej grupie ośrodków związanych z tradycyjną formą Mszy. Wnioskiem jest stwierdzenie ważnej roli, którą środowiska tradycyjnej liturgii wnoszą w kultywowanie właściwego idiomu śpiewu liturgicznego (zwłaszcza chorału gregoriańskiego).

Summary

The musical landscape of traditional liturgy in Poland

This article describes the legal status of the musical part of the liturgy of the extraordinary form of the Roman rite Mass. After analyzing the often-emerging difficulties with liturgical singing, the practical situation in a representative group of traditional liturgy centers in Poland is presented. The conclusion states the important role that the traditional liturgical movement plays in upholding the proper meaning of liturgical singing (especially Gregorian chant).

Anielskie widowisko. Wyznania św. Augustyna, humanizm łaski i kryzys człowieka renesansu

Michał Gołębiowski

*Gdy pójdziesz przez wody, Ja będę z tobą,
i gdy przez rzeki, nie zatopią ciebie.*

*Gdy pójdziesz przez ogień, nie spalisz się,
i nie strawi cię płomień.*

Albowiem Ja jestem Pan, twój Bóg.

(Iz 43, 2-3)

*Wznoszą głowy sponad Ziemi i wdają się
w rozmowę z Człowiekiem:*

*Jak to się stało, że słyśmy przez ogień
i nas nie zniszczył?*

William Blake, *Czterej Zoa*

Wkluczowej scenie dramatu *Hamlet* zostaje sam. Towarzyszy mu tylko lustro albo kamienny grobowiec¹, dwa symbole złudności wszystkiego, co nadyma ludzką pychę i kusi snem o wielkości. Nikt nie patrzy, a więc można ściągnąć z twarzy maskę szaleńca, odłożyć rolę na później, zarzucić na moment ironię. Jest to jeden z niewielu momentów całkowitej szczerości. Pada wówczas słynna kwestia: „Być albo nie być – oto jest pytanie”². Przed widzem staje człowiek chwiejący się jak trzcina na wietrze, acz heroicznie znoszący swój los. Samotnie stając przed nierozwiązanym problemem własnego miejsca w czasie wobec wieczności, ukazuje zarówno marność, jak i godność człowieka. Oto obraz kłęski ideału „nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami” ludzkiego *ja*³, który dumnie proklamował renesans. Nie wiadomo jednak, przed kim tak naprawdę książę duński wypowiada cały monolog: widza nie ma na scenie, zakłada się, że jest nieobecny w wystawianej historii, choć trudno oprzeć się wraże-

¹ Te dwa rekwizyty nie są wzmiankowane w omawianej scenie tragedii. Towarzyszą one Hamletowi w dwóch ekranizacjach dzieła Szekspira, mianowicie w *Hamlecie* z roku 1990, w reżyserii Franca Zeffirellego oraz w *Hamlecie* z roku 1996, w reżyserii Kennetha Branagha.

² W. Szekspir, *Hamlet*, akt III, scena 1, tłum. J. Paszkowski, Warszawa 2016, s. 84.

³ G. Pico della Mirandola, *Godność człowieka*, w: A. Borowski, *Renesans*, Kraków 2002, s. 257.

niu, że słowa Hamleta skierowane są do tajemniczego „innego”. Może miały być wyznaniem, spowiedzią, rozmową z własnym sumieniem w obecności Boga i aniołów (nawet jeśli nie przywołanych wprost)? Skoro tak, to scena wyobraża teatr świata. Aktorzy występują w nim jako bohaterowie dramatu, a grane przez nich postaci – przekonane o swojej władzy nad losem – same odgrywają scenariusz rozpisany nie przez rozum, lecz przez ludzkie namiętności.

Nie sam motyw teatru w teatrze jest jednak najistotniejszy. Wynika on bowiem z odkrycia w ziemskim bytowaniu czegoś dramatycznego, jakiegoś rozdarcia, które mimowolnie wikła człowieka w metafizyczny konflikt, czyniąc go odtwórcą wielu antagonistycznych względem siebie ról. Już Tertulian pisał o *wszelkich sprawach, jakie się dzieją pod słońcem* (Koh 1, 14) jako o widowisku⁴. Do neoplatońskiego toposu *theatrum mundi* odwoływał się także św. Augustyn w komentarzu do Psalmu 127: „Albowiem urodzone dzieci niejako w ten sposób odzywają się do swoich rodziców: Hejże, myślcie o odejściu stąd, niech i my zrobimy swoje. Całe bowiem to życie jest próbą, a aktorem jest rodzaj ludzki”⁵. Pokolenia przychodzą i odchodzą, ale każdy musi w obecności aniołów dobrze odegrać swoją rolę, a następnie zejść ze sceny, zgodnie zresztą ze słowami samego Hamleta skierowanymi do Korneliusza: „Byłoby lepiej dla waćpana zyskać po śmierci niepochlebny napis na nagrobku niż za życia niekorzystne ich świadectwo na scenie”⁶. Myśl tę powtórzył Makbet, dochodząc do gorzkiej konkluzji, że życie jest tylko nędznym aktorem: pojawia się na deskach teatru tylko na małą chwilę, aby następnie zamilknąć na wieki⁷. Nieco później, bo w połowie siedemnastego wieku, kiedy poeci i artyści zaczęli kontemplować iluzoryczność świata, tę przystrojoną w pawie pióra *marność nad marnościami*, analogie między życiem ziemskim a grą pozorów zostały wzbogacone o szereg sugestywnych obrazów (przykładem dramat Pedra Calderóna de la Barki, *Życie snem*). Labirynt, senne widziadło, bańka mydlana, wypukłe lustro, odbicie na pomarszczonej przez wiatr tafli wody... Wszystkie tropy interpretacyjne prowadzą jednak do *Wyznań* św. Augustyna. Doktor Anielski nadał powszechnie przyjęte znaczenie tak fundamentalnym pojęciom jak „natura”, „wolność” czy „człowieczeństwo”, z kolei jego autobiografia pozwoliła wejrzeć

⁴ Zob. Tertulian, *O widowiskach* XXIX, 1-2, tłum. S. Naskręt, w: tegoż, *O widowiskach*.

O bałwochwaltwie, tłum. S. Naskręt, A. Strzelecka, Poznań 2005, s. 55-56.

⁵ Augustyn z Hippony, *Objaśnienia psalmów*, *Ps 124-150*, tłum. J. Sulowski, oprac. E. Stanuła, Warszawa 1986, s. 50.

⁶ W. Szekspir, *Hamlet*, akt II, scena 2, dz. cyt., s. 76.

⁷ Zob. W. Szekspir, *Makbet*, akt V, scena 5, tłum. M. Słomczyński, Kraków 2004, s. 99.

w dramacie człowieka szukającego Prawdy w świecie złudzeń. To zaś odsłoniło późniejszym twórcom zupełnie nowy horyzont humanistycznego zainteresowania człowiekiem. U św. Augustyna dusza nie zna samej siebie, a zarazem doświadcza własnej niewystarczalności, niepokoju, rozdarcia. Dlaczego więc zamiast szukać Boga, Tego, który uspokaja i jednoczy, człowiek niejako zdradza samego siebie, oddając się ziemskiej próżności – to podstawowe pytanie pierwszych kilku ksiąg *Wyznań*.

Nieprzypadkowo na budynku Globe Theatre, w którym wystawiano sztuki Szekspira, widnieje napis: *Totus mundus agit histrionem*, co znaczy: „Cały świat jest sceną”. Rozumienie tej sentencji u progu baroku naznaczone było jednak dziedzictwem św. Augustyna. Porównanie świata do teatru wynikało wówczas z przekonania, że zamysł Boży został zdeformowany przez grzech⁸. Rysa na pierwotnej doskonałości stworzenia okazała się znacznie głębsza, niż sądzili piewcy humanistycznego optymizmu. „Świat wyszedł z formy i mniej to trzeba wracać go do normy” – mówił wprawdzie Hamlet⁹, ale ostatecznie jego zamiary poniosły klęskę, obnażając kruchość i zagubienie człowieka. Można by dodać: tego samego człowieka, któremu rzekomo „dano mieć to, czego zapragnie, i być tym, czym zechce”, i który „tyle może, ile chce”, jeśli tylko wyteży „w tym celu wszystkie swe siły”¹⁰. A jednak nie udało się Hamletowi naprawić doczesności. Wiara w absolutną siłę ludzkiej woli zawiodła. Coś istotnego działo się zatem w późnym renesansie, w czasie, gdy zbierano plon nowożytnego indywidualizmu, skoro bohaterowie tragedii Szekspira, najczęściej szlachetnie urodzeni, niemalże *ludzie renesansu*, mogli zilustrować kazanie kard. Alfonsa Petrucciego: „ten zwodniczy świat jest prawdziwym teatrem, gdzie zwykle jest udawanie. Jego pociechy i przyjemności to prawdziwe utrapienia pokryte maską złudnej radości; lecz idąc krzyżową drogą za Panem Jezusem, pod pozorem cierpienia i umartwienia znajdziesz prawdziwe rozkosze”¹¹. Można poza tym dojść do wniosku, że tragedie Szekspira pisane w okresie powstania *Hamleta* czy *Makbeta* w gruncie rzeczy podejmują temat przebaczenia i grzechu pierwotnego¹², niejako wbrew neopelagiańskim zachwytom nad doskonałością ludzkiej natury. W pewnym sensie są to utwory skoncentrowane nie tylko na dramacie człowieka rzuconego w istnienie, ale również (a może

⁸ Por. G. R. Hocke, *Świat jako labirynt. 2. Manieryzm w literaturze*, tłum.

M. Chojnacki, Gdańsk 2015, s. 383-460.

⁹ W. Szekspir, *Hamlet*, akt I, scena 5, dz. cyt., s. 47.

¹⁰ G. Pico della Mirandola, dz. cyt., s. 256-257.

¹¹ A. M. de Liguori, *Droga do świętości. Ścieżka cnót i rad ewangelicznych*, Kraków 2017, s. 277.

¹² Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka. Tom 2: Osoby dramatu. Część 1: Człowiek w Bogu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2013, s. 63.

przede wszystkim) na problemie łaski, kilkakrotnie określonej w tekście *Hamleta* mianem *heavenly powers*.

W literaturze polskiej za najbardziej wyrazisty opis kryzysu „człowieka renesansu” uznaje się *Treny* Jana Kochanowskiego¹³. Oto poeta, który wcześniej przyrównywał ludzką naturę do Proteusza, bóstwa potrafiącego przybrać dowolny kształt i postać, tym razem całkowicie zwątpił w zaplecze antycznej mądrości. Inaczej niż w klasycznych lamentacjach, pocieszenie płynie tu nie tyle z wiary w cnotę, co ze zwrotu ku Bogu. Ciekawe, że Kochanowski za swój grzech przed Stwórcą nie uznaje wcale – jak Petrarca w *Sonetach do Laury* – nadmiernego umiłowania stworzenia ani też ulegania smutkowi. Przewiną było dla niego to, co św. Augustyn nazwał „chwytaniem w objęcia świata, który wciąż się wymyka” (*amplectendo mundum fugientem*)¹⁴. W każdym razie doczesność przestała być w *Trenach* widziana jako doskonała i wystarczająca (podobnie ludzki rozum i wola); bezwzględnie potrzeba pomocy z góry. Bez niej wszystko staje się wszakże wyjątkowo nędznym widowiskiem, zupełnie jak we fraszce *Człowiek boże igrzysko*:

Nie rzekł jako żyw żaden większej prawdy z wieka,
Jako kto nazwał bożym igrzyskiem człowieka.
Bo co kiedy tak mądrze człowiek począł sobie,
Żeby się Bóg nie musiał jego śmiać osobie?
On, Boga nie widziawszy, taką dumę w głowie
Uprządł sobie, że Bogu podobnym się zowie.
On miłością samego siebie zaślepiony,
Rozumie, że dla niego świat jest postawiony;
On pierwaj był, niżli był; on, chocia nie będzie,
Przed się będzie; próżno to, błaznów pełno wszędzie.

„Igrzysko” etymologicznie kojarzy się z „igraszka”. A więc w tym ziemskim widowisku światowej miłości, nienawiści, ambicji czy pragnień człowiek okazuje się zaledwie komediantem. Takich „błaznów pełno wszędzie”. Widział ich św. Augustyn pośród retorów, arystokracji rzymskiej i innych możliwych tego świata, nadto – w sobie samym. Sens fraszki jest jasny: człowiek widzi w sobie istotę niemal równą Bogu, będąc „miłością samego siebie zaśle-

¹³ Por. S. Grzeszczuk, *Kochanowski i inni. Studia, charakterystyki, inspiracje*, Katowice 1981, s. 42-132; J. Pelc, *Wstęp*, w: J. Kochanowski, *Treny*, oprac. J. Pelc, Wrocław 2009, s. LVI-LXXXV.

¹⁴ Augustyn z Hippony, *Wyznania* V, 12, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 103.

piony”, tymczasem nie wie, że jego duma i pycha czyni z niego marionetkę w rękach wrogich namiętności. Tak pisał o tym św. Augustyn:

W okresie owych dziewięciu lat, od dziewiętnastego do dwudziestego ósmego roku życia, zarówno sam byłem uwodzony, jak i innych wodziłem na manowce. Inni mnie oszukiwali i ja oszukiwałem innych pod wpływem różnych ambicji: publicznie tak zwanymi sztukami wyzwolonymi, w skrytości zaś tym, co bezprawnie nazywaliśmy religią. Tam byłem dumny, tu zabobonny, a wszędzie próżny. Ubiegałem się o złudę sławy, łaknąc nawet oklasków słuchaczy, zwycięstw w konkursach literackich, wieńców, które nagradzają zwycięzcę, a tak szybko wiedzłą. Przepadałem też za głupimi widowiskami i nie znałem umiaru w szukaniu przyjemności¹⁵.

Nie jest przesadą następujące stwierdzenie: stosunek do *Wyznań* (a ściślej rzecz ujmując – sposób lektury i rozumienia tego dzieła w poszczególnych epokach) wyznaczał kierunek rozwoju nowożytnej filozofii człowieka. Ta nieustanna modlitwa do Boga okazała się bowiem dziełem, które usiłuje jednocześnie zgłębić tajemnicę człowieczeństwa, nieustannie pyta *quid est homo* (w tym sensie jest jednym z najbardziej „humanistycznych” tekstów kultury klasycznej), aż po odkrycie w nim głębokiego paradoksu i pęknięcia. „Jakże wielka różnica między mną a mną”¹⁶ – można przeczytać w *Wyznaniach*. Z czasem uznano, że św. Augustyn, ten „doktor całkowicie szczerzy” (*doctor maxime authenticus*), stał się ojcem i prawodawcą dramatycznej wizji ziemskiego bytowania¹⁷. Odkrył on niejako podmiotowość wewnętrznie rozdartą i chwiejną, doświadczającą sprzecznych dążeń serca, rozdwojoną między byciem kimś „skończonym” i „wiecznym”. Hamlet nazwał tę ludzką kondycję mianem „boleści serca i owych tysiącznych właściwych naszej naturze wstrząśnień”¹⁸, a Sęp Szarzyński – doświadczeniem bycia kimś „wątlwym, niebacznym, rozdwojonym w sobie”¹⁹. Powrót do takiego rozumienia człowieka stał się widocznym zwłaszcza na przełomie XVI i XVII wieku, kiedy klęska

¹⁵ Augustyn z Hippony, *Wyznania* IV, 1, dz. cyt., s. 62.

¹⁶ Augustyn z Hippony, *Wyznania* X, 30, dz. cyt., s. 248.

¹⁷ Zob. B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963, s. 44-45; I. Szczukowski, *Inspiracje augustyńskie w poezji polskiego baroku*, Bydgoszcz 2007, s. 15-38.

¹⁸ W. Szekspir, *Hamlet*, akt III, scena 1, dz. cyt., s. 84.

¹⁹ M. Sęp Szarzyński, *Sonet IV. O wojnie naszej, którą wiemy z szatanem, światem i ciałem*, w: tegoż, *Poezje zebrane*, oprac. R. Grześkowiak, A. Karpiński, Warszawa 2001, s. 35.

renesansowych ideałów na nowo przypomniawszy o opisanym przez św. Pawła konflikcie między ciałem a duchem: *Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nie-nawidzę – to właśnie czynię* (Rz 7, 15; por. Ga 5, 17). W pewnym sensie był to również zwrot w kierunku średniowiecznej filozofii człowieka, choć naznaczony nieznanym wcześniej pojęciem indywidualizmu. Dokonała się w nim bowiem rewizja humanistycznych przekonań na temat ludzkiej aktywności i woli jako potęg zdolnych okiełznać bieg ziemskich wydarzeń²⁰. Szekspirowski Hamlet, Jan Kochanowski jako autor *Trenów* oraz Mikołaj Sęp Szarzyński doświadczyli w gruncie rzeczy tego samego cierpienia, tej samej bezradności i klęski nazbyt optymistycznej wiary w potęgę ludzkiego samostanowienia. A więc nie ulega wątpliwości, że wszyscy trzej naznaczeni zostali egzystencjalnym kryzysem, który św. Augustyn wyraził słynnymi słowami: „stałem się sam dla siebie wielkim problemem” (*factus eram ipse mihi magna quaestio*)²¹. Oto bowiem człowiek – istota wywiedziona z nicości, a przeznaczona do wieczności – odkrywa w sobie głębię, która przeraża jego samego. Augustyńskie *magna quaestio* można też tłumaczyć jako „wielkie pytanie”, całkiem podobne do tego, które u Szekspira brzmi: „być albo nie być”. Ale była to wątpliwość w istocie nie do zaakceptowania dla koryfeusza renesansowej wizji człowieka doskonale harmonijnego, dumnego i stabilnego niczym antyczna kolumna.

Zetknięcie ze śmiercią burzy doskonały gmach szesnastowiecznego humanizmu. Hamlet – nieutulony w żalu po zamordowanym ojcu – często mówi o „rozpaczy” (*grief*), „boleści serca” (*heartache*), niepokojąc wszystkich „ponurymi barwami” (*nighted colour*) oraz „spuszczonymi powiekami” (*veiled lids*). Następnie wygłosił ironiczną mowę na cześć ludzkości, tę złośliwą parodię humanistycznych traktatów w rodzaju *O godności człowieka* Pico della Mirandoli: „Jak doskonałym tworem jest człowiek! Jak wielkim przez rozum! Jak niewyczerpanym w swych zdolnościach! Jak szlachetnym postawą i w poruszeniach! Czynnami podobnym do anioła, pojętnością zbliżonym do bóstwa! Ozdobą on i zaszczytem świata. Arcytypem wszech jestestw”²². Przyjaciele Hamleta być może daliby się nabrać, gdyby ten nie podsumował całej tej pochwały słowami: „A przecież czymże jest dla mnie ta kwinte-

²⁰ Por. W. Sinko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 20.

²¹ Augustyn z Hippony, *Wyznania* IV, 4, dz. cyt., s. 68.

²² W. Szekspir, *Hamlet*, akt II, scena 2, dz. cyt., s. 66-68.

sencja prochu”²³. Z podobną ironią Kochanowski odnosił się do rzekomej potęgi ludzkiego rozumu²⁴, i to akurat wtedy, gdy stanął przed niezmiernością wyroków Bożych: „A rozum, który w swobodzie umiał mówić o przygodzie, dziś ledwie sam wie o sobie: tak mię podparł w mej chorobie”²⁵. Wszystko to jakże odmienne od prorocत्व wspomnianego Pico della Mirandoli, dla którego nowy człowiek miał być tym, który „wytężając (...) wszystkie swe siły”, zacznie dążyć „do pozaświatowej siedziby najwspanialszej boskości”²⁶. Autor *O godności człowieka* nie mówi jednak niczego o łasce. Człowiek na drodze do nieba może oprzeć się wyłącznie na własnym naturalnym potencjale. A więc wyrastający z określonego kształtu kultury renesansowej i późnorenesansowej dramat Hamleta, Kochanowskiego czy Sępa Szarzyńskiego mógłby być rozumiany jako wołanie o Boże miłosierdzie. „Wielkie przed Tobą są występy moje, lecz miłosierdzie Twoje przewyższa wszystkie złości: Użyj dziś, Panie, nade mną litości”²⁷ – mówi *Tren XVIII*, tak podobny w tonie do *Wyznań*. Po nim następuje już tylko zakończenie cyklu, czyli sen o obcowaniu świętych. Kluczowe dla interpretacji moralnego przesłania *Trenów* byłyby zatem słowa św. Augustyna:

Najbardziej zaś mnie zdumiewało i dręczyło to, że tak wiele już czasu upłynęło od owego dziewiętnastego roku mego życia, gdy zacząłem pilnie poszukiwać mądrości, postanawiając sobie, że gdy wreszcie ją znajdę, porzucę wszystkie puste ambicje i niedorzeczne złudzenia. A oto miałem już trzydzieści lat i ciągle szamotałem się w tym samym bagnie, chciwie wyciągając ręce po to, co świat miał mi do ofiarowania, chociaż to wszystko tylko mnie mamiło i rozpraszało moje siły. Ciągłe sobie coś wmawiałem: Jutro odkryję prawdę²⁸.

Na dobrą sprawę nie wiadomo, czy Hamlet naprawdę postradał zmysły. A może w tym szaleństwie rzeczywiście była metoda? Można to rozumieć dwojako: metodyczne było zimne, wyrachowane udawanie wariata bądź też wariactwo okazało się bardziej autentyczne niż niegodziwość ludzi normalnych. Być może młody książę jedynie założył maskę człowieka obłąkanego, aby tym

²³ Tamże, akt II, scena 2, s. 68.

²⁴ Nie chodzi tu oczywiście o rozum w znaczeniu *rationis*, czyli władzy umysłu, ani tym bardziej daru Ducha Świętego. Mowa tu raczej o humanistycznej „przemysłowości”, naturalnej mądrości oraz sile woli. Jako rozjaśniający kontekst można tu przywołać Prz 3, 5 w przekładzie siedemnastowiecznego autora, Józefa Domaniewskiego: „Nie chciej się nigdy spuszczać na rozumy swoje, Ale na Pana całe włoż ufanie twoje”

(J. Domaniewski, *Przypowieści Salomonowe*, oprac. M. Krzysztofik, Kraków 2006, s. 58-59).

²⁵ J. Kochanowski, *Tren XVII*, w: tegoż, *Treny*, oprac. J. Pelc, Wrocław 2009, s. 38.

²⁶ G. Pico della Mirandola, dz. cyt., s. 257.

²⁷ J. Kochanowski, *Tren XVIII*, dz. cyt., s. 42.

²⁸ Augustyn z Hippony, *Wyznania VI*, 11, dz. cyt., s. 125.

²⁹ Por. B. Suchodolski, *Renesansowe niepokoje: szaleństwo człowieka czy szaleństwo świata*, w: *Jan Kochanowski i kultura odrodzenia*, oprac. Z. Libera, M. Żurowski, Warszawa 1985, s. 8-18.

³⁰ G. Pico della Mirandola, dz. cyt., s. 257.

³¹ W. Szekspir, *Hamlet*, akt I, scena 2, dz. cyt., s. 18.

skuteczniej obnażyć „aktorską” grę pozorów swojej matki oraz ojczyrna? A może Hamlet rzeczywiście postradał rozum, choć tak naprawdę zwariował cały świat wokół (mimo pozorów normalności, określonych sarkastycznym sformułowaniem: *actions that a man might play*), ponieważ wrażliwcy i ludzie nieprzystosowani do targowiska próżności okazują się tymi, którzy przejrżeli kształt rzeczywistości?²⁹ W ten sposób Szekspir konstruuje obecność teatru w teatrze, wpisanego zresztą w kolejny teatr w teatrze. Oto widz ogląda na scenie spektakl, w którym mowa o spektaklu świata, czyli całym ziemskim życiu. W tymże spektaklu Hamlet wystawia z kolei sztukę pod tytułem *Pułapka na myszy* (chcąc tym samym obnażyć grę pozorów jego matki i ojczyrna), samemu być może w pełni świadomie rozgrywając własne szaleństwo. Zachodzi tu nieustanny dialog pomiędzy prawdą i złudzeniem, podobnie jak w pierwszych księgach *Wyznań* albo – w nieco innym kontekście – w *Trenie XIX*. Istotne jest tutaj załamanie humanistycznej wiary w przejrzystość naturalnego poznania. Nic już nie jest oczywiste dla człowieka, ponoć „nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami”³⁰. Cykl Kochanowskiego kończy bowiem – godząca w renesansową wiarę w harmonijny świat – wątpliwość: czy zjawienie się zmarłej matki było tylko snem, czy rzeczywistością? A może doczesne życie jest senną marą, a to, co dla zmysłów niepojęte – prawdą? Z drugiej strony pocieszenie, jakie daje Kochanowskiemu zjawienie się ducha Orszulki i matki, właściwie niewiele różni się od mądrości *Pieśni* (vide z jednej strony końcowa partia *Trenu XIX*: „Ludzkie przygody ludzkie nos” albo „jeden jest Pan smutku i nagrody”, a z drugiej – chociażby zakończenie *Pieśni IV* z grupy *Fragmentów*: „jedenże to Bóg i co chmury zbiera, I co rozświeca niebo słońcem złotem”). Różnica polega na tym, że wcześniej konsolacja płynęła z własnej „zmyślności” poety, a teraz spływa z góry. Czyżby poetycka sugestia, że rozum nie wystarcza samemu sobie, ale musi zostać oświecony blaskiem łaski?

Hamletowi wszystko przypominało o śmierci ojca. Jest to jakby jedyna realność w teatrze świata. Ciekawe, że królowa Gertruda w pewnym momencie pociesza syna quasi-stoicką frazą: „Prze stań powieki ustawicznie spuszczać w ziemię, o drogim ojcu rozmyślając. Co żyje, musi umrzeć; dziś tu gości, a jutro w progi przechodzi wieczności; to popolita rzecz”³¹. Hamlet nie potrafił

jednak otrząsnąć się z melancholii. Nie przyjmował pocieszeń, pochodzących zresztą od kobiety, która „chwytanie dnia” łączyła z makiaweliczną praktycznością. Podobnie Kochanowski, niegdyś autor neostoickich w duchu *Pieśni*, który później w *Trenach* miotał się pomiędzy daremnością rozpaczcy a potrzebą wyrażenia ogromu swojego żalu:

„Próżno płakać” – podobno drudzy rzeczecie.
Cóż, prze Bóg żywy, nie jest próżno na świecie?
Wszystko próżno; macamy, gdzie mękcęj w rzeczy,
A ono wszędy ciśnie: błąd – wiek człowieczy³².

³² J. Kochanowski, *Tren I*,
dz. cyt., s. 7.

„Próżno” – to słowo kluczowe. Czysto ludzkie starania naznaczone są bowiem stałą tendencją do błędzenia („błąd – wiek człowieczy”), a więc grzechem, słabością, skazą niedoskonałości. Tego nie jest w stanie uzdrowić żadna z antycznych szkół mądrości. W tekście *Trenów* pojawia się zresztą znane z Ewangelii Łukasza ironiczne przysłowie: *Lekarzu, ulecz samego siebie* (Łk 4, 23). Doświadczenie kryzysu renesansowego *ja* obnaża próżność wysiłków człowieka pozostawionego jedynie własnym naturalnym zdolnościom. Tak samo jest w *Hamlecie*. Na pocieszenia matki książę duński odpowiada jedynie: „we mnie jest coś, co w ramę oznak się nie mieści, w tę larwę żalu, liberię boleści”³³. Podążając za tekstem dramatu, można zauważyć, że wszystkie miejsca niemal obsesyjnie przypominają Hamletowi o śmierci, tchną pustką, ukazują zagubienie człowieka z jednej strony wywiedzionego z nicości, a z drugiej – zmierzającego ku czemuś „poza grobem”, do „tego obcego nam kraju, skąd nikt nie wraca”³⁴. Od świadomości, że wszystko jest marnością, nie ma i nie może być już ucieczki. Również Jan Kochanowski wołał do zmarłej Orszulki: „Wielkieś mi uczyniła pustki w domu moim,/ Moja droga Orszulo, tym zniknięciem swoim!/ Pełno nas, a jakoby nikogo nie było (...); Z każdego kąta żałość człowieka ujmuje,/ A serce swej pociechy darmo upatruje”³⁵. Przemijanie stawia istnieniu wielki znak zapytania, staje się jakimś metafizycznym skandalem. Po co na świat przychodzi człowiek z wpisaną w swoje istnienie wiecznością i wyjątkowością, skoro lada chwila musi zniknąć jak pył albo trawa, aby odtąd przemawiać swoją nieobecnością? „Moja

³³ W. Szekspir, *Hamlet*,
akt I, scena 2, dz. cyt., s. 20.

³⁴ Tamże, akt III, scena 1,
s. 84.

³⁵ J. Kochanowski, *Tren VIII*, dz. cyt., s. 16-17.

³⁶ J. Kochanowski, *Tren XIII*, dz. cyt., s. 26.

wdzięczna Orszulo, bodaj ty mnie była/ Albo nie umierała lub się nie rodziła”³⁶. Każdy kąć domu, niegdyś tętniący życiem, teraz mówi o braku. Głos zmarłej osoby już nigdzie nie będzie słyszany, jej stopy nie wydeptają żadnej ścieżki, ramiona nikogo nie obejmą. Tak jakby nicość była najbardziej realna. Rzeczywiste okazują się nienapisane przez Orszulkę wiersze, niewypowiedziane przez nią słowa, nieprzeżyte przez nią lata. Oto paradoks: życie przeznaczone do wieczności, jedyne i niepowtarzalne, zaistniało tylko na małą chwilę, tylko na moment ogłosiło pochwałę bytu, aby zniknąć i ujawnić dojmującą realność pustki. Wobec tej sprzeczności staje poeta, którego własna dusza staje się źródłem udręki i nie może zaznać spokoju: „serce swej pociechy darmo upatruje”. Tego typu doświadczenie marności świata wobec dotkliwej prawdy śmierci stało się także udziałem św. Augustyna, który w następujących słowach opisywał swoje życie po odejściu przyjaciela:

(...) ból zamroczył moje serce. Na cokolwiek patrzyłem, wszędzie widziałem tylko śmierć. Rodzinne miasto stało się dla mnie czymś niemożliwym do zniesienia, dom rodzinny – samym nieszczęściem. Wszystko, co przedtem było nam obu wspólne, teraz, bez niego, zmieniło się w straszną mękę. Wszędzie go szukały moje oczy, a nigdzie go nie było. Wszystkie miejsca, gdzie dawniej bywaliśmy razem, były mi nienawistne przez to, że jego tam nie było, że już mi te miejsca nie mogły zapowiadać: Zaraz przyjdzie! – jak to było wtedy, gdy na niego czekałem, kiedy żył. I stałem się sam dla siebie wielkim problemem. Pytałem mą duszę, dlaczego jest tak smutna i czemu tak strasznie mnie dręczy, a ona nie potrafiła mi na to odpowiedzieć³⁷.

³⁷ Augustyn z Hippony, *Wyznania IV*, 4, dz. cyt., s. 68.

Cała akcja *Hamleta* rozpoczyna się zresztą od ingerencji z zaświatów. Spotkanie ducha ojca Hamleta w pewnym sensie napędza to, co wydarza się później w tekście dramatu. Ono podaje w wątpliwość wszystko, co działo się na duńskim dworze i co pozwalało bohaterom tragedii spać spokojnie. Czy oznacza to, że zamknięta, spójna i wystarczająca struktura stworzonego świata

pęka pod wpływem ingerencji kogoś spoza doczesności? Podobne wątki trudno znaleźć w poezji renesansu, natomiast upodobali je sobie twórcy barokowi. Odbiło się to oczywiście na formie nowej liryki, programowo kunsztownej, zawilej, rozedrganej, łączącej przepych z metafizycznym niepokojem, światłość z ciemnością, zmysłowość Pieśni nad pieśniami z *marnościami* Koheleta. Estetyka siedemnastego wieku nie dążyła bowiem do jałowego nadmiaru środków artystycznych, ale usiłowała odzwierciedlić nowego rodzaju doświadczenie bycia w świecie. Zresztą już samo pytanie „być albo nie być” stawia alternatywę, której nie mógłby zaakceptować piewca renesansowych ideałów. Dylemat ten – niejako prawem paradoksu – wynikał z fascynacji głębią ludzkiego przeżycia. Konsekwentnie rozwijana antropologia renesansu doszła do miejsca, w którym upadła większość wczesnohumanistycznych ideałów. A wszystko to z powodu śmierci, a ściślej – sprowokowanego przez nią „wielkiego pytania” (*magna quaestio*). Spośród omawianych tu autorów jedynie Mikołaj Sęp Szarzyński nie mówi nic o odejściu ukochanej osoby, ale zwraca uwagę na śmierć, która bez ustanku „tuż za nami spore czyni kroki”³⁸. Fundamentalnym doświadczeniem bohatera Sępowej liryki jest natomiast bycie kimś obcym samemu sobie, rozdartym i niepewnym wobec przemijania i wieczności: „Z wstydem poczęty człowiek, urodzony/ z boleścią, krótko tu na świecie żywie,/ i to odmiennie, nędznie, bojaźliwie,/ ginie, od słońca jak cień opuszczony”³⁹. Puentą utworu pozostaje pytanie: czy jest możliwe, aby niezmierny Bóg oczekiwał czegokolwiek od człowieka, tego prochu, atomu wobec potęg wszechświata i niebios? Owe „tysiączne wstrząśnienia serca”, których doświadczał Hamlet, dotyczą również bohatera sonetów Sępa Szarzyńskiego. Słońce i obłoki wirują nad głową poety. Chwila obecna przemija szybciej, niż trwa mgnienie oka. Ta, która ma nastąpić, jest tylko wyobrażeniem, a kiedy już następuje, zaraz staje się przeszłością. Uchwycenie w rzeczywistości zmysłowej czegoś pewnego niemal przyprawia poetę o zawrót głowy, zupełnie jak w przypadku słynnych rozważań św. Augustyna o naturze czasu. Człowiek musi dokonywać w czasie wyborów, które rzutują na wieczność. Ale jakże zdoła temu sprostać, skoro nie zna nawet samego siebie? Świątynia renesansowej dumy runęła, ale czy można jeszcze na tych gruzach

³⁸ M. Sęp Szarzyński, *Sonet I. O krótkości i niepewności na świecie żywota człowieka*, dz. cyt., s. 33.

³⁹ M. Sęp Szarzyński, *Sonet II. Na one słowa Jopowe: Homo natus de muliere, brevi vivens tempore etc.*, dz. cyt., s. 33.

⁴⁰ M. Sęp Szarzyński, *Sonet V. O nietrwalej miłości rzeczy świata tego*, dz. cyt., s. 35.

zbudować coś pewnego? Także miłość staje się problematyczna. „I nie miłować ciężko, i miłować nędzna pociecha”⁴⁰ – woła poeta, stając w miejscu konfliktu egzystencjalnego, całkiem podobnego do Hamletowego „być albo nie być”, nie mówiąc już o typowo Augustynowym konflikcie ziemskiej (*amor profanus*) i świętej miłości (*amor sacer*).

Późnorenesansowa lektura *Wyznań* w pewnym sensie uczyniła z tego dzieła tekst założycielski nowej koncepcji humanizmu. Załamaniem się renesansowej wizji człowieka oraz mocniejszy niż dotąd zwrot ku zależności od woli Bożej nie oznaczały przecież zarzucenia tego swoistego zainteresowania ludzkim *ja*, które okazało się konstytutywne dla szesnastowiecznej *humanitatis*. O ile wczesny renesans szukał „godności wielkiego człowieka” w odniesieniu do Natury i społeczeństwa, o tyle dalsza ewolucja tego samego projektu antropologicznego dotarła do miejsca, w którym okazało się, że tenże człowiek pozostaje niezaspokojony bez odniesienia do transcendencji⁴¹. Niezbyt zasadne jest jednocześnie przeciwstawienie barokowego teocentryzmu renesansowemu antropocentryzmowi⁴². Utwory Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, tak mocno skoncentrowane na Bożym zmiłowaniu, zgłębiają jednocześnie całą gamę ludzkich doświadczeń, od rozpaczki przez zaufanie po niemal mistyczny zachwyty. Korzystają przy tym z szeregu pojęć i form właściwych poetyce renesansowej, nie zwalczają ich, a raczej wprzęgają je w opis „nowej wrażliwości”. Humanistyczne zainteresowanie człowiekiem dotyczy zresztą wszystkich omawianych wyżej dzieł nowożytnych, na swój sposób inspirowanych *Wyznaniami* św. Augustyna, ową wielką modlitwą do Boga, w której wychodzą na jaw tajniki ludzkiego serca. Zarówno monologi Hamleta, *Treny* Kochanowskiego, jak i *Sonety* Sępa Szarzyńskiego korzystają zresztą z tej samej poetyki wyznania. Powstaje zarazem pytanie: co sprawia, że w przypadku tych utworów mówimy o nowej koncepcji wewnątrz tego samego nurtu humanistycznego? Można wysunąć tezę, że humanizm *Hamleta*, *Trenów* czy *Sonetów* jest z jednej strony „humanizmem tragicznym”, a z drugiej – „humanizmem heroicznym”, ukazuje bowiem człowieka, który – zgodnie ze słowami św. Augustyna – sam dla siebie jest wielkim problemem, a jednak podejmuje walkę o własne ocalenie. Doskonałym tego przykładem jest poezja

⁴¹ Por. M. Prejs, *Humanizm potrydencki i nowy model kultury katolickiej (manieryzm czy barok?)*, w: *Humanistyczne modele kultury nowożytnej wobec dziedzictwa starożytnego*, red. M. Prejs, Warszawa 2010, s. 153-175.

⁴² Por. E. Buszewicz, *Problem humanizmu barokowego. Reminiscencje i uwagi*, w: *Humanizm. Historie pojęcia*, red. A. Borowski, Warszawa 2009, s. 321-332.

Sępa Szarzyńskiego: bohater jego wierszy staje wobec tajemnicy wieczności jako człowiek chwiejny, ale bohaterski; jest to „rycerz Chrystusowy”, *miles Christi*, podejmujący działania na rzecz odnalezienia prawdy o samym sobie w świecie przeciwieństw. Czesław Hernas stwierdził wręcz, że ujawniła się tutaj „pełna aktywizmu koncepcja losu”⁴³. A jednak w *Sonecie IV* ostatecznie akcent pada na wyznanie przed Bogiem własnej słabości („Cóż będę czynił w tak straszliwym boju”), w Nim, a nie w sobie, upatrując źródło siły oraz gwarancję zwycięstwa. Charakterystyczne dla nowego spojrzenia na humanizm byłoby zatem postawienie punktu ciężkości na relację ludzkiej woli do łaski. W tym sensie można stwierdzić, że *Treny* Kochanowskiego (notabene – autora wpisywanego nieraz w poczet „poetów nawróconych”)⁴⁴ obrazują, jak renesansowa koncentracja na Naturze oraz cnocie z czasem przeszła w fascynację Bożą *gratia*.

„Świat wyszedł z formy i mniej to trzeba wracać go do normy”⁴⁵ – mówił Hamlet w pierwszym akcie tragedii, aby w zakończeniu doświadczyć klęski własnych usiłowań. Nie udało się naprawić grzesznej doczesności mocą ludzkiej woli i twórczego potencjału, jak chcieli tego piewcy renesansowego humanizmu. Przed śmiercią książę duński pojednał się jednak ze swoim wrogiem, otwierając serce na miłosierdzie Boże. „Przebaczmy sobie wzajem, cny Hamlecie, Niech duszy twojej nie ciąży śmierć moja i mego ojca – ani twoja mojej!” – prosił konający Laertes, a Hamlet odpowiedział: „Niechaj ci nieba jej nie pamiętają! Zaraz za tobą pójde”. I wówczas przysłała światłość. Kiedy Kochanowski stanął wobec śmierci ukochanej córki, jego wiara w „ludzkie rozumy” została zdruzgotana. Pokój przyszedł dopiero w ostatnich trenach, w których mowa o całkowitym zawierzeniu woli Bożej, uciszeniu duszy przez zaufanie. „Bom stracił wszystkie nadzieje,/ By mię rozum miał ratować,/ Bóg sam mocen to hamować”⁴⁶. Duch niedobrej bojaźni również odchodzi od Sępa Szarzyńskiego, kiedy jego niespokojne serce nareszcie znajduje spoczynek w Bogu: „Ty mnie przy sobie postaw, a przepiecznien będę wojował i wygram statecznie”⁴⁷. Znacznie wcześniej św. Augustyn zawierzył Prawdzie, opuścił teatr ziemskiej ułudy i odegrał dobrą rolę w anielskim widowisku, tym samym wytyczając ścieżkę późniejszym twórcom *metafizycznego niepokoju*. To nie ludzkie „ja” wydobyło go z otchłani. Wcale nie

⁴³ Cz. Hernas, *Barok*, Warszawa 1978, s. 26.

⁴⁴ O tym poglądzie P. Wilczka wspomina studium: K. Meller, *Potrydenckie konwersje protestantów na katolicyzm. Świadectwa piśmiennicze*, w: *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2016, s. 301.

⁴⁵ W. Szekspir, *Hamlet*, akt I, scena 5, dz. cyt., s. 47.

⁴⁶ J. Kochanowski, *Treny* XVII, dz. cyt., s. 40.

⁴⁷ M. Sęp Szarzyński, *Sonety IV. O wojnie naszej, którą wiemy z szatanem, światem i ciałem*, dz. cyt., s. 35.

ludzka doskonałość i „dostojność” zagasiły ogień rozpacz. To raczej obietnica: *Nie strawi cię płomień, albowiem Ja jestem Pan, twój Bóg* (Iz 43, 3). ■

Cnoty mnisze*

Rozmowa z Dom Antoine'em Forgeotem OSB

POKORA

Paweł Milcarek: *Czy możemy porozmawiać o tych cnotach chrześcijańskich, które są cnotami par excellence mniszymi? Najpierw o pokorze.*

Dom Antoine Forgeot OSB: Ideałem mnicha jest naśladowanie Chrystusa, stawanie się naprawdę *alter Christus*, drugim Chrystusem, aby móc powiedzieć za św. Pawłem: „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). A naśladowanie Chrystusa to stawanie się, tak jak On, łagodnym i pokornego serca. On mówi: „Uczcie się ode mnie, bo jestem łagodny i pokornego serca” (Mt 11, 29). Trudno jest mówić o samej pokorze, ponieważ pokora nie istnieje bez posłuszeństwa. Są to dwie oddzielne cnoty, ale dla mnicha stanowią jedną i tę samą rzeczywistość. I św. Benedykt dobrze to wie, skoro rozpoczyna rozdział 5, poświęcony posłuszeństwu, takimi trochę zaskakującymi słowami: „Najprzedniejszym stopniem pokory jest bezwzględne posłuszeństwo”. Posłuszeństwo bez zwłoki.

P.M.: *Sine mora...*

A.F.: Oczywiście, należy jednak rozróżnić te dwie cnoty. Dla św. Benedykta to jasne, że pokora jest czymś absolutnie podstawowym. W wykładzie o dwunastu stopniach pokory przechodzi od tego, co wewnętrzne, do tego, co zewnętrzne; św. Tomasz wybierze szlak odwrotny. Święta Reguła zaczyna od pierwszego stopnia, o którym mówi się długo, a cały ten fragment przypomina nam, że żyjemy w obecności Boga i że jesteśmy stworzeniami, że sami z siebie jesteśmy niczym. W ostatnich zdaniach tego rozdziału św. Benedykt wskazuje, że pokora powinna być dla nas czymś naturalnym, spontanicznym. Pokora sprawia, że uświadamiamy sobie, iż jesteśmy stworzeniami grzesznymi i odkupionymi. Przypominamy sobie słowa św. Pawła: „Co posiadasz, czego byś nie otrzymał? Dlaczego chlubisz się tym tak, jakbyś nie otrzymał?” (1 Kor 4, 7). Nasz Pan mówi nam zaś: „Beze mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5). A jednak tak często brak nam pokory – i to jest dowodem na to, jak głębokie ślady pozostawił grzech

* Wywiad ten ukaże się jako drugi rozdział książki-rozmowy z opatem seniorem Fontgombault pt. *Z całą prostotą*. Książka zostanie opublikowana nakładem Wydawnictwa Dębogóra w serii Biblioteka Christianitas.

pierworodny, który był grzechem pychy i nieposłuszeństwa. I my wszyscy jesteśmy zranieni w ten sposób. To z tego powodu św. Benedykt kładzie taki nacisk na pokorę. Robi przegląd wszystkich okoliczności, w których należy ją praktykować – a tak naprawdę trzeba to robić zawsze i wszędzie. Zawsze i wszędzie. Wiedzieć, że jest się w obecności Boga, jak to powiedziano przy dwunastym stopniu pokory: „Mnich zawsze niech ma spuszczoną głowę i oczy skierowane ku ziemi (...) i uważa, że już staje przed straszliwym Sądem” (7, 63-64). Pokora to prawda: prawda wobec Boga, wobec braci, wobec siebie samego. To pokora pomaga znosić wiele rzeczy i jest radosna, gdyż – zawsze to samo – prowadzi nas ku prostocie, ku prawdzie o naszym bycie, o tym, czym naprawdę jesteśmy. Stawia nas ona w sytuacji dzieci, w dziecięctwie duchowym, które Nasz Pan podał jako warunek wejścia do Nieba: *Nisi efficiamini sicut parvuli non intrabitis in regnum caelorum*, „Jeżeli nie staniecie się jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 18, 3).

P.M.: *W świecie uznaje się za upokarzające to, że człowiek był lub jest słaby, że sam z siebie nie jest bohaterem.*

A.F.: Świat kocha to, co widoczne, i tego szuka. Zbyt często jest to bieg za sukcesem, za „pokazaniem się”, nawet za pragnieniem kosztem „bycia”. Trzeba błyszczeć, ale wtedy, gdy tego choć trochę zabraknie, pojawia się smutek, katastrofa, podczas gdy pokora daje bezpieczeństwo pokoju, ładu,

harmonii. Zna Pan może postać błogosławionej Marii od Jezusa Ukrzyżowanego? Coś Panu mówi to imię? To „siostrzyczka”, arabska, konwerska, karmelitańska...

P.M.: *Tak, oczywiście, „mała Arabka”!*

A.F.: Tak, „mała Arabka”, błogosławiona Maria od Jezusa Ukrzyżowanego (kanonizowana 17 maja 2015 r. – przyp. tłum.). Wspaniale uczy o pokorze. Mówi, że trzeba być jak dżdżownica: żyje ona pod ziemią i kiedy jest w swoim środowisku, nie boi się niczego; gdy jest gorąco, ona jest w chłodzie, a gdy jest zimno, ona jest w cieple! Ktoś może chodzić po powierzchni, a jej to nie szkodzi!

P.M.: *Powołanie tej dziewczyny było niezwykle.*

A.F.: Tak, jej historia jest bardzo piękna. Była chrześcijanką, zdecydowała być wierną swej wierze i za to była ścigana przez swego wuja, mużulmanina, który próbował poderżnąć jej gardło. To Najświętsza Panna zaopiekowała się nią w grocie, w której się ukryła.

P.M.: *Potem została sprzedana...*

A.F.: Właśnie... Przepiękna postać. Zbudowała Karmel w Betlejem na podstawie planów, które przekazał jej sam Pan Jezus – i ciekawe, że klasztor został zbudowany w kształcie koła. Pewna przeorysza powiedziała mi kiedyś żartem, że Pan Jezus nie miał wiele zmysłu praktycznego,

ponieważ to jest bardzo niewygodne...! A równocześnie – okrąg to symbol doskonałości... To jest ważniejsze niż zmysł praktyczny!

Razem z pokorą idzie posłuszeństwo, które także prowadzi nas do prawdy o naszej sytuacji dziecka, a posłuszeństwo mnisze jest wspaniałą szkołą dziecięctwa duchowego. Poddajemy się przełożonemu, w którym widzimy Pana. Święty Benedykt mówi, że mnisi wierzą (jest to dziedzina wiary), że opat zajmuje miejsce Chrystusa (2, 2). Zatem to Panu jest się posłusznym, a to posłuszeństwo, które winno się wyrażać we wszystkich uczynkach wykonywanych w ciągu dnia, obejmuje także słynne „posłuszeństwo sądu”, które nie jest akceptowane przez wszystkich; nie trzeba widzieć go jako małego dodatku; jest to naprawdę część posłuszeństwa. Pewien Ojciec Pustyni mówi na ten temat, że jest to „brak sądu dzięki nadobfitości sądu”, co znaczy, że posłuszeństwo sądu sprawia, że mnich wyrzeka się swego własnego sądu, aby przyjąć sąd kogoś drugiego, przełożonego – nawet jeśli jego polecenie nie wydaje się jasne albo właściwe w danych okolicznościach. W przypadku trudności, nawet obiektywnych, mnich powinien całkowicie zrezygnować ze swego własnego sądu i przyjąć sąd przełożonego. Zawsze będzie miał wiele dobrych powodów, żeby tak się zachować, mówiąc sobie: „Ojciec opat (albo ktoś inny, ponieważ św. Benedykt

uważa, że mnisi powinni być posłuszni sobie wzajemnie) ma znajomość sprawy, której ja nie mam, nie może wszystkiego mi tłumaczyć itd, a w takim razie przyjmuję w pełni i ochotnie jego sąd, który czynię naprawdę moim własnym”. Dom Delatte pisze na ten temat w swoim Komentarzu do Reguły¹: „Niewątpliwie opat nie jest nieomylny; a jednak ma misję, korzysta z łaski stanu, jest pouczony. I cóż znaczy, jeśli się pomyli? O ile tylko władza nie wykroczy poza swe granice i nie poleci zła, my nie możemy się pomylić, zawsze jesteśmy nieomylni, gdy jesteśmy posłuszni”. Święty Benedykt zostawił nawet w Regule rozdział 68, który przewiduje przypadki skrajne, gdy opat zarządziłby rzeczy bardzo trudne lub wręcz niemożliwe do wykonania. Co wtedy robić? Pokornie i z całym zaufaniem mnich może wtedy powiedzieć: „«Tego chcesz, mój Panie i mój Boże? Ja również tego chcę. Teraz wszystko jest dla mnie proste, wszystko jest łatwe. To w Tobie złożyłem moją nadzieję – a Ty obiecałeś łaskę wszystkim tym, którzy powierzają się Tobie». O to właśnie ośmiela się nas prosić Nasz Święty Ojciec Benedykt! Nie oczekuje postawy małego dziecka, które słucha z powodu strachu przed różgą, ani usposobienia tego, kto się poddaje, ponieważ nie ma sposobu uczynić inaczej – chodzi mu o spokojne podporządkowanie intelektualne, podległość pochodzącą z czułości, głębokiego aktu wiary, nadziei i miłości”². Taka nauka nie jest wszędzie

¹ P. Delatte, *Commentaire sur la Règle de Saint Benoît*, Paryż 1913, s. 107.

² Tamże, s. 542.

przyjmowana (myślę na przykład o dominikanach) – a jednak wydaje mi się to bardzo piętne i bardzo jasne.

P.M.: *Dlaczego dominikanie mają trudność z przyjęciem tej zasady?*

A.F.: Wydaje mi się, że dlatego, iż mają tendencję do bycia bardziej indywidualistami i nie podzielają naszej wizji życia zakonnego lub przynajmniej praktyki życia zakonnego.

P.M.: *Może są bardziej indywidualistami, ponieważ często nie mają już życia chórowego, wspólnie odmawianych modlitw chórowych...*

A.F.: Nawet jeśli mają życie konwentualne, każdy jest zajęty swymi studiami i swymi zajęciami kaznodziejskimi; życie konwentualne jest u nich mniej ściśle niż w klasztorze benedyktyńskim.

P.M.: *A przecież są zakonem z epoki *via antiqua*. To nie jezuita.*

A.F.: Nie, w żadnym razie!

Cóż Panu więcej powiedzieć o posłuszeństwie... Jest ono wielkim źródłem bezpieczeństwa, źródłem prawdziwej radości i pokoju, prowadzi do porzucenia swego „ja”. Ufa się i robi jak najlepiej to, co zostało polecone, nawet jeśli powiedziano by nam, że można to zrobić inaczej itd. – ale to mało ważne. Może to być dobra szkoła wyrzeczenia się swej własnej woli, a to

jest bardzo dobre, ponieważ pozbawia nas tego, co mogłoby nas zablokować.

P.M.: *Święty Benedykt mówi o pokorze, posługując się symbolem drabiny Jakubowej: wspinamy się lub schodzimy po stopniach pokory. Często rozumie się to tak, że ten obraz dwunastu stopni to system poziomów doskonałości. Czy to poprawne?*

A.F.: Myślę, że św. Benedykt użył tego obrazu jako czegoś wygodnego i praktycznego. Nie należy myśleć o stopniach pokory tak, jakby najpierw osiągało się pierwszy stopień, dopiero potem drugi itd. Trzeba praktykować wszystkie.

P.M.: *A więc nie jest to plan kolejnych osiągnięć?*

A.F.: Nie, to nie jest taki program. Zawsze mamy okazję, żeby praktykować ten czy inny stopień pokory – aż do dwunastego, który pozornie jest czymś bardzo zewnętrznym, a jednak jest bardzo ważny. Jeśli go zlekceważymy, wpadamy w sposób niemal nieunikniony w pewien naturalizm i sekularyzm, które są nieprzyjaciółmi duszy. Święty Benedykt poleca swoim synom, aby „zerwać ze sposobem postępowania tego świata” (4, 20). Nie wolno – pod pretekstem rzekomej dobrej prostoty, będącej w rzeczywistości złą prostotą – wyzywać się gestów i zachowań, które objawiają pokorę i pomagają w jej praktykowaniu. Mają one swoje znaczenie, człowiek jest jednością: ciałem i duszą; jeśli o tym zapomniemy, ryzykujemy popadnięcie w angelizm.

Podobnie jak pierwszy stopień zaprasza nas do bycia pokornymi również w naszej postawie, stopień dwunasty, mówiąc właśnie o postawach zewnętrznych, pomaga nam w ich uwewnętrznianiu. I myślę, że w okresie kryzysu posoborowego wiele narzeczono w tym względzie. W momencie, gdy zatracono znaczenie duchowe pewnych znaków zewnętrznych i pewnych zwyczajów, uznawano je za pozbawione wartości, przestarzałe i łatwo je porzucano...

P.M.: *Mój przyjaciel z redakcji „Christianitas” mówi w tym kontekście, że pojawił się faryzeizm nowego typu, „faryzeizm duchowy”. W starożytności faryzeizm wymagał manifestowania na zewnątrz swej religijności, obnoszenia się ze swą rzekomą doskonałością. A dzisiaj mamy faryzeuszy, którzy uznają, że doskonałym można się stać dopiero po odrzuceniu przejawów zewnętrznych, tak jakby z natury bliżej doskonałości był człowiek, który gardzi zewnętrznymi objawami wiary.*

A.F.: Tak, to prawda. Często ludzie, którzy lekceważą rzeczy z pozoru godne lekceważenia, będą mówili, że ci, którzy się ich trzymają, są faryzeuszami. Prawdą jest to, że może tu istnieć zagrożenie uznawania się za lepszych niż inni – co nie jest prawdą! Należy przede wszystkim zawsze powstrzymać się przed sądzeniem innych, ponieważ nie znamy ich serc. Jedyne Bóg je zna i to On sądzi. Jednak to nie powód, by się wyzbywać tych prak-

tyk. Należy je zachowywać, przestrzegać ich – lecz w duchu pokory i wierności, zwyczajnie, z pamięcią o tym, że znamy źródło tych praktyk, znamy owoce, które one przynosiły; a jeśli przynosiły je przez wieki, nie ma powodu, żeby nie przynosiły ich nadal. Gdyż rzeczy nie zmieniły się aż tak, nie zmieniła się natura ludzka, nie zmienił się Bóg.

P.M.: *Bonum mihi quia humiliasti me, „Dobre to dla mnie, żeś mnie upokorzył” (Ps 119(118), 71). Jest dość okazji do ćwiczenia się w pokorze w życiu normalnym – nie trzeba do tego tworzyć specjalnych sytuacji.*

A.F.: W historii monastycyzmu bywały czasy, kiedy ćwiczono pokorę, tworząc fikcyjne sytuacje, podstępne próby. To nie jest dobry pomysł! To nie jest sprawiedliwe, nie dzieje się to w prawdzie.

P.M.: *Stawianie kogoś w trudnej sytuacji...*

A.F.: Albo formułowanie fałszywych oskarżeń niby dla wypróbowania pokory... Czym innym są próby posłuszeństwa: jeden z Ojców Pustyni rozkazał swemu uczniowi podlewać codziennie zeschnięty kij... Albo św. Maur chodzący po wodzie...³ Na pewno Pan Jezus przywiązuje duże znaczenie do posłuszeństwa, którego doskonały wzór dał sam: *factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*, „stał się posłuszny aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 8). Czytam

³ Św. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, ks. 2, „Jak Maur chodził po wodzie”.

teraz powtórnie *Dzienniczek* siostry Faustyny, w którym są wspaniałe słowa na temat posłuszeństwa. Widzimy tam, że Pan woli, aby zakonnica słuchała bardziej spowiednika niż Jego samego. Są i inne podobne świadectwa. W ubiegłym wieku była w Poitiers pewna zakonnica ze Zgromadzenia Najświętszego Serca Jezusa (*Sacré Coeur*), siostra Józefa Menéndez. Słyszał Pan o niej?

P.M.: *Tak, słyszałem, dawno temu trafiła mi do rąk jej niewielka książeczka.*

A.F.: *Wezwanie do miłości.* To zresztą bardzo przypomina siostrę Faustynę. Pan Jezus bardzo często chwali jej posłuszeństwo. A pewnego razu, na początku Wielkiego Postu, mówi do niej: „Idź prosić przełożoną, żeby pozwoliła ci na tę czy inną pokutę”. Ale matka przełożona powiedziała jej: „Nie, nie masz dość mocnego zdrowia, nie możesz robić takich rzeczy”. No i ona przyjęła to, posłusznie się podporządkowała. Potem spotyka Pana, który jej mówi: „Byłem przy waszej rozmowie i winszuję ci posłuszeństwa; twoje posłuszeństwo jest czymś o wiele piękniejszym od praktykowania tych umartwień”.

P.M.: *Coś podobnego przydarzyło się św. Teresie z Avila, która została zobowiązana przez swego spowiednika do kropienia wodą święconą pokazującego się jej Pana Jezusa.*

A.F.: Także w Lourdes mała Bernadetta kropiła wodą święconą „Piękną Panią”, co wywołało uśmiech Matki Bożej...!

P.M.: *Jednak w życiu młodego nowicjusza jest prawdopodobnie więcej szczególnych okazji praktykowania pokory niż w życiu mnicha mającego śluby już dawno za sobą?*

A.F.: Tak, oczywiście, ponieważ gdy się przychodzi ze świata, wielu rzeczy trzeba się wyzbyć, rozumie Pan... I trzeba to zaakceptować. Przypominam sobie pewnego rekolekcjonistę, karmelitę, który wstąpił do zakonu w wieku 50 lat, będąc już księdzem. W tamtej epoce obowiązywały tam surowe zasady, łatwo nakazywano upokorzenia, trzeba było całować podłogę itd. Opowiadał mi: „Za każdym razem, gdy to robiłem, mówiłem: Do zobaczenia wkrótce, mój Jezu!”. Wiedział, że to droga wiodąca do Nieba!

P.M.: *A gdy się jest, tak jak Ojciec był kiedyś, mistrzem nowicjuszy?*

A.F.: Mistrzowie nowicjuszy też mają możliwość doświadczania upokorzeń. Ta możliwość dotyczy wszystkich etapów życia i to dobrze, bo zawsze tego potrzebujemy. Święta Teresa od Dzieciątka Jezus, która była kimś w rodzaju mistrzyni nowicjuszek, mówiła, że czasami nowicjuszki dostarczały jej „surówki mocno doprawionej octem”! Trudno było jej zaakceptować te rzeczy. Niedawno przeczytałem u matki Teresy, że pewnego razu przyszła do niej jedna z zakonnicek i mówiła jej mnóstwo przykrych, złych rzeczy. Matka Teresa zapisała: „nic nie odpowiadałam, modliłam się za nią”. A gdy tamta zakonnica wpadła w gniew, starała się

znaleźć okazję, żeby wyciągnąć do niej rękę. W końcu zagniewana siostra podporządkowała się. I matka Teresa oznajmiła: „Gdybym powiedziała jej surowe słowa, mogłabym ją zupełnie złamać”. Pan dał dobrą lekcję pokory matce Teresie, a także jej siostrze.

P.M.: *Mówiono, i to na długo przed Soborem Watykańskim II, że Kościół powinien przejść przez doświadczenia, przez upokorzenia – niezbędne do ponownego odkrycia pokory ewangelicznej, utraconej w blaskach i mocy cywilizacji chrześcijańskiej, konstantyńskiej, średniowiecznej, kontrreformacyjnej... Czy myśli Ojciec, że było to naprawdę konieczne lub wręcz zbawienne dla Kościoła: utracić albo pozwolić sobie zabrać tyle sił w kryzysie XX wieku, w kryzysie neposoborowym?*

A.F.: Myślę, że ludzie, którzy przyzywali te doświadczenia, życzyli ich sobie, to byli ludzie nieodnajdujący się w Kościele takim, jaki był. Chcieli poruszyć Kościołem. Pan pozwolił na to wszystko, co się stało w czasie Soboru i po Soborze. Nie wyszliśmy z tego jeszcze zupełnie. Jednak myślę, że rzeczywiście było to doświadczenie oczyszczenia. Nie taki był, jak się wydaje, plan Jana XXIII, ale Pan na to pozwolił, i oczywiście było wiele cierpień, wiele szkód, również wiele strat – ale także wiele łask...

P.M.: *Na pewno śledził Ojciec z uwagą przebieg Vaticanum II. Jakie były nadzieje – lub obawy – na progu Soboru i w trakcie jego sesji?*

A.F.: Nie mam tu wielu wspomnień, jedynie to, że byliśmy wstrząśnięci, widząc, że zaraz na początku Soboru odrzucono wszystko, co przygotował Jan XXIII. Składy komisji zmieniły się, schematy zostały przekształcone do tego stopnia, że mówiło się: ależ trzeba zaczynać od zera, cała praca do tej pory wykonana na nic się nie przydała. Wtedy zobaczyliśmy wyraźnie to, co już wcześniej wiedzieliśmy: że jest nurt na rzecz zmian, którego wpływów niektórzy się obawiali. Pouczające jest to, co powiedział Papież Benedykt XVI – który był młodym księdzem w czasach Soboru – wspominając tamte dni w przemówieniu do duchowieństwa rzymskiego 14 lutego 2013 r., na kilka dni przed opuszczeniem Watykanu: „Tak więc pojechaliśmy na Sobór nie tylko z radością, ale także z entuzjazmem. Były ogromne oczekiwania. Mieliliśmy nadzieję, że wszystko się odnowi, że nadejdzie naprawdę nowa Pięćdziesiątnica, nowa epoka Kościoła, gdyż był on jeszcze dość silny, dobra była praktyka niedzielnej Mszy św., powołania do kapłaństwa i życia zakonnego już nieco spadły, ale było ich jeszcze dostatecznie dużo. Niemniej jednak czuło się, że Kościół się nie rozwijał, zmniejszał się, że wydawał się raczej czymś z przeszłości, a nie niosącym przyszłość. W tamtym czasie mieliśmy nadzieję, że ta relacja się odnowi, zmieni; że Kościół na nowo stanie się siłą przyszłości i dnia dzisiejszego. Wiedzieliśmy, że relacja między Kościołem a czasami nowożytnymi od samego początku była trochę przeciwstawną (...). Pamiętam, że za wzorzec negatywny uważany był Synod Rzymski.

Mówiono, nie wiem, czy to prawda, że odczytano przygotowane teksty w bazylice św. Jana, a członkowie Synodu za twierdzili je przez akklamację i tak odbył się ów Synod. Biskupi powiedzieli: nie, nie będziemy tak robić. Jesteśmy biskupami, to my sami jesteśmy podmiotem Soboru. Nie chcemy jedynie aprobować tego, co zostało przygotowane, ale my chcemy być podmiotem, to my chcemy nieść Sobór. Podobnie kard. Frings, znany ze swej absolutnej, niemal skrupulatnej wierności Ojcu Świętemu, w tym przypadku powiedział: tutaj nasza rola jest inna. Papież nas wezwał, abyśmy byli ojcami, abyśmy byli Soborem Powszechnym, podmiotem, który odnowi Kościół. A więc chcemy podjąć naszą rolę.

Pierwsze wydarzenie, w którym ujawniła się ta postawa, nastąpiło już pierwszego dnia. Przewidywano już wtedy, pierwszego dnia, wybory Komisji i przygotowane w sposób możliwie bezstronny listy, nominacje. Listy te miano przegłosować. Natychmiast jednak ojcowie powiedzieli: nie, nie chcemy przegłosowywać przygotowanych już list. To my jesteśmy podmiotem Soboru. Trzeba więc było odłożyć wybory, gdyż sami ojcowie chcieli się lepiej wzajemnie poznać, sami chcieli przygotować listy. Tak się stało”⁴.

Kiedy zobaczyliśmy same dokumenty Soboru, byliśmy zachwyceni. Byliśmy szczę-

śliwi. Pierwszym dokumentem była Konstytucja o liturgii świętej. Benedykt XVI mówił, że to była naprawdę łaska, iż Sobór zaczął od tego, ponieważ liturgia jest rzeczywiście sercem życia Kościoła i to jej przede wszystkim potrzebują chrześcijanie. Jednak równocześnie trzeba widzieć sposób, w jaki reforma była wprowadzana. Kardynał Ratzinger od samego początku sygnalizował w tym względzie bardzo poważne zastrzeżenia. Słowo „zastrzeżenia” jest tu eufemizmem... Na pewno wcale nie był szczęśliwy!

Tak, nie mam jakichś szczególnych wspomnień dotyczących Soboru. Pamiętam, że ojciec opat Roy był w Rzymie na początku którejś sesji. Widział, co się tam działo. Był to czas, kiedy duchowni zaczęli rezygnować z noszenia sutanny. Właśnie wtedy brat Klemens, który towarzyszył ojcu opatowi w Rzymie – jeden z naszych wspaniałych braci, posiadający bardzo roztropny sąd i będący dobrym obserwatorem – powiedział: „Widzieliśmy wielu duchownych w garniturach i wszyscy oni mówili po francusku!”. To dowodzi, że Francuzi już wtedy byli w awangardzie!

POSŁUSZEŃSTWO

P.M.: *W czasach Papieża Pawła VI, po Soborze, mówiło się często o kryzysie posłuszeństwa. Posłuszeństwo to druga z cnót wymaganych przez Regułę. Proszę zatem,*

⁴ Fragment wystąpienia Ojca Świętego Benedykta XVI podczas spotkania z rzymskim duchowieństwem, 14 lutego 2013 r., w tłumaczeniu umieszczonym na portalu: *wiara.pl*.

żeby Ojciec wyjaśnił: kto powinien być posłuszny, komu i w czym?

A.F.: Na pewno mówiło się o kryzysie posłuszeństwa, który był również kryzysem władzy, autorytetu. Władza była często zbyt bojaźliwa wobec postawy ludzi, którzy powinni byli być posłuszni, a wśród których widać było ducha kontestacji. Pamiętam, że Jan Paweł II na początku pontyfikatu – dla nabycia orientacji w sprawach Francji – odbył rozmowy z pewnym kapłanem, wykładowcą uniwersyteckim, a także z jednym przełożonym seminarium i pewnym proboszczem. Ostatni z tych rozmówców powiedział mi potem: „Ja już nie będę krytykował Papieża. Widziałem Chrystusa w agonii. A jeśli on nie uderzył pięścią w stół, żeby przywrócić porządek, to dlatego, że wiedział, że stół jest spróchniały i że może się zwyczajnie rozpaść w proch”. To było okropne.

Posłuszeństwo to druga cnota z reguły benedyktyńskiej; cnota, która jest przeznaczona dla wszystkich w Kościele. Kto powinien być posłuszny? No cóż – wszyscy! Wszyscy wierni. Najpierw Papież jest posłuszny Chrystusowi, biskupi są posłuszni Papieżowi, proboszczowie są posłuszni biskupom, a wierni są posłuszni swemu proboszczowi. Gdy następuje zerwanie w tej hierarchii, wszystko staje się bardzo trudne, jeśli nie niemożliwe. I bardzo często, kiedy jakiś proboszcz widzi, że jego biskup nie

słucha się Papieża, pyta: „Dlaczego ja mam się go słuchać?”. Co do zasady, jesteśmy posłuszni władzy, która jest bezpośrednio wyższa. Jeśli ta władza zawodzi, słuchamy się władzy wyższej od niej. „Bardziej trzeba słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5, 29) – i bardziej trzeba się słuchać Papieża niż biskupa, który nie słucha Papieża. Ponieważ Papież ma władzę prawdziwie biskupią nad całym Kościołem. Każdy chrześcijanin może się odwołać do Papieża. Każdy chrześcijanin powinien zatem być posłuszny, a jest się posłusznym w granicach posłuszeństwa, to znaczy kiedy w grę wchodzi rzeczywiste polecenie dotyczące, rzecz jasna, dobra.

Pamiętam, że gdy przyjęliśmy Mszę Pawła VI, w roku 1974, ojciec opat polecił umieścić nad wejściem do kościoła tablicę objaśniającą, że ponieważ mnisi są synami posłuszeństwa, poddają się zarządzeniu konferencji episkopatu... A zaraz potem powiedział: „To nie jest kwestia posłuszeństwa. To raczej z mojej strony kwestia roztropności”. Nie chciał ryzykować zniszczenia swej wspólnoty. Rzeczywiście, to nie była, ściśle mówiąc, kwestia posłuszeństwa, ponieważ w motu proprio z 7 lipca 2007 r. Papież Benedykt XVI oświadczył: „Jest przeto dozwolone odprawiać Ofiarę Mszy zgodnie z edycją typiczną Mszału Rzymskiego ogłoszoną przez bł. Jana XXIII w 1962 i nigdy nie odwołaną”⁵. Przy promulgowaniu *Novus Ordo Missae*

⁵ Ojciec Święty Benedykt XVI, List apostolski motu proprio *Summorum Pontificum*, art. 1, cytowane za portalem: *Sanctus.pl*.

w 1969 r. Paweł VI mówił, że „proponuje” go Kościołowi, nie chcąc go narzucać w sposób autorytarny. Wydaje mi się, że to dopiero przy okazji problemów z abp. Lefebvre’em, w roku 1976, powiedział o obowiązku.

P.M.: *W przemówieniu na konsystorzu 24 maja 1976 r.?*

A.F.: Tak, być może... Rok 1976 to był moment zerwania między abp. Lefebvre’em i naszym ojcem opatem. Było to wtedy, gdy abp Lefebvre nie chciał być posłuszny Papieżowi, który polecił mu, by zaprzestał wyświęcania kapłanów. On jednak to zrobił, niestety.

Trzeba więc być posłusznym w granicach posłuszeństwa, w tym, co naprawdę zostało polecone. Jeśli władza wyższa formułuje tylko jakieś życzenie, do władzy bezpośredniej należy osąd, czy dla niej i dla wspólnoty, którą kieruje, jest to odpowiednie, czy nieodpowiednie. Ojciec opat Roy miał łaskę widzieć to bardzo, bardzo poprawnie. Było to dla niego nad wyraz niewygodne, ale wszystko, co się działo potem, pokazuje, że się nie pomylił. Ojciec opat mówił nam: „W tym kryzysie nie należy nigdy ani mówić, ani robić niczego, co nie byłoby teologicznie pewne i w pełni zgodne z prawem kanonicznym”. Te dwie zasady nieustannie przyświecały jego decyzjom. Pośrodku burzy, która wtedy wstrząsała łodzią Kościoła, miał on mocne przekonanie, że pozostaje w zgodzie z myślą Papieża i że wspiera Papieża. Był wierny tej linii postę-

powania z godną podziwu odwagą, mimo wielu trudności i krytyk, które na pewno wpłynęły na pogorszenie jego stanu zdrowia i przedwczesną śmierć w wieku 56 lat.

P.M.: *Przypominam sobie, że kard. Ratzinger wyjaśniał w Fontgombault w roku 2001: „Sprawowanie władzy w Kościele związane jest z ograniczeniami. Władza kościelna nie jest ani autorytarna, ani pozytywistyczna. Może powiedzieć tym, którzy jej podlegają: «non potestis», nie możecie – o ile sama potrafi stwierdzić: «non possumus», nie możemy. «My nie możemy» nakazać czegoś, co nie ma podstaw w Objawieniu... albo odrzucić tego, co znajduje w nim swą prawnomocność”. Czy prawdziwe posłuszeństwo zakłada istnienie granic także po stronie władzy kościelnej?*

A.F.: Tak, to prawda. Władza kościelna nie może wymagać posłuszeństwa w dowolnej sprawie. Jednak może i powinna to czynić w porządku doktryny, jej nauczania, dyscypliny i rządzenia.

P.M.: *A w przypadku kryzysu posoborowego o co chodzi przede wszystkim: o kryzys posłuszeństwa wierze czy o kryzys posłuszeństwa władzy we wspólnocie Kościoła?*

A.F.: Sądzę, że jednocześnie o jeden i drugi.

P.M.: *Co jest tu przyczyną, a co skutkiem?*

A.F.: Myślę, że wielkim złem – jeśli szukać korzenia – jest pycha ludzka, grzech

pierworodny ze wszystkimi jego konsekwencjami, który sprawia, że człowiek jest mało skłonny do podporządkowania się, a zwłaszcza do podporządkowania swego sądu, swej własnej myśli – i jest to bardzo widoczne nawet w świecie kościelnym. Natomiast diabeł jest bardzo zdolny w wykorzystywaniu tej złej skłonności.

P.M.: *Nawet w środowisku kościelnym. A może zwłaszcza w nim?*

A.F.: Niech Pan posłucha, co napisała księżniczka Bruyère z opactwa św. Cecylii w Solesmes do pewnego mnicha-kapłana: „Często zauważałam, że kapłani – z wyjątkiem ludzi wielkiej cnoty – są skupieni na sobie, przywiązani do swych własnych idei i lubią przewodzić w sprawach, w które są zaangażowani. Mają skłonność do dogmatyzowania w posłuszeństwie, do formowania swego sumienia przez teologię, do stawiania oporu z wykorzystaniem prawa kanonicznego itd.”.

P.M.: *To przejaw najgorszego klerykalizmu, jak sądzę...*

A.F.: Właśnie tak. W kryzysie posoborowym był – i wciąż jest – zarówno ten „zmysł” krytyczny, który jest dobry, jak i ten „duch” krytyczny, który jest zły, wszystko obnaża, wszystko analizuje i który unicestwia ową dyspozycję ufności, usposobienie synowskie względem Kościoła, tak niezbędne do zaakceptowania, przyjęcia tego, co on nam daje.

P.M.: *Myszę, że jest to kwestia dwóch stanów ducha. Pierwszy jest to stan bycia wewnątrz rodziny. Wtedy, gdy są trudności...*

A.F.: ...to rozwiązuje się je poprzez wzajemne ustępstwa.

P.M.: *Właśnie. I drugi stan ducha: gdy rodzina jest rozbita, tak jak po rozwodzie. I wtedy łatwo o utrwalenie ducha krytyki.*

A.F.: Ponieważ jest się głęboko zranionym. Jest to rodzaj reakcji obronnej, ale niekoniernie jest to dobre.

Porozmawiamy później o samym kryzysie?

P.M.: *Tak sądzę. Ten temat będzie powracał co jakiś czas w naszej rozmowie. Teraz chciałbym zapytać o jednego z ówczesnych nieposłusznych – ponieważ był to jeden ze starych przyjaciół Fontgombault...*

A.F.: Tak, abp Lefebvre... Ten, którego tak bardzo kochaliśmy! I modlimy się za niego. Był wielkim przyjacielem Solesmes, także wielkim przyjacielem Fontgombault, wspomniał misjonarzem, dokonującym w Afryce wielkich dzieł.

Gdy zobaczył, co się dzieje zaraz po zakończeniu Soboru, bardzo się zaniepokoił. To wtedy założył seminarium w Ecône, całkowicie legalnie, za zgodą biskupa Sion, bez żadnych trudności. Pojawiły się powołania, zwłaszcza z Francji – co bardzo zirytowało francuski episkopat, który wystąpił przeciw abp. Lefebvre’owi i który ponosi

na pewno wielką odpowiedzialność we wszystkich tych sprawach.

P.M.: *Ci biskupi to byli przede wszystkim dawni koledzy abp. Lefebvre’a z seminarium francuskiego w Rzymie?*

A.F.: Tak. Arcybiskup Lefebvre po powrocie z Afryki został mianowany ordynariuszem – arcybiskupem Tulle we Francji. Miał diecezję. Nie pozostał tam długo, ponieważ został wybrany przełożonym generalnym Zgromadzenia Ducha Świętego. Nie wiem, ile czasu tam przebywał, ale dużo wycierpiał, dlatego że widział właśnie tego ducha kontestacji, który przeszkadzał mu w rządzeniu wedle swego zamysłu. Tak więc zaczęło się Ecône, szło to dobrze, ale Rzym się zaniepokoił. W tamtym czasie sekretarzem stanu był Francuz, który prawdopodobnie za bardzo słuchał skarg biskupów francuskich i przekazywał je, co było źródłem działań skierowanych przeciw arcybiskupowi. Odbyla się wizytacja apostolska, której wnioski były przychylnie i pochwalne. Mimo to atmosfera zagęszczała się coraz bardziej, Paweł VI słuchał wszystkich tych skarg i w roku 1976 polecił, a nawet rozkazał abp. Lefebvre’owi, żeby nie wyświęcał kapłanów. Odtąd sprawy stawały się coraz trudniejsze, aż do śmierci Papieża. Niedługo po wyborze Jana Pawła II abp Lefebvre miał możliwość spotkania się z nim.

P.M.: *I to po tym spotkaniu powiedział dziennikarzom: „Z tym Papieżem wszystko jest możliwe”.*

A.F.: Tak, właśnie tak! Papież przyjął go bez wiedzy sekretarza stanu, co zostało bardzo źle przyjęte, chociaż Papież jest wolny w swym postępowaniu. Jednak abp Lefebvre nadal występował przeciw temu, jak wprowadzano w życie postanowienia Soboru, zwłaszcza w tym, co dotyczyło liturgii, ponieważ było i jest jasne, że przy opracowywaniu tej reformy miały miejsce nadużycia. Nie mógł tego nie widzieć i nie ogłaszać. W roku 1983 porozumienie między Stolicą Apostolską i Bractwem św. Piusa X było bliskie podpisania, ale abp Lefebvre odmówił tego w ostatnim momencie. Pozostał zatem na swoich pozycjach. Miał wystąpienia bardzo twarde, bardzo szorstkie, wygłaszał homilie o treści niewątpliwie przesadnej. I tak doszliśmy do roku 1988, do święceń w Ecône, które – jak uważam – były wielkim nieszczęściem. Arcybiskup radził się wszystkich, którzy byli związani z Bractwem, zarówno mężczyzn, jak i kobiet; o ile mężczyźni powiedzieli mu „nie”, o tyle kobiety okazały się zwolenniczkami dokonania święceń... i w końcu arcybiskup wyświęcił czterech biskupów i w sposób nieunikniony spadły na niego sankcje kanoniczne, tak jak było to do przewidzenia.

P.M.: *Można powiedzieć, że to był kres drogi abp. Lefebvre’a. Ale początki Bractwa św. Piusa X były bardzo obiecujące...*

A.F.: Tak, było wiele nadziei! I dlatego diabeł zrobił wszystko, co mógł – w granicach dopuszczenia Bożego – żeby unicestwić to dzieło; mógł przewidywać, jakie

owoce mogłoby ono przynieść dla dobra Kościoła.

P.M.: *W biografii autorstwa bp. Tissiera de Mallerais'go czytałem na przykład, że projekty dotyczące formacji kapłańskiej, także projekty statutu Bractwa, były omawiane między innymi z opatem Roy i z innymi w Fontgombault.*

A.F.: Tak, około roku 1970 wraz z innymi kapłanami, bardzo wiernymi i pełnymi mądrości, ojciec opat i abp Lefebvre zajmowali się opracowaniem *ratio studiorum* z myślą o formowaniu przyszłych seminarzystów, którzy przybywali coraz liczniej do Ecône, podczas gdy we Francji niektóre seminaria były zamykane z powodu braku kandydatów.

P.M.: *Drogi abp. Lefebvre'a i Fontgombault kierowanego przez opata Roy rozeszły się w 1976 r.?*

A.F.: Arcybiskup przyjechał wtedy ostatni raz, w 1976 r. Było to już po tym, jak Paweł VI powiedział mu, żeby nie wyświęcał kapłanów. Ojciec opat zaklinał go, żeby posłuchał Papieża. A arcybiskup powiedział: „Prawdopodobnie widzimy się ostatni raz”. Rzeczywiście, już się nie zobaczyli ponownie. Ojciec opat zmarł w następnym roku, w Rzymie.

P.M.: *W książce La droite du Père⁶ (Po prawicy Ojca) opublikowany został list Dom*

Roy z 1976 r. skierowany do abp. Lefebvre'a, zawierający radę, żeby arcybiskup oddał swe dzieło w ręce Pawła VI, z tą myślą, że nawet jeśli to dzieło zniknie, wszystko będzie nadal w rękach Bożych.

A.F.: Nie da się napisać dziejów na nowo, ale sądzę, że gdyby arcybiskup posłuchał Papieża, rzeczy wyglądałyby obecnie inaczej. Nie mielibyśmy tej wojny, która przedłużyła się jeszcze w naszych czasach i której końca nie widać. Myślę, że akt posłuszeństwa, podległości doskonałej, zmieniłby bieg rzeczy.

P.M.: *Jednak dzisiaj kontynuatorzy dzieła arcybiskupa są przekonani, że to oni...*

A.F.: Że to oni są w prawdzie... Tak, i do tego stopnia, że oczekują „nawrócenia” Stolicy Świętej!... Myślę, że to dlatego, iż odczytują Sobór w sposób, który nie jest poprawny. Oburzają się na niektóre rzeczy, których nie potrafią pojąć, jak należy: wolność religijną, ekumenizm... Kiedy czyta się dekret o ekumenizmie, jest tam wiele rzeczy wspaniałych. Jednak i w tej kwestii, i w liturgii są zagadnienia, które sprawiają trudności. Chociaż w dokumentach nie ma sprzeczności z prawdziwą tradycją Kościoła.

P.M.: *Na pewno są trudności w tej czy innej kwestii, na przykład w Deklaracji o wolności religijnej, ale sądzę, że teologowie katoliccy składają się raczej do znajdo-*

⁶ *La droite du Père. Enquête sur la tradition catholique aujourd'hui*, ed. Guy Trédaniel, 1995.

wania ciągłości, a nie do przyjmowania na wiarę wszystkiego, co przypisują Soborowi progesiści.

A.F.: Tak! Na przykład wolność religijna... To pewne, że nie powinno się przyznawać prawa błędowi, ale jest również pewne, że należy uszanować wolność każdego człowieka w podążaniu za sumieniem. Ktoś, kto nie miałby możliwości poznania ani Chrystusa, ani Kościoła, mógłby być zbawiony, pod warunkiem bycia wiernym temu, co sumienie ukazuje mu jako prawdę i dobro.

P.M.: *Myszę, że historia abp. Lefebvre’a mogłaby wyglądać inaczej, gdyby jego teolog, ks. Berto...*

A.F.: Ależ tak, ks. Berto! Gdybyż on żył! Tak, gdyby on żył, myślę, że zdołałby przeszkodzić w podjęciu niektórych decyzji. Umarł z tego wszystkiego, biedny... Tak wiele płakał...! Trzeba jednak powiedzieć, że abp Lefebvre miał bardzo wiernych przyjaciół, na pewno. Ojciec opat Roy, Louis Salleron, admirał Auphan. Spodziewam się, że te nazwiska nie są Panu obce.

P.M.: *Nie...*

A.F.: I ojciec opat Roy aż do śmierci robił wszystko, co mógł, żeby ubłagać abp. Lefebvre’a, aby nie szedł dalej. Z tego czasu mamy list, o którym już Pan wspominał. Czytamy tam: „Kościół, który utożsamia się z naszym Panem Jezusem Chrystusem, podobnie jak Bóg, nie potrzebuje nikogo.

Wobec Boga jesteśmy jedynie nieużytecznymi sługami. Jeśli pracujemy dla Jego chwały, to tylko dlatego, że On czyni nam zaszczyt, używając nas do tego. Tak samo gdy wydaje się nam, że bronimy Kościoła, to w rzeczywistości Kościół nosi nas jak swoje małe dzieci. Wszystko, co możemy mu dać, przychodzi do nas przez niego. Służymy mu na miarę tego, jak do niego przynależymy i jak wykorzystujemy to, co od niego otrzymujemy”.

P.M.: *Tak, to te słowa.*

A.F.: To właściwe stanowisko.

P.M.: *Dom Roy wspomina w tym liście rzymskich przyjaciół abp. Lefebvre’a (czyli te środowiska, które były mu przychylnie), którzy znaleźli się w trudnej sytuacji, gdy arcybiskup zdystansował się wobec Papieża.*

A.F.: Tak, myślę, że w Rzymie, w Kurii, byli ludzie, którzy byli mu przychylni.

P.M.: *Kardynał Oddi...*

A.F.: Kardynał Oddi, kard. Palazzini, kard. Stickler. To byli wielcy słudzy Kościoła, ale wówczas nic nie mogli zrobić.

Pamiętam, że w roku 1986 lub 1987 byłem w opactwie Haute Rive w Szwajcarii, razem z ojcem opatem z Randol. Było to naza-jutrz po pewnej „mocnej” homilii, w której abp Lefebvre wspominał o możliwości wyświęcenia biskupów. Wtedy razem z ojcem opatem z Haute Rive powiedzieliśmy sobie:

„Skoro jesteśmy niedaleko Ecône, jedźmy spotkać się z arcybiskupem”. Przyjął nas bardzo uprzejmie. Kiedy rozmawiałem z nim o sakrach biskupich i powiedziałem, że to niemożliwe, aby to zrobić, odpowiedział mi: „Ależ to groźba, groźba pod adresem Stolicy Świętej. Czego chcecie? Przecież nie mamy już katolickiego papieża”.

P.M.: *Tak powiedział?*

A.F.: Słyszałem to na własne uszy! Odrzekłem: „Ekszelencjo, nie można mówić takich rzeczy!”. A trzeba powiedzieć, że tu nie chodziło o słowa wypowiedziane pod wpływem emocji. Arcybiskup mówił z wielkim spokojem. Mam jednak mocne przekonanie, że jego odpowiedzialność nie była pełna, ponieważ ujawniał już cechy starcze i mocno obstawał przy swoich ideach, które stały się dla niego czymś w rodzaju *idée fixe*. Poza tym na pewno miał wokół siebie ludzi nieprzejednanych, którzy zachęcali go do marszu w tę stronę. Może to ta sama frakcja w Bractwie św. Piusa X, która także dzisiaj przeciwstawia się postępowi w relacjach ze Stolicą Apostolską?

TACITURNITAS

P.M.: *Rozmawialiśmy o gorącym okresie w historii, latach 60. i 70. XX w. To nie był okres ciszy. Porozmawiajmy może teraz o trzeciej cnotie mniszej, o cnotie milczenia, po łacinie taciturnitas.*

A.F.: Tak, to bardzo ważne. Trzeba sprezyzować znaczenie słowa *taciturnitas*.

Bardziej niż absolutna cisza jest to duch ciszy, wraz z tym, co z tego wynika dla rozważań, pokory, mądrego rozeznania w tym, co trzeba powiedzieć, a czego mówić nie należy...

P.M.: *I w kontraście do tego: świat, również świat kościelny, świat ludzi wierzących, a w nim ruch, dyskusje, napięcia. I mnich w klasztorze, wierny swemu powołaniu i swej cnotie taciturnitas. Czy macie problemy z uzgodnieniem tych dwóch odmiennych rzeczywistości?*

A.F.: Nie, wcale nie, ponieważ w klasztorze nie jest się odciętym od tego, co dzieje się w Kościele i świecie. W takich trudnych okresach modlimy się i cierpimy w ciszy, chyba że jest konieczność mówienia. A wtedy to do ojca opata należy działać tak, jak uzna to za wskazane, i mówić to, co uzna za dobre, ostatecznie po to, by bronić prawdy, by wspierać Papieża. Na pewno w życiu monastycznym, w życiu duchowym cisza jest cudownym wsparciem, które zachowuje nas od wielu nieszczęść. Święty Jakub mówił wyraźnie o niebezpieczeństwach ze strony języka. Jego nauki są szczególnie cenne w czasie kryzysu, gdy zwykle namiętności się wzmagają. Zbyt często dochodzi do tego, niestety, że wypowiada się słowa przesadne i nie na miejscu, które wypływają ze złej spontaniczności, wymykającej się spod kontroli. Może to spowodować wiele złego: *scripta manent, verba volant*. Co się powiedziało, to poleciało, a potem wciąż lata.

Zna Pan na pewno historię św. Filipa Neri, który miał penitentkę rozpowiadającą szkodliwe plotki. Święty powiedział jej: „Za pokutę: weźmiesz martwą kurę, pójdziesz do miasta i będziesz rozrzucać jej pióra. A potem przyjdiesz do mnie”. Zrobiła to, wróciła i usłyszała: „A teraz idź i pozbieraj wszystkie te pióra”. Odpowiedziała: „Ależ to niemożliwe, naprawdę niemożliwe!”. A on na to: „Teraz widzisz, tak samo jest z plotką”. Mówi się różne rzeczy, potem są powtarzane, upiększane, zniekształcane, a często sam sposób, ton, w jakim się coś mówi, może być ironiczny, twardy itp. Widzi Pan, gdy przekazujemy słowa, nie powtarzamy sposobu, w jaki zostały wypowiedziane. Dlatego też *taciturnitas* jest tak cenna. I jest potrzebna nie tylko w klasztorze...

P.M.: *Ale znamy też zasadę: Qui tacet, consentire videtur – ten, kto milczy, zdaje się zgadzać. Pojawiają się problemy, mamy kryzys, świat się trzęsie – a tymczasem mnich trwa w swej pogodnej taciturnitas...*

A.F.: Jesteśmy oskarżani o to, że jesteśmy trochę liberałami, że nie reagujemy, że nie wtrącamy się w bieg wydarzeń itp. Gdy przyjęliśmy Mszę Pawła VI w 1974 r., mówiono nam i to, że jesteśmy tchórzami, ewentualnie hipokrytami, gdyż odprawiamy Mszę Pawła VI ze wszystkimi gestami i znakami właściwymi dla Mszy św. Piusa V. Jednak to nie była prawda! Odprawialiśmy ją tak, jak powinno się ją odprawiać. Ojciec opat powiedział nam: „Dobrze, skoro zostaliśmy zobowiązani do przyjęcia tej

Mszy, przyjmujemy ją, ale w duchu starej Mszy – tam, gdzie chodzi o cześć, o pobożność, o zmysł świętości itd.”. Myślę jednak, że w tym kontekście nasze milczenie było również bardzo wymowne. To jest inny sposób mówienia!

P.M.: *Każdy ma swój sposób mówienia...*

A.F.: Tak sądzę... Ojciec opat Roy cierpiał przy tym wszystkim okropnie. Przed rokiem 1974 nuncjusz apostolski wezwał go do Paryża. Otrzymał polecenie z Rzymu, żeby zmusić ojca opata do uległości, tak aby przyjął Mszał Pawła VI. Ojciec opat sprzeciwił się bardzo stanowczo. Nuncjusz powiedział: „Jaką Mszę odprawiał ojciec dzisiaj rano?”. Ojciec opat nie odpowiedział mu, ale odrzekł: „Jeśli Ekscelencja sobie życzy, odprawię ją ponownie przed księdzem arcybiskupem tutaj i teraz...”. W roku 1975 ojciec opat spotkał nuncjusza w Solesmes i powiedział do niego: „Mam nadzieję, że ksiądz arcybiskup nie wspomina bardzo źle naszego spotkania?”. A on mu odrzekł: „W żadnym razie! Podziwiałem ojca. Zachowywał się ojciec jak prawdziwy syn św. Benedykta”. W tamtych trudnych czasach niektórzy mówili chętnie, że Fontgombault jest w nieposłuszeństwie itd. A ojciec opat rozmawiał o tym z Martą Robin, która podniosła się i odpowiedziała mu: „Nie! Wy nigdy nie byliście nieposłuszni!”. Słusznie, bo ojciec opat zawsze ściśle pilnował granic posłuszeństwa. Oczywiście, prowadził nas naprawdę po szczytach, a gdy się jest na szczycie, jest się wystawionym na ostrzał!

Dlatego że można być atakowanym z każdej strony!

P.M.: *Tak!*

A.F.: Zaraz po sakrach biskupich w Ecône odebrałem telefon od ks. prałata Perla, sekretarza Komisji Ecclesia Dei, gdy przewodniczył jej wybitny i święty kard. Paul Augustin Mayer OSB. To było 10 lipca. Powiedział mi: „Przyjadę do was za dwa dni”. Odpowiedziałem: „Zapraszam, ale czy mogę wiedzieć dlaczego?”, a on na to: „Są ludzie, którzy chcą się ze mną spotkać...”. Rzeczywiście, było ze trzydzieści osób – duchownych, świeckich – bardzo przywiązanych do abp. Lefebvre’a, którzy byli mocno zmartwieni z powodu sakr i właściwie nie wiedzieli, jakie zająć stanowisko. Dlatego chcieli wysłuchać, co ma do powiedzenia Rzym. Między innymi był tam o. de Blignières, założyciel Bractwa św. Wincentego Ferreriusza, ks. Bisig, założyciel i pierwszy przełożony Bractwa św. Piotra, a także inni księża i świeccy, ale nie pamiętam kto dokładnie...

P.M.: *Wśród świeckich Bernard Antony, jak sądzę...*

A.F.: Myślę, że musiał być, rzeczywiście... Wówczas ks. prałat Perl wyjaśnił im krótko stanowisko Ojca Świętego, opowiedział o utworzeniu Komisji Ecclesia Dei. W trakcie pierwszego posiedzenia, po południu, atmosfera była trochę napięta... Ksiądz prałat Perl pochylił się ku mnie i powiedział: „Wzywamy strażaków, żeby ugasili

ogień, a potem strzelamy!”. Następnie był podwieczorek i pozwoliłem sobie na drobny żart w stosunku do o. de Blignièresa, mówiąc: „Myślę, że dla was, księży, którzy tu jesteście, nie będzie żadnym problemem koncelebrowanie jutro rano...”. No i wtedy zauważyłem, że on wcale nie miał poczucia humoru!

P.M.: *Owszem, jest raczej poważny... bardzo poważny.*

A.F.: Tak... Oczywiście, każdy sam odprawił Mszę cichą, taki był zresztą od początku mój zamysł. Mamy przecież dość bocznych ołtarzy!

Następnego dnia odbyła się druga sesja, a noc przyniosła wyciszenie emocji. Obecni byli o wiele spokojniejsi, nastawieni znacznie bardziej pokojowo, a ks. prałat Perl wystawił celebrety kapłanom, którzy ich nie mieli. Było to spotkanie tak koncyliacyjne, jak to tylko było możliwe.

P.M.: *Wróćmy teraz do taciturnitas, która jest czymś bardzo zagadkowym dla świata zewnętrznego. Ludzie mają w sobie jakieś pragnienie ciszy, więc...*

A.F.: Są pod wrażeniem ciszy, a równocześnie się jej nieco lękają...

P.M.: *Tak, lękamy się jej. Czy Ojciec może powiedzieć, jakie są prawdziwe owoce owej taciturnitas? Czym ona jest? Czy jest to coś czysto ludzkiego?*

A.F.: Nie! Ona służy życiu duchowemu. Pozwala żyć w swym wnętrzu. O św. Benedyktie powiedziano: *habitavit secum* – mieszkał w swym wnętrzu. Nie po to, wcale nie po to, aby dokonywać introspekcji, aby przyglądać się sobie samemu, ale żeby odnaleźć Tego, który przebywa w naszym wnętrzu. Święty Paweł mówi nam, że jesteśmy świątynią Ducha Świętego. A nasz Pan mówi: „Jeśli kto Mnie miłuje, będzie przestrzegał mojej nauki. A mój Ojciec umiłuje go i przyjdziemy do niego, i będziemy mieszkać u niego” (J 14, 23). Jest to obecność Boga w duszy znajdującej się w stanie łaski. Właśnie to św. Katarzyna ze Sieny nazywa „celą wewnętrzną”. Do tej celi wewnętrznej wciąż trzeba powracać. I rzeczywiście, cisza jest niezwykle cenna, gdyż wprowadza w tej celi porządek. Wygania wszystko to, czego nie powinno tam być, i uwalnia miejsce dla modlitwy, dla pokoju duszy, dla miłości, dla miłości braterskiej, gdyż opróżnimy się z tego wszystkiego, co może ranić miłość braterską. Jednocześnie jest ona bardzo cenna także z punktu widzenia apostołskiego. To jasne, że klasztor przyciąga świat, gdyż świat zdaje sobie sprawę, że tu spotyka tajemnicę, tajemnicę, która go trochę fascynuje, która go pociąga, w którą często nie ma odwagi wejść, ale od spotkania z nią mimo wszystko wiele oczekuje. Zatem świat jest bardzo krytyczny wobec zakonników, którzy nie są prawdziwie tym, czym powinni być. Pewnego razu w Środę Popielcową Papież Paweł VI udał się do rzymskiej bazyliki św. Sabiny, a zaraz po wyjściu stamtąd do małego klasztoru mniszek kamedulek, rów-

nież na Awentynie. Żyła tam jako rekluza pewna amerykańska zakonnica, która stale przebywała w swojej celi i nigdy z niej nie wychodziła. Papież wygłosił krótką homilię, w całości, jak sądzę, ułożoną na poczekaniu. Powiedział wtedy: „Mówcie sobie, że mury waszych klauzur są przezroczyste jak ze szkła i że świat widzi, co dzieje się w środku. Świat wie, czy jesteście wierne, czy też nie jesteście”. I dodał: „Zwracam się teraz także do tej, której nie widzę, ale o której wiem, że jest”. Na tym właśnie polega apostołat życia kontemplacyjnego. Przy tym jest rzeczą pewną, dobrze to widzimy, że świat boi się ciszy. Wystarczy spojrzeć na dzisiejszą młodzież, zawsze ze słuchawkami w uszach albo na uszach. Pamiętam, że widziałem kiedyś w pociągu dziewczynę nawet śpiącą ze słuchawkami na uszach!

P.M.: *Muzyka ich uspokaja...*

A.F.: Tak, być może. Ale jednocześnie jest źródłem lęku przed samotnością. Odczuwamy lęk przed byciem sam na sam z sobą samym.

P.M.: *Sola beatitudo, beata solitudo! O jedyna szczęśliwości, o błogostawiona samotności!*

A.F.: Tak. Tylko życie żywej wiary może wypełnić ciszę.

P.M.: *Patrząc po ludzku, cisza jest, jak sądzę, jednym z elementów swoistej monotonii życia monastycznego. Wspominając o monotonii dnia w klasztorze, powiedział*

Ojciec, że jest ona dobra, aby znaleźć się w obliczu tej rzeczywistości, która jest...

A.F.: Całkowicie wewnętrzna...

P.M.: *Tak. Czymże zatem są: ten lęk, te obawy doświadczane przez nas, ludzi światowych, przed tą ciszą? Czy to brak wiary w tę wewnętrzną rzeczywistość?*

A.F.: Częściowo tak. W świecie zbyt często żyje się wyłącznie w perspektywie czysto naturalnej, bez żadnego odniesienia do Boga, do celu ostatecznego. I widzimy, że ludzie, którzy tak żyją, nie są szczęśliwi, co więcej, nie mogą być. To fakt, że ludzie w świecie bardzo często sprawiają wrażenie smutnych. Nie mają bowiem tego wewnętrznego ognia, który mógłby być źródłem ich radości. To było charakterystyczne dla czasów komunizmu. Gdy patrzyło się na osobistości tamtych czasów, takie jak Chruszczow i inni, oni zawsze mieli smutne twarze!

P.M.: *I byli przekonani, że człowiek poważny powinien tak wyglądać.*

A.F.: Tak, tak. I wierzyli, że naprawdę przygotowawali raj na ziemi! Ale mylili się. W swej małej książeczce zatytułowanej *Dominus est*⁷ bp Schneider pisze właśnie o tym ideale, fałszywym ideale komunistów, którzy byli w błędzie, to jasne. Chcieli usunąć wszystko, co nadprzyrodzo-

ne, co pochodzi od Boga, co należy do Jego tajemnicy. Kapłaństwo było czymś, czego nienawidzili, gdyż wiedzieli (często byli to dawni chrześcijanie, jak Stalin), że kapłan daje Boga ludziom. Należało zatem usunąć wszystkich kapłanów.

P.M.: *Oni sami chcieli być arcykapłanami swojej ideologii.*

A.F.: Właśnie tak.

P.M.: *Wasza cisza, wasza taciturnitas jest także miejscem spotkania Bożych tajemnic, sposobem dobrego przyjęcia, dobrego ujrzenia i odczucia tych tajemnic, które najpierw i przede wszystkim objawiają się w świętej liturgii. Zatem taciturnitas i liturgia są jednym głosem...*

A.F.: Głosem Boskiego Logosu...

P.M.: *Logosu, który mówi. A wy, gdy się modlicie (a myślę, że modlicie się nieustannie), prosicie Pana, aby to On mówił.*

A.F.: Tak, pomimo naszych rozproszeń i naszych zaniedbań...

P.M.: *Panie, otwórz wargi moje, Aperi, Domine, os meum...*

A.F.: *Taciturnitas* pozwala nam słuchać Boga i widzieć Go oczami wiary. A Pan naprawdę objawia się w ciszy. Znamy piękne słowa św. Jana od Krzyża: „Bóg wypowiedział tylko jedno Słowo, które mówi odwiecznie. Słyszysz się je tylko

⁷ Bp A. Schneider, *Dominus est. Refleksje Biskupa z Azji Środkowej o Komunii świętej*, Warszawa 2008.

w nieskończonej ciszy”. I święta liturgia powinna dziać się właśnie w tej atmosferze ciszy, spokoju, skupienia. Pewnego dnia ojciec opat z Triors przyjmował grupę diakonów koptyjskich, którzy dziwili się ciszą kanonu w czasie Mszy świętej. Powiedział im wówczas: „Nasza cisza jest odpowiednikiem waszego ikonostasu. Wy odprawiacie święte misteria za ikonostasem, nie tylko w ciszy, ale też tak, że nic nie można zobaczyć”. Byli bardzo przejęci, gdy to usłyszeli. To porównanie zostało później przejęte przez bp. Ailleta, ordynariusza Bayonne we Francji, w jego bardzo ładnej, małej broszurze zatytułowanej *Liturgia Ducha*⁸ (nie: Duch liturgii). W niektórych kwestiach, takich jak np. cisza, broszurka propaguje myśl Papieża Benedykta XVI.

P.M.: *Ale teraz nie ma zbyt wiele ciszy w naszych katolickich liturgiach, w naszych parafiach...*

A.F.: Tak... Papież Benedykt XVI próbował ponownie wprowadzić ciszę do liturgii. To idea, która jest mu droga; cisza sama narzuca się w obliczu tajemnicy. A gdy mówi się o oczekiwanej przez Sobór *participatio actiosa*, Papież dodaje: „trzeba rozumieć,

czym jest ten akt, w którym uczestniczymy. Ten akt to misterium Kalwarii, to misterium Ofiary Chrystusa. Nasze uczestnictwo jest prawdziwie aktywne, gdy przeżywamy te misteria w wierze i w miłości, w skupieniu”. Mówi także: „To prawda, że są gesty, które należy wykonać, ale trzeba je wykonywać z umiarem. Zawsze chciałem prowadzić dusze do tego, co wewnętrzne, do najgłębszego sensu misterium”. Papież prosił, aby powstrzymać się od oklasków podczas homilii.

P.M.: *Dziś raczej panuje spontaniczność, która krok po kroku staje się rytuałem.*

A.F.: Ta spontaniczność staje się przeszkodą w autentycznej celebracji liturgii, utrudnia duszom wnoszenie się do kontemplacji misterium i czerpanie z tego misterium owoców łaski.

P.M.: *Łaska owocuje w ciszy...*

A.F.: Dusze pragną ciszy, choć nie zdają sobie z tego sprawy, nie wyrażają tego wprost. Często jej nie znają, a gdy jej doświadczają, są uszczęśliwione i doceniają to dobrodziejstwo. ■

tłum. Tomasz Glanz

⁸ Bp M. Aillet, *Liturgia Ducha. Duch liturgii jako liturgia Ducha: o wzajemnym wzbogacaniu się dwóch form Mszału Rzymskiego*, tłum. M. Grądzka-Holvoete, „Christianitas”, nr 53-54/2013.

Komentarz do Reguły św. Benedykta Rozdział trzeci: O zwoływaniu braci na radę

Dom Paul Delatte OSB



Ilekróć trzeba w klasztorze podjąć jakąś ważną decyzję, niechaj opat zwoła całą wspólnotę i przedstawi jej, o co chodzi. Wysłuchawszy opinii braci, niech ją sam rozważy, a następnie zrobi to, co uzna za bardziej wskazane. Powiedzieliśmy zaś, że wszystkich należy wzywać na radę, gdyż Pan często właśnie komuś młodszemu objawia to, co jest lepsze¹.

Ten rozdział dopełnia ustanowienie konstytucji społeczności monastycznej, określając rolę przypisaną każdemu członkowi tej społeczności w rządzeniu całością. Zamysł Naszego Świętego Ojca nie zmierza w żadnym razie do wprowadzenia restrykcji, ograniczeń czy przeciwwagi dla absolutnej władzy opata. Nigdy nie sugerował on wprowadzenia w domach swoich mnichów demokratycznych i parlamentarnych form rządów. Przeciwnie, wszystkie przepisy, które będziemy czytać, wydają się być sformułowane w ten sposób, aby podkreślić suwerenny charakter władzy opata, który ma ucieleśniać władzę Boską, ma pilnować przestrzegania Reguły i podawać jej wykładnię. Ale depozytariusz takiej władzy pozostaje człowiekiem, który sam musi w trudzie poszukiwać prawdy, znajdować najlepsze rozwiązania problemów praktycznych, który może się mylić i być źle zrozumianym. Pochylając się nad jego sytuacją, św. Benedykt daje mu doradców. Nie są oni powołani do uczestniczenia w jego władzy, do kontrolowania go, do wypominania mu porażek, ale tylko do dawania wyjaśnień, do wspierania go, a także do dyskretnego przestrzegania przed niezręcznościami i nadużyciami. Rozumność jednego może okazać się niewystarczająca. To, czego ktoś nie dostrzeże, być może zauważy ktoś inny. Sprawy rozpatrywane wspólnym wysiłkiem i z zaangażowaniem roztropności każdego mają więk-

ducho- wość

¹ DE ADHIBENDIS AD
CONSILIIUM FRATRIBUS.

*Quotiens aliqua praecipua
sunt in monasterio,
convocet abbas omnem
congregationem et dicat
ipse unde agitur. Et audiens
consilium fratrum tractet
apud se et quod utilius
iudicaverit faciat. Ideo autem
omnes ad consilium vocari
diximus, quia saepe iuniori
Dominus revelat quod
melius est.*

sze szanse na pomyślne zakończenie. Tę myśl podaje św. Benedykt na zakończenie tego rozdziału, cytując świadectwo Księgi Mądrości Syracha (32, 24).

Nasz Święty Ojciec wyróżnia dwa rodzaje spraw, w których opat będzie zasięgał rady: *praecipua*, *minora*, ważne i mniej ważne. W sprawach ważnych zwoła całą wspólnotę, w sprawach mniej ważnych, ale jednak mających swoje znaczenie, wystarczy skonsultowanie się ze starszymi. Jest jeszcze trzecia kategoria spraw – te, które nie wymagają żadnego zwoływania braci na radę. Przede wszystkim są to sprawy szczegółowe, a także te, które wymagają szybkiej decyzji, są oczywiście, są zarezerwowane dla samego opata albo takie, do których osądzenia wspólnota nie byłaby kompetentna. Nasz Święty Ojciec uważa, że to opat ma uznać, czy w danym przypadku powinien zasięgnąć rady. Na przykład w każdej sytuacji, gdy w grę wchodzi ważne kwestie związane z dobrym imieniem klasztoru albo z jego interesami finansowymi, opat powinien zgromadzić całą wspólnotę.

Pragnąc obecności wszystkich², św. Benedykt jest posłuszny natchnieniu wiary. Bóg aktywnie zajmuje się sprawami domu monastycznego, to On sam nim kieruje i każda mądra decyzja Jemu powinna być przypisywana (por. Mt 18, 20). Dlaczego miałyby się wyłączać z rady młodych mnichów, którzy złożyli profesję, albo nawet małych chłopców ofiarowanych do klasztoru (zob. rozdz. 59), którzy są już w takim wieku, że mogą się wypowiadać? Czyż doświadczenie nie uczy nas, że Panu podoba się przekazywanie nam swej myśli przez usta dzieci?³ Ten wiek jest bardziej prostoduszny i mniej skupiony na sobie, a przez to Bóg może działać swobodniej. Posłużył się Samuelem i Danielem (zob. 63, 6), a na Monte Cassino bez wątpienia również św. Maurem i św. Placydem. Ale młodzi bracia natychmiast tracą ten przywilej Bożego upodobania, jeśli nie zachowają miary, dobrego wychowania i pokory w swoich sądach, jeśli będą wypowiadać się z pewnością siebie i wyższością o ludziach i sprawach, jeśli nie będą się wystrzegali skłonności do formułowania rozwiązań ostatecznych albo bezwzględnych. Ich opinie są niekiedy pochopne i uproszczone, nie zawsze wyczuwają złożoność sytuacji, które są rozważane.

Zadanie przedstawienia sprawy przypada opatowi. Ma on ją wyłożyć jasno, tak aby wszyscy dobrze zrozumieli, o co chodzi.

² Nowicjusze nie należą jeszcze do wspólnoty (58, 14), a więc nie mają tytułu do brania udziału w takich naradach.

³ Zob. św. Cyprian, *Listy*, Warszawa 1969, List IX, 4; św. Jan Kasjan, *Collationes Patrum*, XVI, XII.

Ma to zrobić bez emocji i bez próby wymuszenia poparcia jakiegos rozwiązania, gdyż ostatecznie to poparcie nie jest mu koniecznie potrzebne. Ma z bezstronnością i cierpliwością słuchać rad braci, co nie oznacza, że powinien pozwalać gadatliwym braciom mówić bez ograniczeń albo powstrzymywać się od korekt wymaganych przez sprawiedliwość, rozumny porządek i zdrowy rozsądek. Następnie powinien rozważyć wszystkie wypowiedzi braci i podjąć decyzję samodzielnie. Powinien wybrać nie to, co jemu samemu się podoba, ani też nie to, co mu sugerowała rada braci, ale to, co przed Bogiem uzna za najbardziej korzystne.

Bracia zaś powinni wyrażać swe zdanie z wielką pokorą i uległością. A niech się nie ośmielają bronić zuchwale tego, co im samym wyda się słuszne. Decyzja musi zależeć głównie od sądu opata, tak że gdy on coś uzna za bardziej wskazane, wszyscy się do tego zastosują. Jednakże podobnie jak godzi się, by uczniowie słuchali mistrza, tak trzeba by i on zarządzał wszystkim w sposób mądry i sprawiedliwy⁴.

Z jednej więc strony opat może sam skorzystać, gdy wykaże się otwartością i gotowością odstąpienia od własnych pomysłów, z drugiej zaś – mnisi mają ścisły obowiązek, aby zachowywać się taktownie i z synowską uległością. Bracia mają wypowiedzieć swoje sądy, gdyż właśnie po to zostali zgromadzeni. Nastawienie nadęane, podirytowane czy opryskliwe byłoby groteskowe i absolutnie niemonastyczne. Będą się wypowiadali wtedy, gdy zostaną zapytani lub gdy zostanie im udzielony głos. Mają mówić z wielką pokorą i uległością: *cum omni humilitatis subiectione*, unikając tonu nauczycielskiego i napuszonego, bez wyobrażenia sobie, że są sędziami albo deputowanymi, bez przekonania, że ich opinia ma walor decydujący, bez mniemania, że los całej wspólnoty w znacznej mierze spoczywa w ich rękach. Dodajmy, że w wypowiedziach trzeba się ściśle trzymać wyznaczonego tematu i nie dorzucać wniosków ani pytań pobocznych w stosunku do tego, co zostało przedłożone radzie do rozważenia.

Może się zdarzyć, że opinia przez ciebie wyrażona nie zostanie przychylnie przyjęta. Ciesz się, że opowiedziano się za jeszcze lepszym rozwiązaniem, a przynajmniej miej na tyle ogłady, aby

⁴ *Sic autem dent fratres consilium cum omni humilitatis subiectione, et non praesumant procaciter defendere quod eis visum fuerit; et magis in abbatibus pendat arbitrio, ut quod salubrius esse iudicaverit, ei cuncti oboediant. Sed sicut discipulos convenit oboedire magistro, ita et ipsum provide et iuste concedet cuncta disponere.*

⁵ *Per omnia ad nutum (Abbatis) potestatemque pendere* (Sulpicjusz Sewer, *Dialogi*, c. X, PL XX, 190), tłum. polskie: „we wszystkim być zależnym od jego woli i władzy”, *Pisma o św. Marcynie z Tours. Żywot. Listy. Dialogi*, Kraków 2012, s. 136; zob. św. Jan Kasjan, *Collationes Patrum*, XXIV, XXVI.

⁶ *In omnibus igitur omnes magistrum sequentur regulam, neque ab ea temere declinetur a quoquam. Nullus in monasterio proprii sequatur cordis voluntatem. Neque præsumat quisquam cum abbate suo proterve aut foris monasterium contendere. Quod si præsumpserit, regulari disciplinæ subiaceat. Ipse tamen abbas cum timore Dei et observatione regulæ omnia faciat, sciens se procul dubio de omnibus iudiciis suis æquissimo iudici Deo rationem redditurum.*

nie obstawać przy swojej myśli zaciekle i z uporem. Bogu dzięki, publicznie nigdy nie spieramy się z opatem, ale mamy tym większą skłonność do tego, aby bronić swojej opinii w dyskusji z tym czy z innym bratem. Możemy mieć pokusę szukania błędnych przesłanek wypowiedzi innego brata i przeciwstawiania się im, a niekiedy ich wyszydzenia. Wszystko to w sposób jawny albo też ukryty i przebiegły. Te praktyki są tym bardziej niewłaściwe, że brat, z którym dyskutujemy, zwykle ma usta zamknięte przez miłość, roztropność albo tajemnicę związaną z pracą, którą wykonuje. Zgromadzenie mnichów nigdy nie powinno przebiegać w atmosferze kłótni, tak dobrze znanej z niektórych posiedzeń naszych parlamentów. W myśli Naszego Świętego Ojca ani poszczególni mnisi, ani ich większość, ani nawet wszyscy jednomyślnie nie mają prawa narzucania swojej opinii – decyzja jest zarezerwowana tylko i wyłącznie dla opata⁵. Może on swobodnie podjąć taką decyzję, którą uzna za najlepszą, i wszyscy się jej ochotnie podporządkują. „Jednakże podobnie jak godzi się, by uczniowie słuchali mistrza, tak trzeba by i on zarządzał wszystkim w sposób mądry i sprawiedliwy” (3, 6). Nie ma tu podziału władzy, są za to obowiązki obydwu stron. Ci, którzy są posłuszni, nie są poddani jakimś decyzjom arbitralnym, kaprysom czy zmiennym uczuciom. Najlepszą gwarancją, którą można im dać, jest ta zasada zapisana dalej, głosząca, że sam opat „zda sprawę przed Bogiem” (3, 11) i w końcu on sam, on przede wszystkim, powinien być posłuszny.

We wszystkim więc niech wszyscy idą za Regułą, jak za mistrzynią, i niech nikt lekkomyślnie od niej nie odstępuje. Niech nikt w klasztorze nie idzie za wolą własnego serca. Niechaj nikt nie śmie spierać się ze swoim opatem zuchwale lub poza klaszturem. A gdyby się ktoś na to poważył, należy go ukarać zgodnie z Regułą. Sam jednak opat niech robi wszystko z bojaźnią Bożą, zawsze zachowując Regułę, musi bowiem pamiętać, że z całą pewnością ze wszystkich swoich rozstrzygnięć zda sprawę przed Bogiem, który jest najsprawiedliwszym Sędzią⁶.

Połączenie między tym akapitem a poprzednim jest proste. Dokonuje się przez słowo *igitur* – więc, zatem. Nikt w klasztorze nie

może podążać „za wolą własnego serca” i kierować się swoim upodobaniem. Forma naszego życia została określona przez Regułę. To ona jest zasadą, do której wszyscy powinni się dostosować, a zatem także mnisi doradzający opatowi, który określa przedmiot narady i sam decyduje. Zarówno w dyskusji, jak i w decyzji każdy powinien być wierny Regule i jej duchowi. Pod żadnym pozorem nikt nie może się z tego posłuszeństwa wyłamywać. Nadprzyrodzoną pomyślność i pokój osiąga się za cenę tej zależności wszystkich od jednej myśli, od jednego programu.

A ponieważ Reguła pisana potrzebuje interpretacji, ponieważ debaty mogłyby toczyć się w nieskończoność, jeśli żywa władza, tj. opat, suwerennie by ich nie przecięła, wszelka dyskusja ustanie, gdy tylko opat wybierze jakieś rozwiązanie. Tylko on sam jest odpowiedzialny za ten wybór, tylko on ma łaskę stanu, bez wątplenia jest on lepiej poinformowany niż ktokolwiek inny, gdyż w jego rękach są wszystkie sprawy klasztoru; tylko on może ogarnąć wszystkie aspekty problemu i konsekwencje podejmowanych decyzji. Nikt nie będzie miał śmiałości, aby zuchwale kwestionować jego wolę ani wewnątrz klasztoru, ani tym bardziej poza nim, co mogłoby spowodować jeszcze większe zgorznienie⁷. Zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz bracia będą się skrupulatnie powstrzymywać od krytykowania rozstrzygnięć opata. Przeciwna opatowi wola własna nie zawsze przejawia się w jawnym oporze. Często, szczególnie u mnichów mających naturę bojaźliwą lub delikatną albo też u tych z większą ogładą, ujawnia się ona przez skrywane szemranie – to jest nastawienie najgorsze ze wszystkich. W tym fragmencie pojawia się po raz pierwszy określenie *disciplina regularis*, „ukarać zgodnie z Regułą” (opiszemy go później), właśnie w kontekście zduszenia, przez surową karę, tego ducha opornego i wichrzycielskiego.

Ale św. Benedykt z wielką troską przypomina opatowi, że on też podlega sprawiedliwości. Wszystkie jego rozstrzygnięcia powinny być podejmowane w bojaźni Bożej i zgodnie z Regułą. „Musi bowiem pamiętać, że z całą pewnością ze wszystkich swoich rozstrzygnięć zda sprawę przed Bogiem, który jest najsprawiedliwszym Sędzią” (3, 11). Sam Bóg zastrzega sobie osądzenie wykroczeń opata przeciw Regule. Perspektywa Boskiej *disciplina regularis* stłumi w opacie wszelkie ciągoty do tyranii.

⁷ Najlepszą wersją tekstu łacińskiego jest bez wątpienia: *proterve aut foris monasterium contendere*. C. Butler przytacza ciekawą uwagę komentatora z czasów karolińskich, Szmaraгда z Saint-Mihiel: *Non dixit intus aut foris, sicut aiqui codices habent, sed sicut in illo quem manibus suis scripsit, proterve aut foris monastrium reperitur. Unde intelligitur quia foris nullam, intus autem contentionem permisit amicam*. Widać też wyraźnie, że niektórzy kopiści byli w tym miejscu nieco zakłopotani. Zob. Paweł Diakon, *Historia Langobardorum*.

⁸ *Monasterii utilitas* –
zob. św. Jan Kasjan,
De institutis coenobiorum,
VII, IX.

⁹ *Si qua vero minora
agenda sunt in monasterii
utilitatibus, seniorum
tantum utatur consilio, sicut
scriptum est: Omnia fac cum
consilio, et post factum non
paeniteberis.*

Jeśli zaś chodzi o jakieś mniej ważne sprawy klasztoru⁸, niech opat wzywa na radę jedynie starszych, bo napisane jest: Nic nie czyn bez rady, a po uczynku nie będziesz żałował (Prz 31, 3 Wlg; Syr 32, 24 Wlg)⁹.

O drugiej ewentualności, tj. o sprawach mniejszej wagi, wspomnieliśmy już na początku komentarza do tego rozdziału. Trzeba dobrze zrozumieć myśl z Księgi Mądrości Syracha (32, 24). Bez wątplenia opat ma się strzec przed przesadnym zaufaniem do własnych kompetencji i własnego sądu; władza absolutna jest niebezpieczna przede wszystkim dla tego, kto ją sprawuje. Ale z drugiej strony nie powinien literalnie rozumieć słowa *omnia* (wszystko). Nawet gdy chodzi o sprawy poważne, doświadczenie wskazuje, że opat niekiedy lepiej postąpi, konsultując się jedynie ze swoim sumieniem. Dopowiedzmy także, że ewentualna porażka nie wystarczy, aby wykazać, iż opat działał nieroztropnie. Chociaż Pismo Święte mówi mu, że gdy zasięgnie rady, nie będzie żałował, nie obiecuje jednak sukcesu i nieomyślności. Pismo nie twierdzi również, że w przypadku niepowodzenia będzie mógł przerzucić odpowiedzialność na kogoś innego i umyć ręce od tego, co się wydarzyło.

Wiele się zmieniło od czasów św. Benedykta. Pisał on swoją Regułę, odnosząc się do instytucji *patria potestas*, wszechogarniającej władzy ojcowskiej, określonej precyzyjnie w prawie rzymskim. Zarówno przełożeni, jak i mnisi żyli żywą wiarą, i tak jedni, jak drudzy łatwo dostosowywali się do rządów absolutnych. Ale powoli stare zasady ustępowały pod naporem nowych zwyczajów. Prawdę mówiąc, ostatecznie w Kościele nigdzie nie wprowadzono więcej demokracji niż w rodzinach monastycznych. Nie można zaprzeczyć, że wraz z upływem czasu jednostka, poszczególna osoba, zaczęła odgrywać coraz większą rolę. Bez wątplenia również pewne przykre doświadczenia pokazały, do jakich nierozważnych decyzji może doprowadzić sprawowanie władzy w sposób praktycznie nieograniczony. Jednak dopiero czasy opatów komendatoryjnych sprawiły, że jednostki, kierując się przezornością, musiały znajdować sposoby zabezpieczenia się przed władzą dożywotnią, niemającą żadnej przeciwwagi i często zupełnie świecką. W tym właśnie celu zostały wymyślone zarówno trzyletnie kadencje opac-

kie, jak i różnorodne inne sposoby postępowania, których cechą wspólną było ograniczenie, a niekiedy nawet przesadne osłabienie władzy opackiej. Konstytucje każdej kongregacji precyzyjnie określają przypadki, w których opat powinien uzyskać zgodę rady całej wspólnoty albo rady starszych. Na Kapitule Generalnej decyzje często podejmuje się w głosowaniu. Nie sądzimy, że opat powinien żałować tej samodzielności i swobody podejmowania decyzji, która niegdyś cechowała władzę opacką. Wystarczy, aby obecne kościelne regulacje prawne były mądrze wprowadzane w życie. Trzeba jednak raz jeszcze przypomnieć, że są one uzasadnione troską o uniknięcie arbitralnych i niebezpiecznych metod sprawowania władzy. Jednakże we wspólnotach mądrze rządzonych i zachowujących dobrego ducha sprawy wciąż załatwia się tak jak w czasach św. Benedykta: odruch synowskiego zaufania przekazuje w ręce opata decyzje w sprawach, które on sam zna lepiej niż ktokolwiek inny, konflikty między opatem a jego radą są zupełnie nieznanne, a wszystko dokonuje się w całkowitej zgodzie. ■

tłum. Tomasz Glanz

Życie duchowe i modlitwa*

Rozdział siedemnasty: O prorokowaniu w starożytnym znaczeniu

M. Cécile Bruyère OSB

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

Bez trudu zrozumieliśmy, że w kontemplacji wlanej występują dwa porządki łaski, których w żadnym razie nie należy ze sobą mylić: darmowe dary łaski oraz dary, które naprawdę wynoszą i uświęcają przyjmującą je duszę. Pierwsze można pogodzić z niedoskonałością, dusze je przyjmujące mogą nawet znajdować się w stanie grzechu; drugie zawsze zależą od nieobecności grzechu, a nawet zazwyczaj są udziałem jedynie dusz wystarczająco przygotowanych przez długie oczyszczenia i z dyspozycją do doskonałości. Łaski dane darmo są bardziej zewnętrzne i często nie mają innego celu poza pożytkiem bliźniego; łaski uświęcające przemieniają duszę ludzką, przenikając ją do głębi. Święty Paweł Apostoł podał na ten temat tak bogatą i kompletną naukę, że wystarczy nam ją tylko skomentować.

¹ 1 Kor 12, 1 (odniesienia do cytatów biblijnych zgodnie z Wulgatą, jak w tekście autorki).

De spiritualibus autem nolo vos ignorare, fratres¹, pisał do Koryntian. Już od początku wykazuje, że poznanie sposobu działania Bożego w duszy ludzkiej przynosi korzyść i pożytek wiernym. Wylicza następnie blaski i wielość darów rozdzielonych przez Ducha Świętego w Kościele, darów, które zostały mu powierzone na zawsze i które trwają i będą w nim trwać aż do końca: *Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem Spiritus; et divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus; et divisiones sperationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus. Unicuique autem datur manifestatio Spiritus ad utilitatem*. „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch; różne też są rodzaje posługiwania, ale jeden Pan; różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich. Wszystkim zaś objawia się Duch dla [wspólnego] dobra”².

² 1 Kor 12, 4-7 (polskie przekłady podane są za Biblią Tysiąclecia).

Te dary, które promieniają na oczach wszystkich i które Bóg rozdziela pomiędzy swoich z suwerenną wolnością, są więc zna-

kiem darmowych, wyjątkowych względów, przez które Bóg stawia Sobie za cel bezpośrednio korzyść Swojego Kościoła, a czasem również pożytek pojedynczych osób. Pan nasz obiecuje je Swoim Apostołom jako oznakę ich misji: *Signa autem eos qui crediderint, hæc sequentur: In nomine meo dæmonia ejicient, linguis loquentur novis; serpentes tollent, et si mortiferum quid biberint non eis nocebit; super ægros manus imponent, et bene habebunt*³. Znaki te mają zazwyczaj tak duży związek z pożytkiem tych, którzy je widzą, że nawet u kanonizowanych świętych pojawiają się o wiele rzadziej z racji ich świętości niż z racji otoczenia, w jakim żyli. Na przykład Apostołowie, do których należało założenie wielu wspólnot chrześcijańskich, zostali nimi obdarzeni w sposób specjalny; Bóg często godzi się na ukazywanie blasku Swoich cudów przed duszami prostymi, podczas gdy wymyka się umysłem ciekawskim i wyniosłym. Dlatego to Pan Nasz nie szczędził cudów w Galilei, ale nie zgodził się na zaspokojenie próżnej ciekawości Heroda. Święty Paweł elokwentnie przemawia przed Areopagiem, ale nie dokonuje żadnego z tych znaków, co do których otrzymał władzę od Naszego Pana. Wszak dary te są we władzy tego, kto je otrzymał; może się nimi posługiwać lub nie, zgodnie ze swoją władzą, tak długo, jak Bóg ich nie odwoła.

Święty Jan od Krzyża powie wręcz, że ci, którzy je posiadli, powinni być oszczędni w stosowaniu ich, inaczej ryzykują przesadę ponad konieczność. Co tłumaczą słowa świętego Pawła: *Spiritus prophetanum prophetis subjecti sunt*⁴. Bez wątpienia, jak wskazuje na to kontekst, mowa tu o łaskach darmo danych; gdyż to przez nie dary Ducha Świętego ofiarowywane są tym, którzy je otrzymują; a, zgodnie ze spostrzeżeniem świętego Grzegorza, te cudowne i hojne dary realizują się na dwa sposoby. „Ludzie, którzy są Bogu całkowicie oddani, zwykli czynić cuda zależnie od okoliczności, w taki lub w inny sposób, czasem przez modlitwę, czasem zaś daną im mocą”⁵.

Te dary, jak już zauważyliśmy, nie są nieomylną oznaką stopnia miłości, na jakim znajduje się dana dusza: niezliczone są przykłady na to, by to udowodnić, nawet w Piśmie Świętym. Balaam przemawiał z Bożego natchnienia; Kajfasz prorokował w czasie męki Pana, ale tylko dlatego, że był wtedy arcykapłanem. W porządku cudów wiemy, że poganie znakiem krzyża wypędzali demony

³ Mk 16, 17-18.

⁴ 1 Kor 16, 32.

⁵ *Dialog.*, lib. II, cap. XXX. Tłumaczenie, uproszczone zgodnie z tekstem autorki, za wersją siostr sakramentek: <https://www.benedyktynki-sakramentki.org/wp-content/uploads/2015/07/Dialogi.pdf>.

i uzdrawiali chorych; te fakty są zbyt znane, żeby się nad nimi dłużej zatrzymywać. Jednak to, co świadczy o Bożym pochodzeniu tych darów, nawet jeśli otrzymujący je nie jest w stanie Bożej łaski, to cel, ku któremu się kierują, a którym jest zawsze zbawienie, nawrócenie, uświęcenie dusz. Trzeba przy tym zauważyć, że darmo dana łaska jest dana na krótko i w celu wypełnienia konkretnego uczynku; nie mogłoby być inaczej, skoro, z racji swego pochodzenia od Boga, nie mogłaby pozostać na stałe tam, gdzie nie mieszka Duch Święty. Bez tego Bóg naraziłby się na ryzyko przykładania ręki do mamienia człowieka.

Niemniej zdarza się, że u sprawiedliwych te dary nadprzyrodzone są względnie stałe. Lecz względy te w niczym nie powinny być przyczyną zarozumiałstwa, tak jak u kapłana nie powinna nią być na przykład wieczność kapłaństwa: nawet jeśli dary te są powierzone człowiekowi, to wcale nie przestają być własnością Boga. Jest to teren całkowitej wolności Boga. Bóg daje darmowe łaski temu, komu chce, w takiej mierze, w jakiej Mu się to podoba. Tak samo je odbiera. Czasem nieprzerwane, ustawiczne, czasem przejściowe i cierpiące nietrwałość, zawsze mają cechę pewnej słabości i ułomności, która zdradza ich niestały i zależny charakter, bo taki jest też człowiek, który je otrzymuje.

Elizeusz, w Księdze Królów, dobrze pokazuje, że dar prorocтва, nawet najdoskonalszy, nie pociąga za sobą całości poznania. Tak mówi do swojego ucznia: *Anima enim ejus in amaritudine est, et Dominus celavit a me, et non indicavit mihi*⁶. Albowiem dar rozpoznawania duchów lub odkrywania zamysłów serc nie ma zastosowania ani zawsze, ani do wszystkich duchów, ani do wszystkich zamysłów serc, ale tylko w takim czasie i w takiej mierze, w jakiej Bóg chce udzielić tych darów ku zjednoczeniu dusz.

Cały ten porządek rzeczy musi być zresztą przez nas poważany o wiele mniej niż wspaniała pewność, w jakiej utwierdzają nas sakramenty. Toteż dary te, nawet jeżeli są pożyteczne, to nigdy nie są konieczne potrzebne do zbawienia; pragnąc ich dla siebie, człowiek wystawia się na pożałowania godną ułudę; a robienie z nich przedmiotu doświadczenia lub ciekawości byłoby prawdziwym uchybieniem, tak jak pomniejszenie ze względu na nie najwyższego szacunku, jakim winniśmy darzyć sakramenty, jak to wcześniej zostało powiedziane.

⁶ 2 Krl 4, 27.

Trzeba dodać jeszcze, że wśród tych darmowych łask są takie, których wartość nie zawsze jest identyczna w każdym przypadku. To również nauka wielkiego Apostoła: *Æmulamini autem charismata meliora. Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.* „Lecz wy starajcie się o większe dary: a ja wam wskażę drogę jeszcze doskonalszą”⁷. Droga ta to droga miłości, nie miłości w jej stopniu początkowym, ale miłości naprawdę doskonałej i skończonej. Takie są uwagi kierowane przez Apostoła do jego synów w Jezusie Chrystusie.

⁷ I Kor 12, 31.

Przestrzegając ich przed przesadnym i wyłącznym przywiązaniem do tego, co nadzwyczajne, pokazuje im, że cała doskonałość życia chrześcijańskiego polega na miłości. To ona nadaje prawdziwą wartość tym mistycznym darom, gdyż, jak mówi Paweł: *Caritas nunquam excidit: sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur. Ex parte enim cognoscimus, et ex parte prophetamus. Quum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* „Miłość nigdy nie ustaje, [nie jest] jak prorocтва, które się skończą, albo dar języków, który zniknie, lub jak wiedza, której zabraknie. Po części bowiem tylko poznajemy, po części prorokujemy. Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe”⁸. *Sectamini caritatem, æmulamini spiritualia; magis autem ut prophetetis.* „Starajcie się pojąć miłość, troszczcie się o dary duchowe, szczególnie zaś o dar prorocтва”⁹. Również te same porady daje Apostoł, gdy zwraca się do Tesaloniczan: *Spiritum nolite extinguere: prophetias nolite sprnere. Omnia autem probate: quod bonum est tenete.* „Ducha nie gaście, prorocтва nie lekceważcie! Wszystko badajcie, a co szlachetne – zachowujcie!”¹⁰ Tak jak studzi zapał odnośnie do darów duchowych, tak samo gani wzgardę, jaką ktoś mógłby w stosunku do nich żywić, i stara się nauczyć nas dla nich szacunku rozsądnego, uporządkowanego, ujętego w słuszne granice.

⁸ I Kor 13, 8-10.

⁹ I Kor 14, 1.

¹⁰ I Tes 5, 19-21.

Święty Paweł niewątpliwie przewidywał, że pod pretekstem czystego rozumu naturalizm zaangażuje się w tamowanie działania Bożego, zagłuszanie Ducha Świętego, ograniczanie operacji nadprzyrodzonych i sprowadzanie całej rzeczywistości do rzeczy podlegających zmysłom. Iluminizm z pewnością stanowi zagrożenie; ale nie jest mniej sprzeczny z wiarą niż naturalizm. Święty

Jan także ostrzegął pierwszych chrześcijan, żeby mieli się na baczności: *Carissimi, nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sint: quoniam multi pseudoprophetae exierunt in mundum*. „Umiłowani, nie dowierzajcie każdemu duchowi, ale badajcie duchy, czy są z Boga, gdyż wielu fałszywych proroków pojawiło się na świecie”¹¹. Co w tym dziwnego? Już sama fałszywa moneta dowodzi istnienia autentycznej i tym wyżej szacujemy tę, która jest prawdziwa, im bardziej pogardzamy fałszywą; choć, z powodu zrezygnowania z całkowitego zanurzenia się w wierze, wielu ludzi, jak to często widać w naszych czasach, popada w najabsurdalniejszą i najdziecinniejszą łatwowierność. Bez wątpienia, jak dobrze wiadomo, *ipse Satanas transfiguratur se in angelum lucis*¹²; ale mamy możliwość zerwania jego maski, pozostając dziećmi posłusznymi, pełnymi szacunku i wiernymi świętemu Kościołowi katolickiemu, apostołskiemu i rzymskiemu, najwyższej i nieomyłnej mistrzyni prawdy: *Hoc primum intelligentes, quod omnis prophetia Scripturae propria interpretatione non fit*. „To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśnienia”¹³.

Na czym więc polegają te specjalne względy, których święty Paweł pragnął, żebyśmy życzyli sobie bardziej niż jakichkolwiek innych, *magis autem ut prophetis*¹⁴? Ma się rozumieć, nie chodzi tu tylko o to, co w całkiem współczesnym znaczeniu rozumiemy przez dar prorokowania, czyli objawiania rzeczy przyszłych. W myśli świętego Pawła, tak jak w całym Piśmie Świętym i starożytnej doktrynie, chodzi w tym słowie o szczególne wylanie się Ducha Świętego, który zwycięsko przejmuje najwyższe władze człowieka i poddaje je działaniu Bożemu. Proroctwo jest sumą wszystkich darmowych darów, których przedmiotem jest poznanie; ogarnia nie tylko wyłącznie rzeczy przyszłe, ale rozciąga się na rzeczy Boże w ogóle.

Proroctwo zawiera w sobie wszelkie wizje nadprzyrodzone: cielesne, wyobrażeniowe, rozumowe. Zakłada także niekiedy specjalnie udzielone światło, albo w celu zrozumienia, albo w celu ocenienia tego, co widzieli inni. Boża rzeczywistość tych wizji daje się poznać w tym, że Bóg, posługując się władzami człowieka jako naturalną podstawą, robi z nich jednak taki użytek, że zostają całkowicie przekroczone.

¹¹ 1 J 4, 1.

¹² 2 Kor 11, 14.

¹³ 2 P 1, 20.

¹⁴ 1 Kor 14, 1.

Wizja cielesna jest fizyczną, zmysłową i nadzwyczajną manifestacją przedmiotu, którego bez tej wizji nasze zewnętrzne zmysły nie mogłyby dostrzec, a nasza inteligencja nie mogłaby zrozumieć bez nadprzyrodzonej pomocy. Doskonale rozumiemy, że z samej swojej natury ten porządek wizji jest niższy i bardziej podatny na zafałszowanie. Bóg zazwyczaj stosuje ją głównie wobec tych, którzy są jeszcze bardzo przywiązani do rzeczy ziemskich, i by przyciągnąć ich poprzez rzeczy zmysłowe. Daleka od bycia dowodem wielkiej cnoty, wizja ta jest raczej oznaką słabości i ułomności. Możemy oceniać łaski tylko po skutkach, jakie powodują; tylko one stanowią o ich wartości. Nigdy nie mogą być pożądane i muszą być rzadko przyjmowane z powodu ogromnego niebezpieczeństwa złudzenia.

W wizji wyobrazeniowej to z kolei wyobraźnia poddana jest Bożemu działaniu; człowiek swoim naturalnym wysiłkiem nie potrafiłby wytworzyć w niej form tak szlachetnych i tak pięknych, o których nigdy nie miał najmniejszego pojęcia i które ukazują mu prawdy rozumowe, o jakich jego umysł nigdy by nie pomyślał. I podczas gdy w wizji wyobrazeniowej Bóg tylko przypomina rzeczy uprzednio postrzeżone zmysłami, to jednak rzeczy te otrzymują godność i wielkość, jakiej nie posiadały w naturze. Bóg nie działa wbrew naturze, Jego działanie naturę przewyższa. To właśnie do wizji wyobrazeniowej odnoszą się sny nadprzyrodzone i boskie.

W tym porządku łask należy obawiać się złudzenia; gdyż wyobraźnia, będąca władzą dostępną działaniu stworzonemu, jest łatwo podatna na zmylenie przez demona: także i w tym przypadku skutki pozwalają nam ocenić, jaka jest przyczyna łaski. Jeśli wizja nie może być dowolnie wytworzona lub oddalona, jeśli pozostawia w duszy głęboki pokój, jeśli wreszcie cnoty, a szczególnie duch pokory i uległości, wzrastają potem, nie można wątpić o tym, że Bóg jest tej wizji przyczyną. Również nie wolno nam, tak jak przy wizji cielesnej, pożądać tej formy łaski ani długo się nad nią zatrzymywać. Święty Jan od Krzyża podaje tego doskonały powód: „Postępując w ten sposób, unikamy koniecznego trudu odróżniania widzeń dobrych od złych. Trud taki nie przynosi żadnego pożytku, jest tylko stratą czasu, udręczeniem duszy”¹⁵.

Z racji już tylko swojej wzniosłej natury wizja rozumowa jest o wiele mniej podatna na złudzenia niż wizja wyobrazeniowa lub

¹⁵ *Droga na Górę Karmel*, ks. II, r. 17., polskie tłumaczenie na podstawie: św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. o. Bernard Smyrak OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1998, s. 247.

wizja cielesna. Wydaje się, że jest najdoskonalszym aktem kontemplacji wlanej, szczególnie jeżeli wizja ta nie tylko pokazuje duszy rzeczy Boże, ale również odkrywa przed nią ich znaczenie. Nazywamy ją wtedy objawieniem; gdyż objawiać to zrywać zasłonę.

Wizja rozumowa jest manifestacją pewną i niezbitą jakiejś prawdy lub jakiegoś przedmiotu, daną inteligencji bez aktywnej pomocy obrazów zmysłowych. Wizja ta może być mniej lub bardziej doskonała. Czasem są to otrzymane idee, które w sposób nadprzyrodzony porządkują się w rozumie; kiedy indziej są to rodzaje lub formy rozumowe, które są bezpośrednio zakomunikowane inteligencji. Wizja rozumowa zdaje się więc stać pomiędzy niejasnym poznaniem wiary i jasną wizją Boga. Światło oświetlające przedmiot wizji nie jest jeszcze światłem chwalebny; ale jest już wspaniałym rozkwitem darów rozumu i mądrości złączonych w świetle proroczym.

Święty Bazyli, komentując proroka Izajasza, daje nam bardzo wysokie pojęcie o wizji rozumowej, którą nazywa darem Boga, światłem dodanym do naszego rozumu, by pozwolić mu kontemplować i pojąć Boże tajemnice. Gdyż jeżeli człowiek nie może przekazać lub spowodować, żeby ktoś inny zrozumiał jego myśl bez odwołania się do jakiegoś pośrednictwa lub narzędzia cielesnego, to Bóg, wynosząc inteligencję, zapisuje w niej bezpośrednio poznanie tego, czego tajemnice chce objawić. Według świętego Augustyna jest to wizja najwyższa, do jakiej wyniesiony został święty Paweł w zachwyceniu, o jakim mowa w Drugim Liście do Koryntian¹⁶.

W przeciwieństwie do innych zjawisk mistycznych, wizja rozumowa może czasem trwać długo. Święta Teresa opowiada o wizji rozumowej Naszego Pana, która trwała ponad dwa lata. Życie świętych pokazuje nam inne przykłady tego rodzaju.

Z całej tej nauki możemy wysnuć wniosek, że ta forma wizji jest prawie niemożliwa bez miłości doskonałej i że spowodowana jest częściowo przez oświecenie prorocze; co pozwala lepiej zrozumieć słowa Apostoła, kiedy mówi: *Æmulamini spiritualia, magis autem ut prophetetis*¹⁷. W tym świetle prorocstwo to już nie tylko darmo dana łaska, należy już do porządku łaski uświęcającej.

Także ekstazę, jako zjawisko specjalne, można uznać za łaskę daną darmo i z tego tytułu może być czasem udzielona duszom

¹⁶ W rozdziale XII.

¹⁷ I Kor 14, 1.

niedoskonałym, nawet grzesznikom, takim jak święty Paweł na drodze do Damaszku. Jednak najczęściej świadczy ona o pewnym stopniu zjednoczenia z Bogiem; w tym względzie ekstaza łączy się z miłością i przyczynia się do uświęcenia duszy. Musimy o tym powiedzieć odnośnie do tego ostatniego aspektu.

Unia ekstatyczna pochodzi od Ducha Świętego i jest zasadniczo nadprzyrodzonym wyniesieniem duszy w kierunku dóbr niebieskich, zawieszającym zwyczajne funkcjonowanie zmysłów. Słowo ekstaza wskazuje na to, że dusza, której funkcją naturalną jest poznanie prawdy za pomocą zewnętrznych zmysłów, zostaje wyniesiona w regiony nadprzyrodzoności przy pominięciu zmysłów. Jeżeli wyniesienie dokonuje się gwałtownie, ekstaza nazywa się zachwyceniem. Bóg jest przyczyną tego nadprzyrodzonego przyciągania; oddziałuje na rozum i na wolę. W pierwszym porzywa prawda; w drugiej miłość; i to szczęśliwe zachwycenie odcina chwilowo duszę od działania zmysłów. O tym właśnie naiwnie, bez naukowych formuł, opowiadał święty opat Jan, mówiąc do Kasjana: „Pamiętam, że za dobrotliwym darem Pana naszego w takie nieraz wpadałem zachwyty, że zapominałem o ciężkiej powłoce cielesnej ułomności, a umysł mój naraz tak się wyzbywał wszystkich zmysłów zewnętrznych i tak ogromnie daleko bawił od wszelkich rzeczy cielesnych, że już ani oczy, ani uszy moje nie pełniły swej służby, a duch tak się napęłnił Boskimi rozmyślaniami i duchową kontemplacją, że często wieczorem nie wiedziałem, że spożyłem pokarm, a następnego dnia zgoła wątpiłem, czy wczoraj dochowałem postu. Z tej przyczyny wkładają w sobotę do koszyka posiłek na siedem dni dla samotnika. Wyczerpanie liczby chlebów oznajmia, że ubiegł tydzień i nadszedł znowu dzień świąteczny”¹⁸.

Ci ludzie anielskich obyczajów dobrze więc znali zjednoczenie ekstatyczne. O wiele mniej, niż robi się to dzisiaj, przykładali oni uwagę do zewnętrznych skutków ekstazy, których znaczenie jest całkiem niewielkie, gdyż podobne są również w ekstazie naturalnej lub nawet demonicznej; ale to, co ich zajmowało, to wpływanie Boga na rozum i wolę, doprowadzające aż do oderwania od zmysłów. To Boże zawłaszczenie nie może trwać długo i tylko cud sprawia, że rozciąga się na długie godziny.

Bóg jest twórcą ekstazy, a zjednoczenie ekstatyczne jest wyższe niż zjednoczenie zwyczajne; zaś obezwładnienie ciała, jakie

¹⁸ Cassian., Coll. XIX, cap. IV. Tłumaczenie uwspółcześnione za: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia i cztery*, tłum. ks. dr L. Wrzoł, t. II, Fiszer i Majewski, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1929, s. 271.

często występuje w ekstazie, pochodzi od słabości stworzenia, które nie może jeszcze udźwignąć Bożego działania, a nie z samej doskonałości tej Boskiej operacji. Matka Boża z pewnością nigdy nie odczuła tych ułomności, a kiedy dusza zostaje wyniesiona aż do punktu kulminacyjnego kontemplacji i do pełni miłości, zazwyczaj jest od tej ułomności wolna, podczas gdy Bóg udziela się jej w takiej pełni, że ponad tymi zachwyceniami nie ma już nic poza wizją uszczęśliwiającą.

Unia ekstazy powoduje w duszy wspaniałe rzeczy: gorące pragnienie służenia Bogu, całkowitą wzgardę dla świata i rzeczy ziemskich, większe poznanie Boga, któremu towarzyszy żywe pragnienie oglądania Go, najśłodsza i najboleńsza rana miłości, wielka wewnętrzna radość wyrażająca się czasem w pięknej formie. Niektóre psalmy zostały napisane w zjednoczeniu ekstazy i łatwo da się je poznać przez ich entuzjazm. Jedna prawdziwa ekstaza może w pełni spowodować wszystkie te rzeczy.

Ale najważniejszym skutkiem jest cnota dzielności naprawdę heroiczna. Święty Franciszek Salezy mówi o tym bardzo uderzająco: „Gdy zatem widzimy osobę, która na modlitwie jest pogrążona w zachwyceniu i wychodzi poza siebie, unosząc się ku Bogu, natomiast nie ma ekstazy życia, to znaczy nie prowadzi życia wznioślejszego oddanego Bogu przez wyrzeczenie się światowych pożądań oraz umartwienie własnych zachcianek i naturalnych skłonności przez wewnętrzną cichość, prostotę i pokorę – zwłaszcza zaś przez nieustanną miłość – to wierz mi, Teotymie, że takie zachwycenia są wielce podejrzane i niebezpieczne... Jaki bowiem pożytek może odnieść dusza, która będzie zachwycona w Bogu na modlitwie, kiedy w zachowaniu i w życiu daje się uwodzić żądzom ziemskim, niskim i naturalnym? Być ponad sobą samym na modlitwie, a poniżej siebie w życiu i w czynnościach swoich – być aniołem na rozmyślaniu, a zwierzęciem w obcowaniu... to wyraźny objaw, że te zachwycenia, te ekstazy to tylko igraszka i oszustwo złego ducha”¹⁹.

Święty doktor podpowiada nam jednocześnie cenne spostrzeżenie. Powiedzieliśmy, że w zjednoczeniu zwyczajnym dusza ma w sobie poczucie Bożej obecności, natomiast w zjednoczeniu ekstazy, a szczególnie w zachwyceniu, prawie zawsze ma poczucie, że coś ją przyciąga ponad nią samą. Jeśli to przyciąganie nie

¹⁹ Święty Franciszek Salezy, *Traktat o miłości Bożej*, ks. VII, rozdz. VII, tłumaczenie za wydaniem siostr wizytek, Kraków 2002, s. 380.

jest od razu skuteczne i nie łączy natychmiast duszy z jej Boskim przedmiotem, rodzi się z tego niepokój, tym bardziej bolesny, że nic nie może go zagasić tak, jakby tego dusza pragnęła. Jeśli ekstaza dochodzi aż do *wzlotu ducha*, czyli najszybszego zachwycenia, dusza jest tak szybko wyrwana samej sobie, że nie doświadcza tego cierpiącego niepokoju.

Taka sama różnorodność występuje przy powrocie do stanu naturalnego. Czasem Bóg natychmiast oddaje duszę jej samej, ale wydaje się wtedy, że nie była ani aż tak daleko, ani aż tak wysoko, inaczej nie wytrzymałaby tak szybkiego powrotu; czasem jakby powoli przywracał ją ziemi i oddaje ją samej sobie ostrożnie, żeby jej nie rozkruszyć. Jeśli dusza nie jest jeszcze wysoce uduchowiona, długo pozostaje w stanie jakby odrętwienia, niczym w upojeniu, i bardzo powoli udaje się jej odzyskać życie zmysłów.

Trzeba niemałej odwagi, by znieść tak potężne działanie Boga. Kiedy dusza doświadcza go po raz pierwszy, instynkt życia zwierzęcego z dziwną mocą budzi się i powoduje w całej niższej części jej bytu zalęknienie podobne do tego, jakie może wywołać przybliżenie się naturalnej śmierci. Dusza bowiem nie wie, gdzie zmierza; i tak długo, jak nie połączy się z Bogiem, odczuwa dziwną walkę pomiędzy częścią wyższą, która chce ulecieć jak ptak, a partią niższą, która rozpaczliwie się opiera. Jeśli dusza jest dzielna, mierzy się ze śmiercią zdecydowanie. Wydaje się bowiem, że życie naturalne staje w obliczu prawdziwego zagrożenia: z tym wyjątkiem, że Ten, który nas stworzył, gdy w nas działa, dobrze potrafi nas odłączyć od nas samych bez uszczerbku dla nas.

Opieranie się z całą energią działaniu Bożemu jest zatem konieczne; jednocześnie dzięki temu można poznać, czy operacja ta pochodzi rzeczywiście od Boga, ponieważ wtedy wszelki opór nic nie da i nie obarczy biednego stworzenia odpowiedzialnością za pożądanie przywilejów tak wielce ją przewyższających, a to byłoby zarozumiałstwem.

Święty Piotr w obliczu cudów dokonywanych przez swojego Mistrza zawołał: *Exi a me quia homo peccator sum, Domine*²⁰. Taki zawsze powinien być nasz pierwszy odruch i sprawiedliwość, jaką sami sobie oddajemy. Wtedy już tylko Bóg jest Panem i nie da się tego lepiej doświadczyć niż w zjednoczeniu, o którym tu mowa i w którym stworzenie przypomina piórko niesione przez wiatr,

²⁰ Łk 5, 8.

obracane i prowadzone tak, jak wiatr będzie chciał. Podobne to jest także do procesu przesiewania zboża przez sito: duch ludzki, wierzymy, oczyszcza się, uduchowia się, doświadczając ekstatycznego ruchu; uczy się żyć ponad i poza zmysłami, w wolności, jakiej nie byłaby w stanie mu zaoferować żadna zmyślność ludzka. Tylko Bóg może dokonać podobnego uwolnienia i tak prostą uczynić duszę, czyli ducha, który został stworzony do tego, by mógł przystosować się do organów cielesnych.

Trzeba również wiedzieć, że przyczyną zjednoczenia ekstatycznego nie zawsze jest uwielbienie i radość; poznanie i miłość mogą bowiem przenosić się również na przedmioty bolesne, i współczucie także może spowodować ekstazę. Tylko Bóg zna głębię i rozmiar cierpień.

Ostatnia uwaga: doskonała wizja wyobrażeniowa w stanie czuwania, tak jak również wizja rozumowa w swoim najmniej doskonałym stopniu, zwykle powoduje odłączenie się od zmysłów i ekstazę; można jednak podać przykłady przeciwne. Dusza silnie umocniona w Bogu nie zawodzi już w ten sposób, ponieważ działanie Boże całkiem wyklucza wyobraźnię. Wydaje nam się również, że to z tego powodu kontemplacja może trwać nieprzerwanie nawet w czasie snu, dzięki nadzwyczajnej łasce Bożej. Ta kontemplacja była udziałem Naszego Pana i najświętszej Dziewicy; ale ten punkt kulminacyjny, który należy do zjednoczenia przeobrażającego, trzeba omówić osobno.

W szerokim sensie, jaki podaje święty Paweł, w proroctwie zawierają się więc dary wzniosłe, wspaniałe i które, przynajmniej pośrednio, graniczą ze świętością. W tym świetle tłumaczymy znaczenie słów z Księgi Przysłów: *Cum prophetia defecerit, dissipabitur populus*²¹. Natomiast prorok Joel przeciwnie, pokazuje, że hojność miłosierdzia przekłada się na rozlanie darów nadprzyrodzonych: *Erit in novissimis diebus, dicit Dominus, effundam de Spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae*²².

Bóg nie zawsze udziela darów duchowych najdoskonalszym; dusze, które je posiadają, są zawsze ogromnie zróżnicowane, a prorokowanie, jak widzimy, ma prawie nieskończenie wiele stopni; niemniej kiedy miłość stwarza bliskość pomiędzy Bogiem a duszą, Bóg wydaje się pragnąć objawiać się jej.

²¹ Prz 29, 18.

²² Jl 2, 28; Dz 2, 17.

Kiedy Abraham w swojej wielkodusznej wierności bez wahania opuścił swój kraj i swoich krewnych, Pan wypowiada te zadziwiająco słowa: *Num celare potero Abraham quæ gesturus sum?*²³ Rzekłbyś, Bóg nie może chować tajemnic przed duszą, która jest z Nim tak blisko zjednoczona. Stąd Abraham targuje się z Bogiem o los grzesznych miast z poufałością, która zdradza największą bliskość. To może przytrafić się duszy, która wcale nie pretenduje do nadzwyczajności, która byłaby raczej skłonna starannie jej unikać, ale którą wynosi siła jej własnej miłości i Boża wspaniałomyślność, a dusza przy tym wcale się sobą nie zajmuje. Nie więcej myśli również o tym, co może się dzieć w innych duszach; wie tylko, że Bóg traktuje ją jak Mojżesza: *Loquebatur autem Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum*²⁴. Takie są jeszcze tajemne poufałości ze świętego Kantyku, których dusza pokorna i prosta nie pragnie, nie pożąda, od których ucieka, jak tylko może; ale kiedy Bóg odbierze jej możliwość robienia tego, kiedy się jej narzuci, ona ulega z naiwnością dziecka i powtarza za swoją jasną Królową i Matką: *Exsultavit spiritus meus in Deo salutari meo, quia respexit humilitatem ancillæ suæ... quia fecit mihi magna qui potens est et sanctum nomen ejus*²⁵. ■

tłum. Jan Kaznowski

²³ Rdz 18, 17.

²⁴ Wj 33, 11.

²⁵ Łk 1, 47-49.

O skandalu homoseksualnym w Kościele chilijskim

Piotr Chrzanowski

szkice

W rozmaitych komentarzach dotyczących ostatnich głośnych wydarzeń w Kościele chilijskim niewiele mówi się o podstawowych faktach dotyczących tego kraju i tamtejszego Kościoła katolickiego. Wydaje się, że ich poznanie ma dość istotne znaczenie dla oceny wspomnianych wydarzeń.

Chile to duży kraj o powierzchni ponad 750 tys. km², czyli ponad dwa razy większy od Polski. Przy tej wielkości ma on mocno nietypowy kształt. Jest to bardzo wąski pas lądu (w najszerszym miejscu mniej niż 500 km, w najwęższym mniej niż 100 km) pomiędzy Andami a Oceanem Spokojnym. Jednak rozmiar tego pasa w kierunku południkowym jest ogromny. Od przylądka Horn (56°59'S) do miejsca położonego najdalej na północ (17°30'S) jest około 4300 kilometrów. Na tym rozległym terenie mieszka około połowy ludności Polski: 18,3 miliona osób. Prawie 2/3 z nich to katolicy (czyli około 12 milionów), sporo ponad 20 proc. to protestanci, głównie zielonoświątkowcy. Ponad 10 proc. mieszkańców nie deklaruje żadnej przynależności religijnej. Kilka procent należy do różnych innych religii.

Kościół katolicki tworzy tam 5 archidiecezji, do których przyurządkowanych jest 19 diecezji i jedna prałatura terytorialna. Poza tą strukturą pozostaje jeden wikariat apostolski i ordynariat polowy. Ilość katolików w tych poszczególnych jednostkach terytorialnych jest jednak bardzo zróżnicowana. W samej stołecznej archidiecezji Santiago de Chile mieszka około 4,2 miliona katolików. W 7 diecezjach, które podlegają Santiago jako swojej stolicy metropolitalnej, mieszka 3,8 miliona katolików. Zauważmy, że w prowincji kościelnej Santiago de Chile mieszka 2/3 wszystkich katolików w tym kraju. W pozostałych czterech archidiecezjach, położonych na południe od Santiago leżącego mniej więcej

w połowie kraju – Concepción i Puerto Montt oraz na północ La Serena i Antofagasta, mieszka nieco ponad 2 miliony mieszkańców. Pozostałe niespełna 2 miliony katolików mieszka na terenie 9 diecezji bądź jednostek równorzędnych.

Widzimy więc, jak ogromne znaczenie dla Kościoła tego kraju ma Santiago de Chile jako archidiecezja i stolica prowincji kościelnej (metropolia). Ta dominująca pozycja stanie się jeszcze bardziej widoczna, jeśli rozważymy skład episkopatu tego kraju, owych 31 biskupów, którzy kilkanaście dni temu złożyli zbiorowo rezygnację na ręce Papieża Franciszka. W tej grupie jest 25 ordynariuszy (jedna diecezja, Valdivia, wakuje od prawie roku) i 6 biskupów pomocniczych z archidiecezji Santiago. Kapłanów pochodzących z rozmaitych zgromadzeń zakonnych jest 14, a 17 to kapłani wyświęceni w diecezjach. Aż 13 z nich wyświęcono w archidiecezji Santiago de Chile.

Tylko mając w pamięci te fakty, możemy ocenić, jak poważnym problemem dla Kościoła w Chile jest ciągnąca się już kilkanaście lat sprawa ks. Fernanda Karadimy, kapłana z archidiecezji Santiago. Bardzo dynamiczny i przedsiębiorczy kapłan, dzisiaj mający blisko 90 lat, kierował ponad ćwierć wieku parafią pw. Najświętszego Serca, zwaną popularnie parafią El Bosque, w bardzo zamożnej dzielnicy miasta, tworząc wiele dzieł charytatywnych i edukacyjnych. Potrafił też przyciągać do siebie młodzież. Przez lata spośród jego wychowanków wyszło ponad 50 księży, z których 5 zostało biskupami. Oskarżenia przeciwko niemu o niewłaściwe zachowania seksualne ze strony grupy wiernych pojawiły się już w połowie lat osiemdziesiątych. Długo jednak nie dawano im wiary. Zasłużony kapłan postrzegany był przez wielu wiernych w swojej parafii jako niemal święty. W tych okolicznościach także i przełożonym trudno było uznać wiarygodność oskarżeń. Inna rzecz, że jeden z ówczesnych oskarżycieli twierdzi, że ich list do poprzedniego arcybiskupa Santiago, Juana Fresna, trafił do kosza za sprawą ówczesnego sekretarza owego prałata, ks. Juana Barrosa. Tego samego, którego nominacja na ordynariusza diecezji Osorno w 2015 roku i którego nieugięta obrona przez Papieża Franciszka podczas jego styczniowej wizyty w Chile wywołały dzisiejszą kulminację skandalu.

W tym miejscu dodajmy od razu, że nie był to skandal pedofilski. Ksiądz Karadima miał głęboko zakorzenione skłonności

¹ Trzeba w tym miejscu zauważyć, że takie różnicowanie wieku zgody w zależności od charakteru relacji seksualnej, a w szczególności wyższy wiek dla relacji homoseksualnych, stanowi dla tzw. środowisk LGBT kamień obrazu. Regulacje podobne do chilijskich ciągle jeszcze obowiązywały w latach 90. w kilku krajach europejskich, w tym w Wielkiej Brytanii. W 1997 roku Europejski Trybunał Praw Człowieka w sprawie „Sutherland przeciw Wielkiej Brytanii” orzekł, że takie zróżnicowanie stanowi naruszenie art. 14 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka o zakazie dyskryminacji, w powiązaniu z art. 8. określającym prawo do poszanowania prywatności. Odpowiednie prawo w Wielkiej Brytanii zostało wprowadzone dopiero po dwukrotnym wiece Izby Lordów. Do wyroku dostosowały się także inne kraje.

homoseksualne. Takie tło miała sprawa wniesiona przeciw niemu w 2004 roku przez José Murilla. Ówczesny arcybiskup Santiago, kardynał Javier Errázuriz Ossa, zlecił śledztwo, ale pomimo raportu sporządzonego przez ks. Elisea Escudera, uznającego oskarżenia za zasadne i zalecającego wszczęcie formalnego procesu, opierając się na radach innych osób, oskarżenia odrzucił. Dodajmy, że kardynał Errázuriz odszedł na emeryturę pod koniec roku 2010, ale brał udział w konklawe z 2013 roku i do dziś, pomimo zaawansowanego wieku 85 lat, jest członkiem słynnej grupy kardynałów G9, stworzonej przez Papieża Franciszka jako grono jego najbliższych doradców w zarządzaniu Kościołem.

Koniec mitu charyzmatycznego kapłana nastąpił dopiero w roku 2011. Najpierw sprawę w sądzie państwowym wnieśli przeciw niemu czterej mężczyźni, z których trzech miało być przez ks. Karadimę molestowanych jeszcze przed ukończeniem 18 roku życia. Ci oskarżyciele twierdzili, że mieli wtedy po 17 lat. To ważne z dwóch powodów. Po pierwsze, nigdzie nie znalazłem informacji o tym, jakoby Karadima miał molestować młodsze osoby. Po drugie, ponieważ w Chile wiek zgody na seks homoseksualny między mężczyznami wynosi właśnie 18 lat (w odniesieniu do seksu heteroseksualnego i lesbijskiego wynosi on lat 14)¹. Jednak oskarżyciele byli już wtedy w wieku średnim, zarzuty o współżycie z osobami poniżej tzw. „wieku zgody” uznano za przedawnione, a co do relacji seksualnych podtrzymywanych w następnych latach, oskarżycielom nie udało się udowodnić, że miały one z ich strony charakter niedobrowolny. Oczywiście trzeba wziąć pod uwagę, że oskarżony ksiądz był bardzo dobrze ustosunkowany w wyższych sferach chilijskiego społeczeństwa, także w wymiarze sprawiedliwości, i że miał znakomitych obrońców. Należy jeszcze dodać jedną rzecz. Jeden z wnoszących oskarżenie mężczyzn, James Hamilton, od 2005 roku kilka razy usiłował się spotkać z kardynałem Errázurizem, ale zawsze spotykał się z odmową. Kardynał potwierdził ten fakt, jakkolwiek powiedział, że sprawa była mu skądinąd znana. Jest też prawdą, że w 2006 roku kardynał odwołał Karadimę z funkcji proboszcza w parafii El Bosque. Jego następcą mianował ks. Juana Estebana Moralesa. W tym czasie Hamilton wniósł do sądu biskupiego sprawę o stwierdzenie nieważności swojego małżeństwa. W pismach procesowych powoływał się na fakt

molestowania go przez Karadimę. Według Hamiltona ks. Morales nachodził go i usiłował odwieść od podnoszenia tej sprawy w procesie małżeńskim. Zarzuty te są w pełni wiarygodne, ponieważ przewodniczący sądu biskupiego w Santiago ks. Francisco Walker w roku 2010 ustąpił ze stanowiska, przyznając, że bezprawnie udostępnił pisma procesowe Hamiltona biskupowi pomocniczemu Andrésowi Arteadze i właśnie nowemu proboszczowi El Bosque.

W tym momencie w tej sprawie zainteresował Rzym, w którym Papieżem był wtedy Benedykt XVI. W wyniku procesu kościelnego ks. Karadima został uznany winnym i otrzymał zakaz publicznego wypełniania funkcji kapłańskich, w szczególności spowiadania i sprawowania kierownictwa duchowego. Nakazano mu także prowadzenie życia w odosobnieniu, oddanego pokucie. Karadima apelował od wyroku, ale 22 czerwca 2011 roku obecny arcybiskup Santiago, mianowany przez Franciszka kardynałem na jego pierwszym konsystorzu w lutym 2014 roku, Ricardo Ezzati, salezjanin, ogłosił publicznie, że Kongregacja Nauki Wiary apelację odrzuciła. Ksiądz Karadima uznał wyrok.

Wydaje się, że w tym kościelnym procesie zaniedbano sprawę odpowiedzialności biskupów powiązanych z Karadimą, głównie jego wychowanków. Chodziło przede wszystkim o czterech z nich. Jedynym, który poniósł wtedy jakiegokolwiek konsekwencje, był wspomniany już wyżej Andrés Arteaga, od 2001 roku biskup pomocniczy w Santiago. Pełnił on funkcję wicekanclerza Uniwersytetu Katolickiego w Santiago, a podczas procesu przed sądem powszechnym w 2010 roku wyrażał publicznie pełne poparcie dla Karadimy. Protesty studentów wymusiły jego ustąpienie z funkcji na uniwersytecie w marcu roku 2011. Oprócz uwikłania w sprawę Hamiltona biskup Arteaga jest także oskarżany przez wspomnianego wyżej José Murilla. Twierdzi on, że o sprawie homoseksualnych zachowań Karadimy i czynionych mu niemoralnych propozycjach rozmawiał z Arteagą już w 1995 roku, kiedy miał dziewiętnaście lat. Arteaga miał go wtedy nakłaniać, także przez zastraszanie, do nienagłaśniania sprawy. Kolejni biskupi ze wspomnianej czwórki to Horacio Valenzuela i Tomislav Koljatic. Obaj zostali biskupami pomocniczymi w Santiago, odpowiednio w 1995 i 1997 roku, a następnie ordynariuszami diecezji w prowincji Santiago. Pierw-

szy z nich Talca w 1996 roku, a drugi Linares w 2003. I wreszcie ostatni to wspomniany już Juan Barros. W 2009 roku został biskupem połowym. To pomysł jego nominacji na biskupa diecezji Osorno (900 km na południe od Santiago, w prowincji Puerto Montt) spowodował na przełomie 2014 i 2015 roku kolejne erupcje niepokojów w Chile. Protestowali duchowni i zwykli wierni z tej diecezji. Protestowali też członkowie chilijskiego parlamentu. Ingresowi towarzyszyły protesty licznie zgromadzonych przed katedrą przeciwników nominacji. Jednocześnie toczyły się pewne działania, które wtedy nie były podawane do publicznej wiadomości. Wymienić tu należy dwa ciągi zdarzeń. Od razu zaznaczymy, że opinia publiczna dowiedziała się o nich tuż przed tegoroczną wizytą Franciszka w Chile.

Po pierwsze, do Papieża wystąpiła Rada Stała chilijskiej konferencji episkopatu, przekazując mu swoje obawy dotyczące niestosowności wspomnianej nominacji. Franciszek odpowiedział listem z 31 stycznia 2015 roku. Jest to przedziwny dokument. Z jednej strony Papież informuje w nim, że nuncjusz w Chile, arcybiskup Ivo Scapolo, usiłował skłonić biskupa Barrosa do dobrowolnego ustąpienia i wycofania się na rok z aktywności publicznej, co mogłoby dać wszystkim czas na przemyślenie sprawy. Jednocześnie nuncjusz poinformował konfidencjonalnie biskupa Barrosa, że podobne propozycje zostaną złożone wspomnianym wyżej biskupom Valenzueli i Koljaticowi. Franciszek napisał, że ponieważ Barros upublicznił tę informację, realizacja tego planu stała się niemożliwa. Powód tej niemożliwości jest jednak zupełnie nieznan i wiadomy chyba tylko samemu Franciszkowi. W dalszym ciągu Papież pisze, że rzecz całą przeanalizowano ponownie z nuncjuszem i kardynałem Ouelletem, wtedy prefektem Kongregacji ds. Biskupów, i postanowiono podtrzymać nominację. W owym czasie w skład Rady Stałej wchodził: kardynał Ezzati jako przewodniczący; Alejandro Goic, biskup Rancagua (prowincja Santiago), jako wiceprzewodniczący; Cristián Contreras, biskup Melipilli (prowincja Santiago), jako sekretarz generalny; oraz jako członkowie Fernando Comali, arcybiskup Concepción, i Cristián Caro, arcybiskup Puerto Montt.

Drugi ciąg zdarzeń zaczyna się od listu, który na wieść o nominacji Barrosa napisał Juan Carlos Cruz, jeden z oskarżycieli w pro-

cesie z 2010 roku. Ksiądz Karadima miał go zacząć molestować po tym, jak Cruz na spowiedzi wyznał swoje skłonności homoseksualne. List ten w kwietniu 2010 roku czworo członków Papieskiej Komisji ds. Ochrony Nieletnich przekazało jej przewodniczącemu, kardynałowi Seanowi O'Malleyowi.

Wśród tych osób była m.in. Irlandka Mary Collins, jedna z dwojga członków tej komisji, którzy w dzieciństwie byli ofiarami molestowania seksualnego ze strony duchownych. Powiedziała ona w tym roku agencji Associated Press, że kardynał O'Malley zapewnił ich, że list Cruza osobiście przekaże Papieżowi, a także że jakiś czas później poinformował ją, iż tak się stało. Również Cruz, od lat mieszkający w Filadelfii, gdzie pracuje na wysokim stanowisku w jednej z korporacji, poinformował, że po wizycie Franciszka w USA O'Malley dzwonił do niego, aby potwierdzić przekazanie listu. List ten także został upubliczniony w tym roku. Cruz opisał w nim całą subkulturę homoseksualną otaczającą ks. Karadimę. Pisał, że wielu młodych mężczyzn z jego otoczenia wręcz rywalizowało o jego względy, co przejawiało się choćby w zabiegach o zajęcie jak najbliższego mu miejsca przy stole. W odniesieniu do biskupa Barrosa, Cruz twierdził, że jego wina nie polega tylko na tym, że kwestionował on skargi tych, którzy odrzucali homoseksualne awanse Karadimy, ale na tym, że wielokrotnie był on świadkiem takich zachowań, że je tolerował i nie zrobił nic, aby takim postępkom zapobiec. Ponadto sam miał utrzymywać homoseksualne relacje z Karadimą.

Powstaje pytanie, dlaczego pomimo takich sygnałów Papież już wtedy, w 2015 roku, nie wstrzymał nominacji dla Barrosa albo przynajmniej nie wysłał wówczas specjalnej komisji do zbadania tej sprawy. Dopiero jego wypowiedzi podczas styczniowej wizyty w Chile, kwestionowanie winy biskupa Barrosa i zaprzeczenia, jakoby dotarły do niego jakiegokolwiek wiarygodne oskarżenia, w połączeniu z ich, nierzadką u Franciszka, obcesową formą, wywołały fale oburzenia, a także osobistą, publiczną interwencję kardynała O'Malleya, w wyniku których Franciszek wysłał do Chile specjalną komisję do zbadania tej sprawy. Na jej czele stanął maltański arcybiskup Charles Scicluna, od czasów Benedykta XVI główny śledczy w najpoważniejszych sprawach seksualnych nadużyć wobec nieletnich. Komisja przesłuchała 64 świadków

i sporządziła liczący ponad 2000 stron raport. W wyniku tego listem z 8 kwietnia br. Franciszek wezwał całą Konferencję Episkopatu Chile na spotkanie w Rzymie. Trzeba przyznać, że w tym liście Papież przyznaje, że popełnił „poważne błędy w ocenie i postrzeganiu sytuacji”. Jednak dodane zaraz potem wyjaśnienie, że wynikało to z „braku rzetelnej i wyważonej informacji”, brzmi w świetle wyżej przedstawionych faktów bardzo niewiarygodnie.

Jeszcze bardziej niewiarygodne staje się to w świetle rezultatów spotkania, które zapowiadał kwietniowy list. Odbyło się ono w połowie maja. Wszystkich 31 członków Konferencji Episkopatu Chile złożyło na ręce Papieża rezygnację ze sprawowanych urzędów. Trzeba od razu powiedzieć, że jak dotąd ani jedna z tych rezygnacji nie została przyjęta. Wszyscy ci biskupi nadal sprawują swoje funkcje, a imię każdego z 25 ordynariuszy wymienia podczas Mszy świętej każdy kapłan jego diecezji. Także kapłani w Osorno nadal wymieniają imię biskupa Barrosa. Jeszcze w styczniu Franciszek twierdził, że nie można oczekiwać od biskupa Barrosa, aby ustąpił ze stanowiska. Ugięcie się wobec niesprawiedliwych zarzutów stanowiłoby przyznanie się do winy i naruszenie prawa do ochrony własnego dobrego imienia. Tymczasem teraz okazało się, że dobre imię wielu innych biskupów, których nigdy nie oskarżano ani o udział w skandalach pedofilskich czy homoseksualnych, ani o ich tuszowanie, nie jest ważne i mają złożyć rezygnacje, stawiając się tym samym w jednym rzędzie z biskupami takimi jak Barros, Valenzuela czy Koljatic. Cięż podejrzania pada nawet na takich, którzy nigdy nie mieli nic wspólnego z ks. Karadimą, nigdy nie należeli do kleru archidiecezji Santiago, a sakrę otrzymali i swój urząd objęli w ostatnich kilku latach.

Słusznie Michał Barcikowski w jednej z dyskusji internetowych całą tę historię majowego spotkania podsumował słowem: putniada. Doprawdy trudno oprzeć się wrażeniu, że nie tyle chodzi tu o ofiary seksualnego molestowania, nie tyle o rzeczywiste ustalenie winnych, ile o piarowe ratowanie reputacji Papieża, mocno nadszarpniętej styczniowymi bezwzględными wypowiedziami. I że jako narzędzie tej operacji wybrano schemat: dobry car, źli bojarzy. Wrażenie to umacnia się jeszcze, kiedy rozważyć, kto z hierarchów powiązanych z Chile rezygnacji nie złożył. Przede wszystkim kardynał Errázuriz, winny przynajmniej oczywistych błędów, jeśli

nie celowego mataczenia w traktowaniu oskarżeń przeciw Karadi-
mie w poprzedniej dekadzie, nie złożył rezygnacji z członkostwa
w grupie G9. Nie poruszono także odpowiedzialności nuncjuszy.
Obecnego, wspomnianego arcybiskupa Ivo Scapola oraz dwóch
pozostających w czynnej służbie dyplomatycznej poprzedników:
arcybiskupa Alda Cavalliego, w Chile w latach 2001–2007, obec-
nie nuncjusza w Holandii, i arcybiskupa Giuseppe Pinta, w Chile
w latach 2007–2011, obecnie nuncjusza w Chorwacji.

Taki schemat rozwiązywania sprawy, zapewne ubocznie, stoi
w sprzeczności z jednym z deklarowanych od początku celów
obecnego pontyfikatu, tj. decentralizacją. Zamiast delegowania
władzy i odpowiedzialności z Rzymu do kościołów lokalnych
mamy sytuację, w której okazuje się, że wszyscy winni są na pery-
feriach, a w centrali nie jest winny nikt. Co najwyżej jest winny
w takiej mierze, w jakiej z peryferii nie otrzymał „rzetelnej
i wyważonej informacji”.

Wydaje się jednak, że ta metoda ma swoje ograniczenia. Teraz
rzeczywiście pełna, całkowita odpowiedzialność za załatwienie
sprawy spoczywa na Franciszku. To on musi zdecydować, czyje
rezygnacje przyjąć, a czyje odrzucić. Opinia publiczna będzie
ponad wszelką wątpliwość oczekiwać uzasadnienia tych decyzji,
a zatem określenia winy poszczególnych biskupów i jej material-
nego zakresu. Sam Franciszek pisze w liście przekazanym uczest-
nikom majowego spotkania, że i on, i oni nie mogą „stać się
ekspertami w polowaniu na kozły ofiarne”.

Swoją drogą w tym ostatnim liście materialny zakres winy został
już w jakimś stopniu określony. Zgodnie z czymś, co można już
nazwać pewną tradycją Franciszkowego pontyfikatu, najistotniej-
sze elementy tego listu zostały zawarte nie w tekście głównym,
a w przypisach. Tam właśnie zostały opisane poważne nadużycia.
W przypisie 25 czytamy, że komisja Scicluny ustaliła, „że nie-
którzy zakonnicy wydaleny ze zgromadzeń i zakonów z powodu
niemoralnego postępowania, po zminimalizowaniu wagi własnych
przestępczych czynów (co przypisano zwykłej słabości lub jed-
norazowym moralnym upadkom), zostali przyjęci do diecezji,
a nawet – w sposób całkowicie lekkomyślny – powierzono im
obowiązki w diecezjach lub parafiach wiążące się z codziennym
i bezpośrednim kontaktem z nieletnimi”. Kolejny, 26 przypis

podnosi kilka spraw, przeważnie opisanych wyżej: lekceważenie zgłoszeń o przestępstwach, wymuszanie zeznań i wywieranie nacisków przez osoby prowadzące dochodzenie czy wreszcie niszczenie dokumentów z naruszeniem przepisów prawa kanonicznego. Na samym końcu tego przypisu znajdujemy taki fragment: „Sprawozdanie specjalnych wysłanników zawiera poważne oskarżenia skierowane przeciwko niektórym biskupom i przełożonym, którzy powierzyli funkcje w instytucjach formacyjnych księżom podejrzany o aktywny homoseksualizm”.

To ostatnie jest szczególnie ważne w świetle pogłosek, jakie pojawiły się po spotkaniu Franciszka z ofiarami Karadimy. Pod koniec kwietnia spotkał się on ze wspomnianymi wyżej Juanem Carlosem Cruzem, Jamesem Hamiltonem i José Murillem, z każdym z nich indywidualnie. Cruz, otwarcie deklarujący się jako homoseksualista, zaczął później opowiadać mediom, jakoby Papież miał mu powiedzieć, że jest takim, jakim jest, ponieważ Bóg chciał go takim mieć. Oczywiście jak w bardzo wielu przypadkach takich indywidualnych rewelacji ogłaszanych za obecnego pontyfikatu ze strony Rzymu nie pojawiło się żadne oficjalne dementi. Wydaje się zasadne, że przypis 26 z ostatniego listu do chilijskich biskupów można potraktować jako swoistą formę dementi. Dementi kilka dni później wzmocnionego przez ujawnienie wypowiedzi Franciszka na spotkaniu z episkopatem Włoch. Italskim biskupom Papież stanowczo radził, że w odniesieniu do kandydatów do kapłaństwa nawet najłżejsze podejrzania co do skłonności homoseksualnych powinny powodować wydalenie z seminarium. ■

La Banda Oriental. Konstrukcja bez pytań nadprzyrodzonych?

Ks. Jarosław Tomaszewski

Minęły już prawie dwa lata od chwili, kiedy – po bardzo długiej i prawie w stu procentach przespanej podróży lotniczej – wysiadłem na płycie lotniska w urugwajskim Carrasco. O państwie nazywanym Urugwaj wówczas nie wiedziałem prawie nic. Gdy pierwszy raz rozmawialiśmy z biskupem Fuentesem o palących potrzebach jego biednej diecezji, przez głowę przebiegały mi rozmaite skojarzenia: Paragwaj, nie wiem, dlaczego z daleka bliższy mi niż Urugwaj, Forlán, Suárez i Cavani, pampa, konie i dalej białe, niezapisane niczym strony. Lotnisko w Carrasco jest niewielkie, bo też niewielu ludziom podoba się wybierać gdzieś na koniec świata. Za to pierwszy raz w Ameryce Łacińskiej poznałem tak skomplikowany system odprawy podróżnych i kilometrowe kolejki do okienek celników. Potem, z biegiem czasu, zacząłem rozumieć więcej. To nie Europa. Reguł zdroworozsądkowych tu nie ma. Biało-czarnej moralności też nie. Latynosi z czegoś muszą przecież żyć, rzeczywistość więc najczęściej przymruża jedno oko. Zapewne bezwzględny odruchem współczesnego podróżnika, po szczęśliwym odzyskaniu bagażu, jest natychmiastowe podłączenie się pod sieć komórkową. Nigdy nie zapomnę pierwszego SMS-a, który dotarł do mnie z Polski. Wysłał mi go trochę żartem ks. Stefan, znawca tego regionu. Wiadomość tekstowa odebrana w Urugwaju z Polski była autentycznym, a zarazem żartobliwym cytatem wypowiedzi anonimowej stewardesy, która przywitać miała kiedyś podróżnych w Montevideo następującym komentarzem: *Bienvenido a la República Oriental del Uruguay, que tiene tres millones de habitantes, que comparten su territorio de 187.000 km cuadrados, con veintitres millones de ovejas y diez millones de vacas.* Dla niewtajemniczonych w zawilosci pięknego języka hiszpańskiego – wiadomość ta wyjaśniała mi, że oto znalazłem się

w kraju, który zamieszkuje około trzech milionów mieszkańców, mieszczących się na stu osiemdziesięciu siedmiu tysiącach kilometrów kwadratowych terytorium swego państwa, dzieląc przestrzeń życiową z dwudziestoma trzema milionami owiec i dziesięcioma milionami krów.

Te proporcje nie są wyssane z palca – przeciwnie: paradoksalność statystyczna, etniczna, społeczna i światopoglądowa to stała cecha tego małego kraju, polityczną przebiegłością Anglików, w drugiej połowie osiemnastego wieku, na siłę wciśniętego między imperium hiszpańskie na południu – Argentynę oraz dominium portugalskie na północy – Brazylię. Najpierw tereny, które dziś tworzą terytorium Urugwaju, wchodziły w skład kolonialnych latyfundiów Hiszpanii, nosząc stosowaną czasem do dziś nazwę La Banda Oriental, czyli Wschodni Brzeg. Potem swoje dyplomatyczne palce w rejon La Platy usiłowali wepchnąć wspomniani już Anglicy, nieco zazdrośni o hiszpańsko-portugalską dominację na całym kontynencie Ameryki Południowej. I tak, wskutek machinacji politycznej synów Albionu, tereny dawnej Bandy Oriental zaczęły przejawiać żywą chęć autostanowienia, która dopełniła się sukcesem niezależności państwowej, ogłoszonej w roku 1830. Tak powstała Wschodnia Republika Urugwaju.

Myślę, że Urugwaj jest jedynym krajem świata, w którym połowa populacji narodu żyje w stolicy państwa Montevideo. Miasto położone nad La Platą nie jest wielką metropolią, za to na pierwszy rzut oka szokują tu skrajności: od dzielnic elit po zaułki nędzy. Od pięknych, kolonialnych zabytków po nieład, brud i wilgoć. Od strzeżonych przez policję zagranicznych wycieczek po niewyjaśnione zabójstwa nocą i od ekspozycji prac latynoskich artystów na wybrzeżu po handlarzy narkotyków, których tutaj nigdy nie brakuje. Z zawiłości i paradoksów polityki zrodził się Urugwaj, w wielu podobnych zawiłościach kształtuje się dziś jego współczesne oblicze. Szanowny turysta opuszcza Montevideo, aby zaraz poznać od nowa krainę pełną bogatych niespodzianek, pytań i sporów: Urugwaj to kraj biednych czy bogatych? To państwo o ustroju demokratycznym czy też oligarchia, którą politycy łatwo mogą kontrolować? Czy ten naród wytworzył już własną kulturę, czy też wszystko w Urugwaju jest jedynie kopią obyczajów wielkiej, sąsiedniej Argentyny? I gdzie tak naprawdę

powstało tango oraz gdzie najczęściej śpiewał Gardel: po wschodniej czy zachodniej stronie La Platy? Coraz częściej jestem przekonany, że na te wszystkie wątpliwości nie ma jednoznacznej odpowiedzi.

Dla nas jednak najbardziej palącym zagadnieniem Urugwaju jest jego przysłowiowy, osławiony, dogmatyczny, nienaruszalny i rzeczywiście imponująco silny ateizm, areligijność i laicyzm. Jak do tego mogło dojść? Że pomiędzy oceanem wiary chrześcijańskiej, czyli katolicką Argentyną, a morzem duchowego pobudzenia ewangelicznego, czyli Brazylią, udało się jakimś sposobem pozbawić trzech milionów dusz ludzkich jakiegokolwiek odruchu duchowego? Jak to możliwe? Czasem niektórzy żartują, że Urugwajczyk jest mocnym argumentem przeciwko twierdzeniom pierwszego paragrafu Katechizmu: otóż nie zawsze z natury swjej człowiek otwarty jest na Boga. W kraju tym praktykuje wiarę katolicką może dwa procent jego mieszkańców – natomiast innej konkurencji religijnej nie widać. Mój biskup stan duchowy Urugwaju nazywa z przekąsem ignorancją obowiązkową – wpojona wszystkim, równo, pedagogicznie od dziecka. Ateizm stanowi bowiem kręgosłup urugwajskiej konstytucji od wieków. Zręczna inżynieria dusz doprowadziła do powstania eksperymentalnego społeczeństwa, w którym zasadą jest nieświadomość rzeczywistości nadprzyrodzonej. Proces ten, moim zdaniem, składa się z trzech momentów postępowych, które warto prześledzić, z ogromnym pożytkiem dla potomnych.

1. Efekt Vareli

Profil José Pedra Vareli, uchwycony nawet już na pierwszych jego fotografiach, jest zdecydowanie marksistowski. Varela to mężczyzna o surowym wzroku. Ostrza i pioruny jego oczu przecinają anachroniczne więzy aktualnego czasu. On patrzy zawsze dalej, gdzieś tam bowiem znajduje się idealna odpowiedź, owo tu i teraz jest natomiast z reguły godne reformowania. W epoce, w której przypadło mu żyć, podróż do Europy była społeczną nobilitacją. Status materialny rodziców młodego José Pedra pozwalał na taki kaprys. Sen europejski sentymentalnego idealisty dopełnił się w latach 1867–1868. Podczas wyjazdu na Stary Kontynent Varela nie marnował czasu, zaprzyjaźniając się przede

wszystkim z Victorem Hugo, wybitnym pisarzem, który początkującego wówczas, urugwajskiego socjologa i myśliciela szeroko wprowadzał w myśl Auguste'a Comte'a. Comte na zawsze będzie już przewodnim autorytetem, natchnieniem i mistrzem w późniejszych latach i działaniach Vareli. Z Paryża do Urugwaju młody filozof wraca przez Stany Zjednoczone, gdzie z kolei zawiera dobrą znajomość z argentyńskim liberałem Domingiem Faustinem Sarmientem. Natchniony ideologiczną, europejską pielgrzymką Varela postanawia bez zwłoki włączyć się w proces społecznej reformy Urugwaju.

Co prawda, nie jest mu łatwo, ponieważ w kraju dochodzi wówczas do głosu surowa dyktatura pułkownika Latorrego, z którym José Pedro nie chce mieć na początku nic wspólnego. Varela jest lewicowym ideowcem, a dyktator Latorre pragmatykiem. Varela nosi swą głowę wysoko, dumnie, jak czerwony sztandar rewolucji, co pozwala zachować mu ostentacyjny dystans wobec wszelkich barbarzyńskich knozań i układów. Za to Latorre chodzi po ziemi. Pułkownikowi potrzebny jest ktoś właśnie taki jak Varela – człowiek spoza mundurów. W roku 1876 zawierają dwulicową umowę. José Pedro ustala sam w sobie, że na ducha rewolucji nad La Platą można czekać w nieskończoność, a wielka idea lewicowa domaga się czynu już dziś. W rządzie krwawego Latorrego Varela odpowiada za edukację, którą szybko zamienia w propagandę. Naczelnym hasłem wychowawczego eksperymentu ministra szkolnictwa w rządzie dyktatora jest szkoła obowiązkowa dla wszystkich, bezpłatna i... laicka – co od tego momentu w Urugwaju oznaczać będzie: fanatycznie ateistyczna, a nawet antychrześcijańska. Trzeba jednak oddać sprawiedliwość ministrowi edukacji – jak twierdzą niektórzy urugwajscy historycy – i zaznaczyć, że sam Varela był lewakiem, który w wychowaniu chrześcijańskim widział jeszcze czysto praktyczny, humanistyczny sens. Wiary więc nie dopuszczał do głosu, ale zalecał, by dzieci w szkołach państwowych umiały *Ojciec nasz* – zapobiec to miało drastycznej separacji historycznej i pochopnemu wykorzenianiu z kulturowego kontekstu.

Ale tak jak sam José Pedro Varela, niesiony natchnieniem ideologicznej reformy, padł nagle w kwiecie swej młodości, rażony nieuleczalną gruźlicą, tak cały stworzony przez niego system

pedagogiczny Urugwaju lewicową toksynę sączy, multiplikuje i podtrzymuje do dziś. Edukacja Urugwajczyków może wydawać się porażająca. System wychowania publicznego polega bowiem na negowaniu chrześcijaństwa: od przekazu etycznego przez wizję człowieka aż po skrajnie antyklerykalną interpretację historii, przekazywaną systematycznie, metodycznie i regularnie młodym pokoleniom nad La Platą. Pamiętam, jak kilka miesięcy temu zgłosiła się do mnie studentka księgowości, która musiała zdać również egzamin z pedagogiki. Zmagania z humanistyczną treścią nie szły jej jakoś na rękę, dlatego wzywała pomocy. Pomogłem, a przy okazji naczytałem się miejscowej propagandy, w której leitmotiwem podkreślonym na czerwono było tendencyjne rozróżnienie modelu rodziny nazywanej tradycyjną, chrześcijańską, zwiędłą, anachroniczną, męsko-damską z dziećmi, od nowożytnej pary, wyzwolonej, płciowo dowolnej i w pełni moralnie swobodnej. Tak tutaj od wieków naucza się wszystkich. Katolików do szkół oficjalnie się nie wpuszcza.

2. Batllizm

Z czasem reforma edukacji autorstwa Vareli, wyglądając swych pierwszych sukcesów, przeobraża się w bardziej zorganizowane działanie systemowe pod postacią tak zwanej ideologii batllizmu. Na początku dwudziestego wieku do władzy w tym rejonie La Platy dochodzi ugrupowanie, które w historii Urugwaju cieszyło się zmiennym szczęściem: od entuzjazmu po całkowite odrzucenie. Partia Kolorowych („Colorado”) ze skutecznym zaangażowaniem zaczyna wprowadzać w życie społeczne coś, co nazywa ideologią batllizmu. Nazwa typowo masońskiego i ateistycznego systemu pochodzi od jego twórcy – prezydenta dwóch kadencji w Urugwaju: José Batlle y Ordoñez – po trochu dziennikarza, po trochu polityka, który w roku 1913 wydaje swoje dziełko *Apuntes*, kreśląc w nim śmiały plan budowy La Banda Oriental na bazie swoistego humanizmu i liberalizmu. Tak naprawdę jednak jądrem programu Batlle y Ordoñez jest ideologiczna laicyzacja urugwajskiego świata, silny antyklerykalizm i zupełna, ale to zupełna separacja państwa od religii katolickiej – prezydent jest tu drastycznie radykalnym egzekutorem testamentu ideowego Vareli. Skąd ta wrogość wobec chrześcijaństwa?

Jak zawsze z ludzkiej ułomności. Naprawdę niezmiernie rzadko ten lub inny modernizm rodzi się w zwojach mózgowych konkretnego myśliciela – z reguły pobudki obrazoburcze pochodzą z niższego poziomu niż głowa. Niezmordowaną inspirację dla wpływowych elit politycznych od wieków po wiek wieków stanowi Henryk VIII, który zmienił moralność i wiarę, gdy pokłócił się z Papieżem. Batlle y Ordoñez natomiast był uczuciowym Latynosem. Zakochał się więc raz i ożenił, a potem szybko wściekł się na swoją panią i publicznie zażądał rozwodu. W owych czasach nad La Platą działa jednakże i cieszy się ogromnym wpływem Liga Kobiet, która nie ukrywa swych sympatii katolickich. Mapa Ameryki Łacińskiej, to prawda, czasem zbyt równo i boleśnie, dzieli się na eleganckich, bogatych i wpływowych, którzy chodzą do kościoła, i na resztę świata ze wszystkich przedmieść na lewo. Po skandalicznym rozwodzie prezydenta, który nie powstrzymał się od publicznych zniewag pod adresem małżonki, katolicka Liga Kobiet staje w obronie skrzywdzonej niewiasty, nie szczędząc swemu przywódcy słów moralnego potępienia. Polityk nie tylko nigdy nie przełknie tego, kto i jak go obraził, ale natychmiast urażoną dumę zamieni w ideologię.

Batlle y Ordoñez opiera swój plan na doświadczeniach francuskiego jakobinizmu, wszak działacze Partii Kolorowych z rewolucjonistami paryskimi łączy jedna loża masońska – jest tylko subtelna różnica między Francją a Urugwajem, a mianowicie tu, w Ameryce Łacińskiej, do masonerii należy się z chlubą i oficjalnie. We Francji efekty ideologicznych, masońskich usiłowań przyniosły połowiczny skutek, za to w Urugwaju batllizm działa do dziś. Zatem wzorem jakobinów, lecz już na stałe, Batlle y Ordoñez dokonał transformacji mentalnej świata – z wizji chrześcijańskiej na jej podrobione protezy. Jak to wygląda? Bardzo prosto: do dzieła rusza machina propagandy, której fundusze są tak ogromne, że wobec ich potężnych nakładów niewiele zdziałać może proste przepowiadanie ubogich misjonarzy. Kiedy więc Kościół przygotowuje swoich wiernych do przeżywania świąt Bożego Narodzenia, batllizm przekłada wajchę i w oficjalnej propagandzie zastępuje tę chrześcijańską uroczystość zaproszeniem na Dzień Plaży, tudzież Tradycyjne Święto Rodzin. Gdy świat chrześcijański usiłuje skupić swego ducha na misteriach wielkopostnych, batllisci tańczą

w upojnej gorączce karnawału, wszystkich zapraszając do tanga, samby, techno lub flamenco. A kiedy Kościół Niedzielą Palmową inicjuje Wielki Tydzień, władza wywozi ludzi na Tydzień Turystyki. Tak to działa i o wiele bardziej. Przybijanie chytrej, laickiej nomenklatury do pamięci mieszkańców orientalnego społeczeństwa jest naprawdę skuteczne. Po latach ogromna większość nie ma tu pojęcia o duszy. Już na początku swego pobytu w Aiguá, miasteczku mojej pierwszej urugwajskiej placówki, zaprzyjaźniłem się z Arielem i jego żoną Margaritą, którzy tutaj – z własnych środków, jak szaleńcy – utworzyli publiczne muzeum. Pewnego dnia Ariel pokazał mi znaną gdzieś w śmieciach, starożytną kronikę miasteczka. Ono dziś nazywa się tylko Aiguá, lecz tak naprawdę od początku nosiło nazwę San Antonio de Aiguá. Niby niewinnej redukcji dokonano podczas pierwszego spisu administracyjnego w państwie za rządów Batlle y Ordoñez. To było cechą charakterystyczną administracji urażonego w swej pysze prezydenta – i to wtedy też, na początku dwudziestego stulecia, z wielu zakątków Urugwaju, jakby jedną ciemną nocą, usunięto wszelkie nazwy chrześcijańskie: San Miguél, San Andrés, San Ramón i inne, podstawiając w to miejsce rewolucyjne 25 de Mayo lub 18 de Julio.

3. Nasz Pepe

W Europie – pewnie dlatego, że dla dominujących w niej dziś środowisk lewicowych sentymentalistów temat ten jest krępujący – bardzo mało pisze się i mówi o politycznym planie, który z kolei w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia miał fundamentalne znaczenie dla ocalenia wolności i kapitalizmu świata nad La Platą. Myślę tu o planie nazywanym „Condor”, który w opozycji wobec moskiewsko-kubańskiego komunizmu zjednoczył trzy prawicowe junty wojskowe: Pinocheta z Chile, Videli z Argentyny i Bordaberry’ego z Urugwaju. Bardzo trudno jest dokonać historycznego i moralnego balansu tego czasu. Zabierając się do analizy planu „Condor”, wielu doświadcza konfuzji. Z jednej bowiem strony rządy wojskowych w tych trzech kluczowych politycznie krajach Ameryki Południowej to epoka krwawych prześladowań, aresztowań i restrykcji. To cios pod stołem i brzydki zabór demokracji. Z drugiej strony, gdyby nie brutalna taktyka Pinocheta, Videli

i Bordaberry’ego, demokracja – oddana po bolesnych czystkach ponownie w ręce ludzi – już w latach sześćdziesiątych tutaj przekształciłaby się rewolucyjnie w koszmar moskiewsko-kubańskiej demokracji ludowej. To dlatego nikt nie jest w stanie udzielić pozytywnej bądź negatywnej odpowiedzi na pytanie o etyczną ocenę planu „Condor”. Krew za krew. Choć przepraszam: ci, którzy dziś zarządzają Urugwajem, myślą jednoznacznie – dopiero teraz Banda Oriental kroczy we właściwą stronę. Wskutek złożenia bowiem władzy przez wojskowych na wysokie stołki, paradoksem plebiscytów, wdrapali się po latach ci, którzy w czasie militarnej junty usiłowali do pałaców wnosić czerwone sztandary, chowali się po studniach lub ginęli rozstrzeliwani na placach – *guerrilleros*, komunistyczni partyzanci, przyjaciele Fidela, dawniej zgrupowani w bojówce noszącej nazwę „Tupamaros”, dziś wbici w eleganckie garnitury rządzącej partii Frente Amplio. A na ich czele idol biedaków – nasz Pepe.

José Alberto Mujica Cordano pochodzi z prawicowej rodziny baskijskich emigrantów. Jest jednak z przekonania komunistą i jednym z głównych twórców „Tupamaros” – partyzantki, która w latach sześćdziesiątych usiłowała w Urugwaju instalować system kubańskiej rewolucji. Biografia Pepe Mujicy posłużyć może za materiał do znakomitego filmu sensacyjnego: pościgi i zabójstwa, kradzieże i pojedynki, ukrywanie się i zdrady. W końcu Mujica, osadzony przez wojskowych w stołecznym więzieniu w Punta Carretas, wita się prawie ze śmiercią – na jej progu jednak, w roku 1985, zastaje go niespodziewanie amnestia. Pepe sprawnie przypina się do polityki, a w roku 2009, grając bezkarnego populistę, zgarnia większość głosów, dosięgając prezydentury. Od tego czasu Urugwaj to dwie reakcje człowieka: wykształconego, który, słuchając sentencji Mujicy, przeklina lub przynajmniej zatyka sobie uszy, oraz biedaka, robotnika albo żebraka, który w tym samym momencie uśmiecha się błogo i wzdycha: nasz Pepe. Światu znany jest z tego, że jako prezydent bawił się w Janosika, nie mieszkał wcale w pałacu, lecz na wsi, chodził w gumiakach, a koszula wystawała mu ze spodni. Salony europejskie mdlały z zachwytu. Moje osobiste zdumienie sięgnęło szczytu rok temu, gdy całą laurkę pochwał urugwajskiego prezydenta przeczytać mogłem na jednym z popularnych polskich, katolickich portali: że ludzki jest

to polityk – dowodził duchowny autor artykułu pisanego na odległość – nie wynosi się, grzebie motyką w ogródku i gada slangiem jak wszyscy. Jak łatwo zapomina się nam o zdroworozsądkowym myśleniu. Ten podobno ludzki polityk całkowicie odpowiedzialny jest za wprowadzenie w Urugwaju wszystkich moralnych eksperymentów, które jednym pociągnięciem pióra, wykańczając intuicję Vareli i Batlle, zafundowały Bandzie Oriental poważną, społeczną agonię, legalizując w początkach nowego tysiąclecia homoseksualne związki, aborcję, eutanazję na życzenie oraz – pierwszy raz w historii świata – dostępną dla wszystkich marihuanę.

* * *

Podczas sprawowania Mszy świętej, w chwilach refleksji, lubię patrzeć na ludzi obecnych w kościele. Nigdy nie ma tłumów i właściwie od pierwszych miesięcy każdego zna się tutaj osobiście, nieco potem zaraz z życiorysu – choć wiele zależy od stopnia zaufania. Taka więc w pracy duszpasterskiej jest czymś niepowtarzalnym. To przewaga Urugwaju: spowodowany ograniczoną ilością parafian dostęp osobisty do każdego. Czasem przychodzą chwile, w których dosięga mnie pokusa liczenia ludzi w ławkach. Szybko staram się jednak otrząsać z odrętwienia i raczej dochodzić do pojedynczego człowieka, skracać dystans, poznawać, rozumieć, przemilczeć, zaradzić. Nie ukrywam, że irytują mnie teraz jeszcze bardziej nierealne narzekania duszpasterzy, którzy pracują w środowisku czysto katolickim. Może to tak jest, że bardziej się ceni to, co się ma, gdy ma się to na sposób mało oczywisty.

Z tej krótkiej analizy ateistycznego eksperymentu społecznego, nazywanego od ponad dwustu lat Urugwajem, chciałbym wyciągnąć dwa pozytywne wnioski. Pierwszy – nie da się wykorzystać bez śladu nadprzyrodzoności z wnętrza duszy człowieka. Można ją skutecznie przyciąć i zniekształcić, ale wykarczować nigdy. La Banda Oriental jest więc krajem niedoskonale bezbożnym, bo choć ludzi skuteczną propagandą formuje się na nowoczesnych ateistów, to jednak ów wymuszony proces zmierza zdecydowanie nie tyle do powstania perfekcyjnych struktur technicznego modernizmu, co raczej do masowej produkcji pokoleń chronicznie załamanych w wewnętrznej ignorancji. Człowiek wychowany w takim społeczeństwie nie traci odwiecznych pytań, nato-

miast traci zupełnie możliwość dojścia do pełnej, obiektywnej odpowiedzi: stąd urugwajskie społeczeństwo jest przestrzenią powszechnej, poważnej, groźnej depresji. I chrześcijaństwo może mieć tu wszystko do powiedzenia. Kościół musi jedynie przestać nalegać w takim miejscu na swe silne, instytucjonalne i statystyczne funkcjonowanie, godząc się z marginalizacją wpływów – angażując natomiast cały swój autentyzm duchowego, egzystencjalnego i moralnego przesłania. Paradoksalnie Kościół również na tym zyskuje. Rezygnując z zewnętrznej apologii, łatwo przekształca swą strukturę w ewangeliczną wspólnotę osób mówiących do siebie tym samym językiem życia i wiary. Drugi wniosek – nigdy jednak społeczność chrześcijan nie może zawiesić walki o swój pełny udział w życiu publicznym. Kraj zniekształcony infekcją ideologicznego ateizmu potrzebuje o wiele bardziej przemyślanej reaktywacji katolickiej nauki społecznej. Wiem, że wielu katolikom głos społeczny Kościoła kojarzy się zaraz z polityką. Musi być jednak coś pomiędzy prymitywnym, dzielącym na złą lewicę i dobrą prawicę kaznodziejstwem a klęcznikową, uniesioną w oderwanych od ziemi litaniach pobożnością. Tym czymś zdecydowanie jest udział w życiu kultury, polityki, mediów i edukacji publicznej chrześcijan laików wykształconych, ambitnych, moralnie stabilnych, którzy na wszelki wypadek będą przypinać sobie do koszuli żadnych obrazków z kolędy, za to swoim prawym postępowaniem wygrają bitwę o ład i sprawiedliwość. Zdrowe powietrze społeczne nie polega na siłowej katolizacji wszystkich – wszyscy bowiem mają zawsze całkowitą wolność wyboru co do spraw wiary – natomiast przejrzyste prawo, kultura lub edukacja są jak żyzna gleba, na której posiew ewangelizacji może wzrastać z publicznym pożytkiem dla wszystkich. Takich chrześcijan społeczników Kościół urugwajski musi sobie na razie wychować.

Z zaciekawieniem, od kilku tygodni, obserwuję w urugwajskich mediach ożywioną dyskusję nad propozycją, jaką złożył ratuszowi w Montevideo katolicki kardynał Daniel Sturla. Otóż od kilku lat wzdłuż turystycznego wybrzeża stolicy kraju organizowana jest raz do roku różańcowa procesja, w której uczestniczą już tysiące katolickich rodzin z dziećmi. Kardynał zatem, jako przedstawiciel episkopatu kraju, zaproponował, iż Kościół katolicki ufunduje

i utrzyma w tym miejscu figurę Matki Bożej – na tym samym spacerniaku znajdują się rozmaite rzeźby bożków koreańskich czy samego Buddy. W ratuszu zawrzało od hysterii: nietolerancja, niecna próba narzucania wszystkim jednej religii, łamanie ateistycznej konstytucji, zamach stanu nad wolnością obywateli. Z podziwem obserwuję spokój i stanowczość kardynała, z jakimi próbuje on udzielać dziennikarzom wyważonej odpowiedzi. I dumny jestem póki co ze swej polskości, bo jak dotąd jedynym pomnikiem katolickiego świętego w Urugwaju, postawionym niedaleko publicznego terminalu, jest niewysoki monument Papieża Polaka, który prawie trzydzieści lat temu odwiedził dwukrotnie najmniejszy kraj nad La Platą. ■

Orfeusz – pochwała formy

Claudio Monteverdi: *L'Orfeo (favola in musica w 5 aktach)*; insc. i reż. Ryszard Peryta;
premiera: Warszawska Opera Kameralna,
Warszawa, 1 października 1993.

Dlaczego współcześnie ze świecą należy szukać inscenizacji oper, które zwyczajnie odwzorowują realia przedstawione w librecie? Każdy reżyser zazwyczaj staje na głowie, by wszystko w niej udziwnić, szczególnie dotyczy to opery barokowej. A to akcja toczy się w wannie i śpiewacy śpiewają nago, a to, jak widziałam w *Davidzie i Jonatanie* M-A. Charpentiera, rzecz dzieje się we Francji w latach 40. XX wieku, Filistyni to Algierczycy, a Dawid i Jonatan są, oczywiście, kochankami. Trudno dziś o inscenizację, która nie byłaby dekonstrukcją; to samo dotyczy teatru. Jak tak dalej pójdzie, to nasze dzieci już w ogóle nie będą rozumieć sztuki scenicznej, bo jeśli się cały czas dekonstruuje, to nie wiadomo, jaka konstrukcja była na początku. Dekonstrukcja ma sens o tyle, o ile jest dyskusją z formą klasyczną, widz musi znać klasyczne wystawienie, by zrozumieć, co tutaj jest dekonstruowane. Tymczasem po przekroczeniu pewnego punktu granicznego dekonstrukcja traci sens, bo przecież nie można w nieskończoność dekonstruować dekonstrukcji.

Z tym większym sentymentem wspominam znakomite wystawienie legendarnej opery Monteverdiego *Orfeusz* w War-

szawskiej Operze Kameralnej, w reżyserii Ryszarda Peryta. Było to bowiem mistrzowskie przedstawienie: bardzo wiernie odtwarzające realia wydarzeń opisanych w librecie, a jednocześnie utrzymane w konwencji umownej, z dystansem i swoistym puszczeniem oka do widza, że oto przecież nie staramy się odtworzyć dokładnie realiów mitycznych, tylko staramy się oddać wyobrażenia na temat starożytności, jakie mogli mieć twórcy opery doby baroku. A więc przedstawienie to odmalowywało przed naszymi oczami osobliwe nawarstwienie: widzimy tu nie starożytność samą w sobie, tylko nałożenie naszego współczesnego wyobrażenia o tym, jak wyobrażano sobie starożytność w baroku.

A nawarstwienie to pokazano w tym przedstawieniu następująco: osoby dramatu, czyli np. Orfeusz i Eurydyka, występowały w strojach barokowych (co ciekawe, w strojach barokowych występowała również sekcja realizująca partię *basso continuo*, która nie siedziała razem z orkiestrą, tylko usadowiona była po obu stronach sceny), chór natomiast ubrany był w umowne stroje antyczne, czyli m.in. w gipsowe imitacje nagich torsów. Starogreckie sceny pastoralne nie mogłyby się przecież obyć bez nagości, jednak tutaj była to nagość umowna, a jednocześnie sugerująca pewną tandetę barokowych wyobrażeń antyku, pełnych z jednej strony kapiącego złota, a z drugiej sypiących się gipsowych figurek amorków itd.

Można zatem wyobrazić sobie Orfeusza w dżinsach i T-shircie, co dałoby się wytłumaczyć tym, że ma to podkreślać uni-

wersalność i ponadczasowość wątku mitycznego, jednak takich inscenizacji mamy wokół dziesiątki, jeśli nie setki. O wiele ciekawsze było właśnie ukazanie przez owe barokowe stroje szkatułkowości tej opowieści: że oglądamy tu mit oczami człowieka baroku, my sami zaś patrzymy na to ujęcie zupełnie z zewnątrz. W pewnym sensie jest to też element pokory w podejściu do dawnej muzyki: nigdy nie będziemy mieli możliwości obcowania z nagą, autentyczną muzyką dawną, muzyką samą w sobie, zawsze będzie to tylko interpretacja, przefiltrowana przez współczesną estetykę i mentalność.

Tamta inscenizacja świetnie oddawała też dualizm świata przedstawionego w *Orfeuszu*, dwa pierwsze akty dzieją się przecież w słonecznej Tracji, dwa kolejne w Tartarze, ostatni zaś znów w Tracji. Mieliśmy zatem dwa rodzaje scenografii: sielsko-złotą – ziemską oraz, w założeniu mającą być demoniczną, ale w rezultacie jedynie szkaradno-komiczną – piekielną. Ten dualizm scenograficzny idzie za również dualistycznym zamysłem muzycznym Monteverdiego, który ustalił w tym dziele kanon instrumentacji, inny dla świata podświetlonego i inny dla podziemnego, powielany potem przez całe pokolenia kompozytorów.

Orfeusz Monteverdiego to opera szczególna, opera-wzorzec wszystkich oper. Jej premiera miała miejsce w roku 1607 na dworze księcia Gonzagi w Mantui, a zatem w siedem lat po premierze najstarszej opery w historii muzyki, która się zachowała, czyli *Eurydyki* autorstwa Jacopa Pe-

riego. *Orfeusz* nie jest więc pierwszą operą w historii, jednak jest dziełem absolutnie genialnym, doskonałym, urzeczywistniającym nie tylko wszystkie elementy opery jako idei syntezy sztuk, ale także renesansową ideę wskrzeszenia tragedii greckiej.

Najpierw jednak cofnijmy się do *Eurydyki* Periogo. Intelktualiści z grona tzw. Cameraty florenckiej, czyli grupy humanistów, poetów i muzyków, powzięli pod koniec XVI wieku zamiar odtworzenia starożytnego teatru greckiego (*dramma per musica*). Dostrzegając kryzys we współczesnej sobie muzyce polifonicznej, w której ginęło słowo, a pierwszeństwo miały kontrapunkcyjne środki wyrazu, postawili na pierwszeństwo słowa przed środkami czysto muzycznymi. Odtąd to muzyka miała iść za słowem. Ponieważ zaś uznawano, że w starożytnej Grecji polifonia była nieznaną, postanowiono tworzyć muzykę monodyczną, a opatrywać ją jedynie akompaniamentem. Tak powstała monodia akompaniowana, nowy, a zarazem czołowy gatunek muzyczny we wczesnym baroku.

Zamierzenia Cameraty florenckiej były jednak jeszcze ambitniejsze – chciała przywrócić muzyce moc opisywaną zarówno w mitologii, jak i filozofii greckiej, mianowicie moc panowania nad duszą ludzką. Pragnęła zarazem stworzyć sztukę nie tylko wyrażania afektów, ale też wywoływania ich, zgodnie ze starożytną teorią etosu muzycznego, w słuchaczach. Kolejnym celem muzyki miało być znane nam z antyku katharsis, a więc duchowe oczyszczenie. Takie to więc wysokie cele, niemal na

skalę inżynierii dusz, stawiała Camerata florencka swojej – nowej muzyce.

Gdy się jednak współcześnie posłucha *Eurydyki* Periego, to jest to utwór po prostu męczący, a to z prostego powodu: muzyka idzie w nim niewolniczo za tekstem, ta opera jest właściwie ciągiem recytatywów. Tak właśnie wyobrażano sobie wtedy grecką tragedię, że była ona melo-recytacją. Mimo wysiłków kompozytora, by nieprzerwanie skupiać uwagę słuchacza na podniosłości opisywanych w librecie wydarzeń, nasza uwaga słabnie, bo przecież nie da się jej stale utrzymać na najwyższym poziomie, naturalne jest dla percepcji ludzkiej naprzemienne jej skupianie i rozpraszenie.

Claudio Monteverdi (1567–1643) nie był związany z Cameratą florencką, śledził jednak jej poczynania i w końcu sam zdecydował się stworzyć własną operę (*favola in musica*) do znakomitego libretta napisanego na podstawie *Metamorfoz* Owidiusza przez Alessandra Striggia. Zawarł w niej przegląd rozmaitych środków muzycznego wyrazu, owocu swoich własnych studiów nad teorią afektów, czyli katalogu figur retorycznych oddających poszczególne emocje.

O doskonałości *Orfeusza* decyduje jednak nawet nie tyle jego nowatorskość, co raczej perfekcja formy. Monteverdi znalazł złoty środek i idealne wyważenie proporcji pomiędzy składnikiem literackim i muzycznym dzieła. Mamy tu więc, jak pisze w swojej monografii Monteverdigo Ewa Obniska – wspaniałe rozplanowanie ciągu muzycznych napięć i odprężeń, które po-

woduje, że opera ta jest łatwa i przyjemna w odbiorze.

Orfeusz ma też klasyczną formę tragedii greckiej: prolog, epejsodia, stasima śpiewane przez chór, każdy z pięciu aktów zamyka chór podsumowujący akcję refleksyjnym tekstem. Monteverdi zastosował nawet klasyczny efekt teatralny rodem z Eurypidesa, mianowicie *deus ex machina* – tutaj jest to Apollo, który wkracza do akcji, by rozwiązać konflikt. W inscenizacji Peryta w tej scenie zastosowano klasyczny chwyt z windą, na której bóg zstępuje na ziemię.

Monteverdi buduje akcję dramatyczną, rozszerzając zakres form muzycznych, dodaje arie, ariosa i ansamble (duety, tercety) oraz chóry, charakter interludiów zaś mają instrumentalne ritornele i sinfonie. Właściwie to, czym ta opera przemawia do słuchacza najsilniej, oprócz oczywiście wielkiej urody melodyki, jest właśnie forma. Słuchacz ma wrażenie, że obcuje z dziełem niewyobrażalnie doskonałym, dopracowanym pod względem kompozycji, układu, wewnętrznej harmonii, każdy akt stanowi tu domkniętą całość, rządzącą się własnymi prawami.

Co do języka muzycznego, który wyraża barokowe wyobrażenie na temat śpiewu aktorów tragedii antycznej, to pamiętam swoje pierwsze wrażenie, gdy oglądałam przedstawienie w Warszawskiej Operze Kameralnej, wychowana na operze bel canto, nieoswojona jeszcze z muzyką wczesnego baroku, że jest to język niezwykle kunsztowny, ale też głęboko hermetyczny, niepodobny do niczego, co wcze-

śniej słyszałam. Pamiętam również swój szok poznawczy, gdy w scenie piekielnej, w końcówce trzeciego aktu, Orfeusz staje oko w oko z demonami, które witają go w podziemnym królestwie Hadesa. Spodziewałam się wówczas jakichś potwornych dźwięków, tymczasem z ust maskaronów popłynęła muzyka absolutnie słodka i harmonijna.

Ewa Obniska pisze, że muzyka czasów Monteverdiego nie znała środków wyrazu, które mogłyby udźwignąć grozę piekielną, jakie znała już muzyka Wagnera czy Ryszarda Straussa (lub, w wersji baśniowej, np. Musorgskiego). Dziś dochodzę do wniosku, że to nie brak środków wyrazu pokierował Monteverdim. Po prostu muzyka jego czasów jeszcze nie miała wśród swoich celów przerażania kogokolwiek. Natomiast ten muzyczny paradoks – demony śpiewające słodko i harmonijnie i nasz wynikający stąd szok poznawczy, da się łatwo wyjaśnić: Monteverdi stosuje się do żelaznych praw formy – oto zakończenie aktu, a więc wypada, by zamknął go chór. Że to akurat chór demonów, świadczy to jedynie o tym, że nawet demony, istoty podziemne, muszą się, choćby wbrew własnej woli, stosować do Boskiego porządku i harmonii.

Ta pokora twórcy wobec nadrzędnych praw formy opłaciła się, bo oto w rezultacie scena ta obrazuje sławny opis teolo-

giczny stanu świata po upadku aniołów, którego autorem jest św. Augustyn. Upadli aniołowie, zdaniem św. Augustyna, nie naruszają Boskiego porządku, przeciwnie, to porządek został ustanowiony w świecie ze względu na to, że wkradło się do niego zło. Tak więc wszystko ma swoje miejsce we wszechświecie, również potępieni i upadli aniołowie¹.

Wreszcie tym, co najbardziej wyróżnia operę *Orfeusz*, to jej przesłanie symboliczne. Jest to bowiem opera, której treścią jest nie co innego niż... muzyka! Zauważmy, że prolog śpiewa w niej personifikacja muzyki. Orfeusz – syn Apollina, mistrz liry i genialny śpiewak, potrafił swoim kunsztem wpływać nawet na prawa natury, uśmierzać huczące morze czy łagodzić obyczaje dzikich zwierząt. Co ciekawe, mit ten był na tyle popularny w świecie starożytnym, że był również używany przez Ojców Kościoła, np. Klemens Aleksandryjski w swoim dziele *Zachęta Greków* porównuje Chrystusa do Orfeusza, Amfiona i innych mitycznych śpiewaków, którzy potrafili swym śpiewem zakłąć przyrodę: zwierzęta, a nawet kamienie. Chrystus swoim śpiewem potrafi nas przemienić z dzikich bestii w swoje owieczki, a nawet w ludziach niewrażliwych na prawdę jak kamień potrafi wzbudzić wiarę².

Wracając do mitycznego Orfeusza, to potrafił on muzyką pokonać prawo śmier-

¹ Por. *De vera religione*, 23,44 (PL 34,141); tłum. polskie: *O prawdziwej wierze*, w: *Dialogi filozoficzne*, tłum. J. Ptaczyński, Kraków 1999, s. 766.

² Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, w: *Apologie*, z serii: Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, tłum. J. Sołowianiuk, ATK 1988 t., XLIV, s. 118-119.

ci, wzruszył swym śpiewem i grą Hadesa, który pozwolił mu zabrać ze sobą Eurydykę z powrotem do świata żyjących, jak wiemy, pod warunkiem że nie odwróci się i nie spojrzy za siebie.

W operze Monteverdiego kulminacyjnym momentem jest właśnie to zaklanie świata podziemnego i „czarowanie” go muzyką. Orfeusz używa całej swej mocy w słynnej, wirtuozowskiej arii *Possente spirto* z koncertującymi kolejno: skrzypcami, cynkiem i harfą. Orfeusz, jako kapłan sztuki, staje się tutaj pośrednikiem pomiędzy tym, co światowe i pozaświatowe.

Jako syn Apollina Orfeusz jest przedstawicielem nurtu apollińskiego w sztuce. Stara opozycja pomiędzy tym, co apollińskie i dionizyjskie, w micie została przedstawiona za pośrednictwem straszego końca, jaki go spotkał – rozszarpany przez bachantki. Jak wiadomo, muzyka harmonijna, apollińska, dążąca do obrazowania boskiej harmonii, była wykonywana w starożytnej Grecji na instrumentach strunowych (kitarra, lira), zaś nowa muzyka, która przyszła wraz z kultem Dionizosa – na instrumentach dętych (flet, aulos), ta ostatnia była szczególnie używana do wywoływania podniet, była dzika i drażniąca zmysły. W innym micie zawody Apollina z Marsjaszem to symboliczne przedstawienie zapasów pomiędzy tymi dwoma rodzajami muzyki. Obydwa mity: o Orfeuszu i o Marsjaszu, komplementarnie pokazują pewną odwieczną prawidłowość w dziedzinie sztuki, te dwa rodzaje muzyki nie mogą pozostawać ze sobą w zgodzie. Dzieje się tak nieustannie

w historii człowieka, bo muzyka jest także polem walki o ludzką duszę.

Jednak ten wydzźwięk mitu o Orfeuszu został w operze Monteverdiego zagubiony przez zmianę zakończenia. Monteverdi zmienił w tym miejscu libretto Striggią i zakończył swe dzieło sceną, w której sam Apollo zstępuje na ziemię i zabiera swego syna na firmament niebieski. Ostateczny zatem wydzźwięk opery Monteverdiego to apoteoza sztuki. ■

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

Grzech Desdemony. Lekceważenie zła w Otellu Szekspira

„Bądźcie roztropni jak węże,
a niewinni jak gołębie” (Mt 10, 16).

W *Otellu* Szekspira zło tkwiące w Jagonie rządzi każdą sceną. Jago jest chorążym Otella, którego darzy nieuzasadnioną nienawiścią. Dramat przedstawia historię jego intrygi przeciwko dowódcy. Działa przez poruszanie najniższych instynktów: pożądlivości, pijaństwa, próżności, zaraża swoje ofiary wizją rzeczywistości rządzonej przez niskie, zwierzęce namiętności. Doprowadza Otella do zamordowania własnej żony, Desdemony, i do samobójstwa. Nie sposób nie zauważyć demoniczności Jagona. A jednak wielu znanych interpretatorów Szekspira lekceważy tę jego cechę, zbyt widoczną, by się przy niej zatrzymywać. René Girard twierdził nawet, że sztuka posiada dwie

fabuły: pierwsza – dla niewybrednego widza – o złym Jagonie winnym całej tragedii, druga – dla wyrafinowanych widzów z galerii – o pewnych specyficznych mechanizmach w ludzkiej duszy, którym sam Girard poświęcił całe swoje badawcze wysiłki¹. Francuski antropolog, podobnie jak wielu innych autorów, padł jednak ofiarą własnej podejrzliwości, którą sam Szekspir doskonale przewidział.

Dowodem na diaboliczność Jagona jest jego deklaracja z samego początku sztuki: „nie jestem, czym jestem”². Stanowi ona odwrócenie Bożego „JESTEM, KTÓRY JESTEM”, które Mojżesz usłyszał przy krzewie gorejącym (Wj 3, 14). W całości autoprezentacja Jagona brzmi:

Więc jeśli moje uczynki ujawnią
To, co się dzieje w głębi, i ukazą
Kształt serca mego, a ja je położę
Na własnej dłoni, aby gołębie
Mogły je dziobać: nie jestem,
czym jestem.

Dla ludzi wokół Jago nigdy nie jest tym, kim jest. Nie można go rozpoznać, kiedy uczynki pozostają w głębi jego serca – Jago jest bowiem mistrzem kłamstwa i przy każdym bohaterze sztuki nakłada inną maskę. Ale przestaje być sobą także wtedy, kiedy się go rozpozna. Szekspir napisał dramat między innymi o tym, jak poszcze-

gólni bohaterowie nie chcą lub nie potrafią go rozpoznać. Chciałbym wykazać, że wielu czytelników i interpretatorów sztuki upodabnia się pod tym względem do jej bohaterów.

1. René Girard

We wstępie do książki *Szekspir. Teatr zazdrości*, w której znajduje się esej o *Otelu*, Girard stwierdza o Szekspirze: „stworzony przezeń świat jest posłuszny tym samym mimetycznym regułom, które ja do niego odniosłem”³. Chodzi o teorię kultury autorstwa Girarda, według której społeczeństwa pogrążają się w kryzysie spowodowanym mimetycznym pożądaniem: ludzie, naśladując nawzajem swoje pragnienia, wznecają konflikt o wspólny obiekt pożądania. Następnie, w pełni konfliktu, naśladując wzajemnie odwet, skupiają się wokół jednej ofiary, zwanej przez Girarda kozłem ofiarnym. Obarczają ją odpowiedzialnością za konflikt i mordują. Ofiara, dotąd oskarżana, integruje swoją śmiercią zabójców. Staje się tym samym odpowiedzialna za pomyślane zakończenie kryzysu i zostaje uznana za bóstwo⁴. W ten sposób powstają mity, które są opowieścią o tym procesie, ale skonstruowaną tak, by ukryć mechanizm kozła ofiarnego.

Szekspir miał bardzo szybko odkryć te reguły, szczególnie rolę naśladowania cudzych pragnień. W jego dramatach Girard

¹ R. Girard, *Szekspir. Teatr zazdrości*, Warszawa 1996, s. 9 i 363.

² W. Szekspir, *Otello*, tłum. M. Słomczyński, Kraków 2001, s. 9 (akt I, scena I).

³ Tamże, s. 8.

⁴ Wyjaśnienie za posłowiem B. Mikołajewskiej, w: R. Girard, dz. cyt., s. 448-451.

dostrzegł pracę nad ukazaniem roli mimitycznego pragnienia w społeczeństwie. Z drugiej strony – twierdzi Girard – Szekspir doskonale rozumiał, że tylko sprawne ukrycie mechanizmu kozła ofiarnego w swoich sztukach pozwoli im odnieść szeroki sukces. W eseju poświęconym *Otellowi* Girard obchodzi się więc ze sztuką bardzo brutalnie. Chciałby dokonać na niej operacji polegającej na wycięciu postaci pojawiającej się w niemal każdej scenie, która jest motorem większości działań podjętych przez bohaterów – Jagona. Obarczenie go odpowiedzialnością za tragedię bohaterów to według Girarda tylko sprytny chwyt sprawnego dramaturga, pozwalający zwykłym zjadaczom chleba, którzy zapłacili za bilety, identyfikować się z wydarzeniami na scenie. Wytrobiony widz powinien dostrzec, że Jago jest jedynie ofiarniczym substytutem głównych bohaterów, Otella i Desdemony. Naprawdę to oni sami pragnęli swojej śmierci i sami się do niej doprowadzili.

Jago nie jest więc w *Otelli* potrzebny. Łotr jest tylko „mimitycznym sobowtorem” Otella⁵. Szekspir ma to według Girarda ujawnić w decydującej dla dramatu trzeciej scenie aktu trzeciego, kończącej się przysięgą Otella, że zemści się na żonie. Zanim do tego doszło, Jago musiał przekonać Otella, że do jego łóżka wkraść się Cassio – jego zaufany podwładny. Otello przekonany jest o uczciwości Cassia, Jago podaje to w wątpliwość:

Jago:
Doprawdy?
Otello:
Doprawdy? Doprawdy. Czy coś w tym dostrzegasz? Czy nie jest uczciwy?
Jago:
Uczciwy, panie mój?
Otello:
Uczciwy? Tak, uczciwy.
Jago:
Tak, panie mój, o ile wiem.
Otello:
A co myślisz?
Jago:
Myślę, mój panie?
Otello:
Myślę, mój panie? Jest mym echem (...)⁶.

Zdawkowe odwołanie się do teorii kozła ofiarnego i powyższy krótki cytat wystarczają Girardowi, żeby pozbyć się Jagona. Według Girarda Otello z Desdemoną zastrawiają się nawzajem sami, bez niczyjej pomocy. Zazdrość Otella ma tkwić w jego wewnętrznej słabości, która kazała mu w zdobywaniu serca Desdemony uciec się do pomocy pośrednika. A gońcem między Otellem i Desdemoną był – jak dowiadujemy się z tej samej decydującej sceny, w której Otello przemienia się ze szlachetnego wojownika w bestię – sam Cassio⁷.

⁶ W. Szekspir, dz. cyt., s. 78 (III, 3).

⁷ Jago:

Czy Michał Cassio, gdy się zalecałeś
Do naszej pani, wiedział o miłości

⁵ Tamże, s. 364.

Według Girarda pośrednik to ten, czyje pragnienia naśladujemy. „Cassio jest wszystkim tym, czym Otello nie jest; białym, młodym, przystojnym, eleganckim i co najważniejsze, weneckim arystokratą (...)⁸. Miał to, czego Otello pragnął. Cassio zaś pragnął Desdemony⁹. Otello naśladuje jego pragnienie, ponieważ chce być jak Cassio. Otello wybrał więc na pośrednika w zalotach osobę, którą naśladował w pragnieniach. Będąc pośrednikiem w obu tych znaczeniach, łatwo może stać się powodem zazdrości, ponieważ pragnie tego samego i jest w kontakcie z przedmiotem pragnienia.

Waszej?

Otello:

Od pierwszej chwili. – Czemu o to pytasz?

Jago:

Chcę tylko myśli me uporządkować,

A to nic złego.

Otello:

Jakie myśli, Jago?

Jago:

Nie przypuszczałem, że ją poznał wcześniej.

Otello:

O tak, był często gościem między nami.

Tamże, s. 77-78 (III, 3).

⁸ R. Girard, dz. cyt., s. 362.

⁹ Tak przynajmniej twierdzi Jago – W. Szekspir, dz. cyt., s. 51 (II, 1). Girard przyjął tę interpretację zachowania Cassia. Nie wyraża jej bezpośrednio w tekście, ale słowa „pośrednik” i „stręczyciel” mają w książce *Szekspir. Teatr zazdrości* takie znaczenie – określają człowieka, którego pragnienia przyjął ten, komu pośrednik pośredniczy (a stręczyciel stręczy). Patrz: R. Girard, dz. cyt., s. 34 i 197.

Będąc zaś „wszystkim tym, czym Otello nie jest”, staje się potężnym rywalem i nie potrzeba wiele, by obudzić w Otellu morderczą zazdrość.

Desdemona z kolei za pośrednika swojego pragnienia ma ojca, Brabantia. To on pierwszy wysłuchuje krwawych historii Otella o jego dawniejszych przygodach. Te historie, zasłyszane również przez Desdemonę, stały się źródłem jej miłości do Otella¹⁰. W małżeństwie z Otellem ma oczekiwać podświadomie takich samych „spektakli przemocy”. Dlatego nie próbuje się ratować, gdy dostrzega zagrożenie ze strony Otella i „przygotowuje się na śmierć jak na noc miłosną”¹¹.

Tu niestety kończy się argumentacja Girarda, pozostaje już tylko konkluzja: „końcowa tragedia nie tylko nie jest nieporozumieniem, ale jest wręcz ostatecznym porozumieniem pomiędzy Otellem i Desdemoną”. Dlaczego? Girard sam przyznaje, że „prawda ta jest tylko częściowo widoczna w *Otelli*”, i przystępuje do interpretacji innych sztuk¹². Ostatecznie pozostaje jedynie powtórzyć za tłumaczem książki i autorką postłowia, Barbarą Mikołajewską, która na temat tego eseju decyduje się napisać jedynie: „w pracy Girarda istnieje wiele niejasnych punktów”¹³.

Interpretacja Girarda w poszukiwaniu paradoksów gubi treść sztuki, co więcej –

¹⁰ W. Szekspir, dz. cyt., s. 27 (I, 3).

¹¹ R. Girard, dz. cyt., s. 366-367.

¹² Tamże, s. 367.

¹³ Tamże, s. 450.

gubi nawet teorię samego Girarda. Choć subtelne przyczyny pragnień Otella i Desdemony odkryte przez Girarda wydają się prawdziwe, to nie udaje się znaleźć dostatecznych przyczyn tragedii: bądź co bądź nie każdy zazdrosny mąż zabija swoją żonę, a nawet Girard nie znajduje w działaniach Desdemony żadnych źródeł mordu – widzi w niej tylko zgodę na śmierć. Usunięcie Jagona ze sztuki na rzecz wyłącznie efektów mimetycznego pragnienia kończy się fiaskiem. Sam Jago nie ma zresztą żadnych cech, jakimi w teorii Girarda charakteryzują się kozły ofiarne, poza tą jedną, że jest obarczony przez Szekspira odpowiedzialnością za tragedię¹⁴.

Girard próbuje tę odpowiedzialność zatrzeć. Pisze co prawda, że Otello i Jago są dla siebie nawzajem lustrzanym odbiciem, ale próbuje stworzyć wrażenie, że Otello jest rzeczywistą postacią, a Jago jedynie jego obrazem, który uwydatnia to, co Otello stara się ukryć. Gdy przywołuje cytat, w którym Jago naśladuje Otella, ignoruje fakt, że w rzeczywistości jest dokładnie odwrotnie. W przytoczonym wyżej dialogu to Otello podjął myśl podsunietą przez Jagona i także Otello jako pierwszy powtórzył dokładnie słowa Jagona, niczym echo. Dopiero potem Jago zaczyna powtarzać po Otellu, starając się stworzyć wrażenie, jakby to on podążał za myślami zazdrosnego małżonka.

¹⁴ Są to np. skaza na ciele, wyjątkowość, śmierć lub wygnanie, sakralizacja. Cechy te ma za to Otello.

2. Allan Bloom

Tezę, że „Jago jest jedynie lustrzanym odbiciem czy też kimś, kto pozwala ujawnić się temu, czego pozornie nie widać”¹⁵, stawia również Allan Bloom, autor bestselleru *Umysł zamknięty* oraz licznych komentarzy do Szekspira¹⁶. Skoro jednocześnie twierdzi, że „nie ma wątpliwości, że Jago jest diabłem”, to pewne jest, że nie będzie to diabeł, jakiego znamy z Biblii, a który daleki jest od bycia zaledwie odbiciem człowieka w krzywym zwierciadle. Według Blooma Jago jest diabłem wobec jakiegoś niedoskonałego boga, a „jeśli sam Bóg jest niedoskonały, negatywność diabła może stać się źródłem wyzwolenia, pomocą w odkryciu prawdy”¹⁷.

Niedoskonałym bogiem jest Otello. Bloom doskonale rozpoznaje polityczny wymiar tych pragnień, pokazując, jak Otello stara się zostać bogiem – bohaterem „bez domu i bez państwa (...) pod maską uniwersalności”¹⁸. Szekspir napisał tragedię o tym, że taki bohater nie może istnieć. Aspiracje Otella najlepiej pokazują sądy, jakie sprawuje nad innymi.

Pierwszy jest sąd nad Cassiem, winnym pijaństwa i awantury, która postawiła na nogi całe miasto. Otello okazuje się przy-

¹⁵ A. Bloom, *Szekspir i polityka*, Kraków 1995, s. 104.

¹⁶ Poza omawianą tu książką komentarze do Szekspira zawiera także dyktowana tuż przed śmiercią, nieprzetłumaczona jak dotąd na język polski *Love and Friendship*, Nowy Jork 1993.

¹⁷ A. Bloom, dz. cyt., s. 103.

¹⁸ Tamże, s. 98-99.

zwoitym dowódcą i konwencjonalnym sędzią – ocenia zewnętrzne czyny Cassia, przez co zresztą wydaje niesprawiedliwy wyrok. O wiele bardziej winny był jak zawsze Jago, którego intrygi doprowadziły do całej sytuacji.

Drugi sąd Otello przeprowadza nad Desdemoną. Tu, w miarę wzrastania podejrzeń, czyny nie mogą wystarczyć, wydają się bowiem dla Otella pełne pozorów. Jedynie sugerują to, co Otello pragnie odkryć, niczego nie ujawniając. Desdemona wstawia się gorąco za Cassiem, by Otello wrócił go do łask po pijackiej awanturze – to wystarczy, żeby podejrzewać ją o zdradę, ale nie wystarczy do wydania wyroku. Gdy Otello wymaga od Jagona niepodważalnych dowodów, ten odpowiada:

Jest to niemożliwe,
 Abyś rzecz ujrzał, choć będą
 chutliwi
 Jak kozy albo ogniści jak małpy,
 Krewcy jak wilki w rui i tak jurni
 Jak spici głupcy; a jednak powia-
 dam:
 Jeżeli rozum i mocne dowody,
 Które prowadzą prosto ku
 drzwiom prawdy,
 Mogą upewnić cię, będziesz miał
 pewność¹⁹.

„Mocne dowody”, które wystarczają, by przekonać Otella o zdradzie żony, są dwa. Cassio rzekomo miał powiedzieć przez sen: „Słodka Desdemono, bądźmy ostroż-

¹⁹ W. Szekspir, dz. cyt., s. 93 (III, 3).

ni, skryjmy naszą miłość”, a także ocierać brodę chustką, którą kiedyś Otello podarował żonie²⁰. Odtąd już wszystko będzie świadczyć przeciw niej, nawet wilgoć jej ręki staje się dowodem jej lubieźności²¹.

Otello nie chce być jak zwykły sędzia, który osądza postęпки niezgodne z prawem. Chce być jak Bóg sędzią serc. Gdy Desdemona w ostatnich słowach przed śmiercią, próbując zdjąć odpowiedzialność z Otella, twierdzi, że sama się zabiła, Otello nie waha się stanąć na miejscu Boga. Chce zadecydować o losach jej duszy po śmierci, wydając na Desdemonę wyrok: „Więc jako kłamca wpadła w ogień piekła”²². Mordercy niewinnej kobiety wydaje się, że jest mieczem sprawiedliwości. Jagonowi rzeczywiście udało się zdemaskować Otella. Nie jest on żadnym bogiem, tylko żalonym, trzęsącym się o swoją pozycję, starzejącym się mężczyzną.

Jago doskonale wie, że myśli osądzić nie można:

Otello:
 O, na niebiosy, muszę znać twe
 myśli.
 Jago:
 Nie możesz, choćbyś me serce
 miał w dłoni;
 Nie poznasz, póki będę nimi
 rządził²³.

²⁰ Tamże, s. 93-94 (III, 3).

²¹ Tamże, s. 98 (III, 4).

²² Tamże, s. 157 (V, 2).

²³ Tamże, s. 81 (III, 3).

Wiedząc to, wpędził Otella w pułapkę. Negatywność diabła rzeczywiście stała się środkiem ukazania prawdy o niedoskonałym bogu.

Szekspir ironicznie upodabnia Otella do Boga, by pokazać absurd tkwiący w tych aspiracjach²⁴. Allan Bloom ma rację, że diaboliczność Jagona służy również osiągnięciu tego efektu. Ale nie może nie zauważyć, że nie tylko temu. Boskość Otella to tylko mit, który on sam tworzy, żeby zostać uniwersalnym bohaterem. Diabelskość Jagona jest realna, dotyka każdego z bohaterów. W przypadku Otella ma za cel zdemaskowanie jego niedoskonałości, ale ofiarą tej demoniczności padają też Desdemona, Emilia, Brabantio i Roderigo, by wyliczyć tylko tych, którzy z powodu intryg Jagona ponieśli śmierć.

Bloom nie potrafił poradzić sobie z tym problemem. By wyjaśnić, dlaczego Jago zawsze jest zły, stwierdza tylko, że „Jago jest przykładem tego, co dzieje się z ludźmi, kiedy nie wierzą w Boga. Jago jest po prostu ateistą”²⁵. Nie podaje jednak żadnych przesłanek, które by potwierdzały jego hipotezę – bo też w dramacie ich nie ma. Wydaje się więc, że Bloom odszedł w tym momencie interpretacji od tekstu Szekspira, a posłużył się własnymi poglądami – Bloom uznawał co prawda konieczność istnienia religii, ale tylko po to,

by służyła ludowi. Filozof powinien zaś przywiązać do niej przewyżnić²⁶.

Bloom, podobnie jak Girard, twierdzi, że Jago nie jest w sztuce potrzebny. Bez niego „życie Otella i Desdemony skończyłoby się tak samo”²⁷. Obawia się obarczyć odpowiedzialnością Jagona, bo twierdzi, że w ten sposób „degradujemy dzieło do poziomu psychologicznego »realizmu«”²⁸, *Otello* jest zaś według niego sztuką o polityce. W ten sposób w imię politycznego „realizmu” pozbawia się możliwości zrozumienia tych bohaterów, którzy są czymś więcej niż tylko obrazem pewnych politycznych działań. By wyjaśnić ich dążenia, pozostaje mu odwołać się do własnych przekonań, lekceważąc intencje autora.

²⁶ T. Stefanek, *Klasyczna lekcja umiarkowania. Allan Bloom o filozofie we wspólnocie politycznej*, w: tenże, *Być albo nie być. Szkice o podmiotowości*, Warszawa 2016, s. 238. Stefanek, przedstawiając poglądy Blooma na religię, powołuje się przede wszystkim na powieść Saula Bellowa – przyjaciela Blooma – pt. *Ravelstein*. Bloom krył bowiem własne poglądy za interpretacjami tekstów, którymi się zajmował. Warto odnotować, że również według Stefanka Bloom mylił się w interpretacji tekstów dotyczących religii z powodu własnych poglądów. (T. Stefanek, *Filozoficzne zmagania z nowożytnością. Podróże Gulliwera według Allana Blooma*, w: *Być albo nie być*, dz. cyt., s. 282.

²⁷ A. Bloom, dz. cyt., s. 104.

²⁸ Tamże, s. 72.

²⁴ Robert H. West, *The Christianism of Othello*, „Shakespeare Quarterly”, nr 4, 1964, s. 334.

²⁵ A. Bloom, dz. cyt., s. 106.

3. W.H. Auden

Zresztą dramat daleki jest od psychologicznego realizmu. Trudno dostrzec w nim wysiłek autora, by uczynić akcję prawdopodobną. Charaktery bohaterów są zaledwie zarysowane, ich motywacje niejasne. Próby psychologicznego ujęcia któregośkolwiek z nich są skazane na porażkę, ponieważ tego typu syntezy postaci nie znajdują wystarczających dowodów w tekście. Krytykujący podobne podejście Bloom sam wpada w tę pułapkę, kiedy działanie Jagona rozumie jako efekt braku wiary w Boga.

Podobne próby podjął W.H. Auden, poeta angielski, w trakcie wykładów o Szekspirze wygłoszonych w New School for Social Research w Nowym Jorku w roku akademickim 1946/47. Ponieważ Auden nie zostawił notatek z wykładów, książkę *Wykłady o Shakespearze* stanowią notatki studentów zebrane po 50 latach.

W rozdziale poświęconym *Otelowi* nie brakuje krótkich charakterystyk bohaterów, które mają ukazać istotę psychologii danej postaci, a których wspólną cechą jest brak oparcia w tekście. Roderigo jest według Audena brzydki i przez to niezdolny do miłości²⁹. Cassio wyżywa się na Bianca, bo jej niższe pochodzenie społeczne ma mu dawać poczucie władzy³⁰. Brabantio pragnie, by jego córka na zawsze pozostała dzieckiem³¹. Są to bardziej wskazówki dla aktorów niż in-

²⁹ W.H. Auden, *Wykłady o Shakespearze*, Warszawa 2016, s. 264.

³⁰ Tamże, s. 267.

³¹ Tamże, s. 266.

terpretacje tekstu Szekspira, który nie pozwala zrozumieć rozterek każdego z bohaterów.

Weźmy za przykład Emilię, służącą Desdemony. Według Audena jest głupia i bezrefleksyjna: to ona bezmyślnie podarowała Jagonowi chustkę, która stała się przyczyną zguby jej ukochanej pani. Ma być też zakłamana: sama akceptuje cudzołóstwo, a szydzi z kurtyzany, Bianki³². Emilia „zrobi wszystko za cenę spokojnego życia”³³. Jest to dokładnie punkt widzenia Jagona, męża Emilii, który wyrażał się o niej z nieukrywaną pogardą³⁴. Trudno nie przyznać Audenowi racji. Ale Allan Bloom ma odmienne zdanie na temat Emilii: Jago, podobnie jak Auden, nie zauważa jednej rzeczy – „Nie przewidział, że Emilia chciałaby umrzeć za prawdę”³⁵. Głupia, zakłamana Emilia wyjawia Otelowi, że to ona podarowała Jagonowi chustkę Desdemony. Decyduje się na to z całkowitą świadomością, że mąż okrutnie się na niej zemści. Jago zabił ją za to wyznanie, dowodząc tym mordem, że wraz z Audenem pomylili się w ocenie.

Nic w charakterze Emilii nie tłumaczy tego nagłego bohaterstwa. Szekspir uczynił tę postać płaską i niedostępną, jeśli chodzi o jej psychikę. To samo dotyczy wszystkich bohaterów, z Otellem na czele. „Nawet najbardziej niewyrobiony czytelnik będzie zaskoczony słabymi dowodami, któ-

³² W. Szekspir, dz. cyt., s. 139 (IV, 3) i 148 (V, 1).

³³ W.H. Auden, dz. cyt., s. 264.

³⁴ W. Szekspir, dz. cyt., s. 88 (III, 3).

³⁵ A. Bloom, dz. cyt., s. 108.

re przekonują Otella o niewierności Desdemony³⁶. Nietrudno wyobrazić sobie ucznia liceum, który po obejrzeniu sztuki o szlachetnym Murzynie mordującym żonę z powodu zgubionej chustki stwierdza z dumą, że nie rozumie Szekspira.

Także patrząc z tej perspektywy, najlepiej byłoby pozbyć się Jagona. O ileż głębszą postacią byłby Otello, gdyby wszystkie dialogi z Jagonem okazały się wewnętrznymi rozterkami, gdyby toczył on walkę na śmierć i życie z mrocznymi pasjami z samego dna swojej duszy! Wtedy prawdziwa okazałaby się interpretacja z Wikipedii: *Otello* byłby prawdziwym „studium dramatycznych, wielkich uczuć”³⁷.

Psychologia Otella interesuje Audena, ale tylko w ograniczonym stopniu. Poeta stara się co prawda wyjaśnić jego motywacje, ale wszyscy bohaterowie, których motywacje potrafi wyjaśnić, stanowią w wykładzie Audena tylko tło dla Jagona, który stanowić ma centralną postać sztuki.

Audena fascynuje tkwiące w nim niezrozumiałe zło. Zauważa, że Jago „nie potrafi wytłumaczyć się sam przed sobą”³⁸. Swoją nienawiść do Otella tłumaczy zawiścią o żonę, choć sam stwierdza, że nie ma pojęcia, czy między nią a Otellem do czegośkolwiek doszło³⁹. Chętnie by mu odpłacił żoną za żonę, bo twierdzi, że zakochał się w Desdemonie, choć bez

pożądania⁴⁰. Gdy jednak Otello wyraża pragnienie mordu na żonie, Jago jakby zapomniał o swoich motywach i wspiera Otella w jego zemście⁴¹.

Jago ukrywa więc za pozornymi pragnieniami coś bardzo tajemniczego: bezinteresowne pragnienie zła. W tej interpretacji Auden bierze za przewodnika św. Augustyna, który wspomina w *Wyznaniach* pewne wydarzenie ze swojej młodości:

Oto w pobliżu naszej winnicy rośla grusza obsypana owocami, nie odznaczającymi się zresztą ani szczególnie pięknym wyglądem, ani zaletami smaku. Ja i paru innych podobnych do mnie młodych nicponiów poszliśmy otrząsnąć gruszę i zabrać owoce. (...) Mnóstwo tego zagarnęliśmy, nie po to, by jeść, lecz ot – żeby rzucić świniom. Może coś tam z tego sami też zjedliśmy, ale prawdziwą uciechą było czynienie czegoś, co było zabronione.

Oto serce moje, Boże mój (...). Nie to, ku czemu upadłem, lecz sam upadek kochałem. Moja dusza nikczemnie wyrwała się spod Twej opieki, biegnąc ku zatruciu – nie przez hańbę ku czemuś, lecz ku samej tylko hańbie⁴².

³⁶ Tamże, s. 71.

³⁷ <https://pl.wikipedia.org/wiki/Otello> [23.01.2018 r.].

³⁸ W.H. Auden, dz. cyt., s. 259.

³⁹ W. Szekspir, dz. cyt., s. 37 (I, 3).

⁴⁰ Tamże, s. 57 (II, 3).

⁴¹ Tamże, s. 119 (IV, 1).

⁴² Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1983, s. 36-37, za: W.H. Auden, dz. cyt., s. 260.

Według Audena Jago wciela ten schemat w życie w każdej scenie, stając się „egzemplifikacją idei” *acte gratuit*⁴³, czyli działania dla samego działania, aktu czystego wyboru. Pragnienie niewymuszonych działań może prowadzić do buntu przeciwko naturalnym pragnieniom, konieczności, jaką stanowi np. głód, ale także przeciwko prawu, którego przekroczenie może dać poczucie autonomii⁴⁴. Tak jak młody Augustyn rozkoszował się hańbą sztubackiej kradzieży, tak Jago miał czerpać radość z bezinteresownego niszczenia życia kolejnym bohaterom.

Auden, który stara się przeniknąć psychikę bohaterów sztuki, tutaj przegapił pewien rys charakteru Jagona psychologicznie mało wiarygodny. Jago nie ma ani jednego dobrego odruchu. Nic z tego, co mówi lub robi, nie jest uczynione w dobrej intencji. Auden na koniec wykładu przywołał cytat z Dostojewskiego, mistrza w tworzeniu bohaterów rozkochanych w hańbie, żeby zilustrować to pragnienie zanurzenia się w błocie zła dla samej przyjemności z taplania się. U Dostojewskiego jednak ci sami bohaterowie, którzy popełniają najgorsze zbrodnie, pragną również czynić dobro. Bez tego rozłamu w duszy Raskolnikow, Stawrogin czy Dymitr Karamazow byłiby najpospolitszymi szwarzcharakterami.

W Jagonie nie ma żadnego rozdarcia. Ma w wizji Audena przedstawiać typowe dla człowieka pragnienie hańby, jedno-

ześnie zatracając w tym typowo ludzkim pragnieniu ludzkie cechy. Stał się on więc dla Audena nie człowiekiem, ale „egzemplifikacją idei”, chodzącą wokół bohaterów z krwi i kości. Trudno się więc dziwić, że Girardowi i Bloomowi wydał się nierealny w swojej jednoznaczności i postanowili się go pozbyć.

4. William Szekspir

Problem polega na tym, że to, co reprezentuje Jago, jest jak najbardziej rzeczywiste, choć tylko w pewnym stopniu jest ludzkie. Auden, ukazując Jagona jako przykład działania dla samego działania, nie stawia kropki nad i. Jago nie jest człowiekiem, który pragnie poczuć się wolny, ale postacią, która wybrała zawsze zło. Taką postacią jest diabeł i Szekspir ani przez chwilę nie ukrywa, że Jago jest diabłem w świecie *Otella*.

Oto kilka przykładów.

Na samym początku sztuki, gdy Jago z Roderigiem zamierzają poinformować ojca Desdemony o jej potajemnym ślubie z Otellem, wyznaje Roderigowi: „nie jestem, kim jestem”⁴⁵. Kiedy Brabantio nie chce uwierzyć ich nowinie, Jago przedstawia mu się: „Na rany boskie, panie, jesteś jednym z tych, którzy nie chcą służyć Bogu, gdy diabeł o to prosi”⁴⁶. Chwilę później przekonuje Roderiga, że nienawidzi Otella „jak mąk piekielnych”⁴⁷. O planie rozbudzenia w Otellu zazdrości o żonę mówi:

⁴⁵ W. Szekspir, dz. cyt., s. 9 (I, 1).

⁴⁶ Tamże, s. 12 (I, 1).

⁴⁷ Tamże, s. 14 (I, 1).

⁴³ W.H. Auden, dz. cyt., s. 260.

⁴⁴ Tamże, s. 261.

Już mam, począłem to, niech noc
i piekło
Zrodzą wśród blasku dnia tę
zjawę wściekłą⁴⁸.

Jago sam więc pokazuje swoje prawdziwe oblicze. Pozostali bohaterowie go nie dostrzegają i tylko nieświadomie potwierdzają naturę Jagona. Cassio, sprowokowany przez Jagona do wypicia wina ponad miarę i podstępem wciągnięty w uliczną awanturę, wskazuje jako przyczynę diabła opilstwa i diabła wściekłości, nie podejrzewając nawet, że mówi właśnie o Jagonie⁴⁹. Także Otello nie ma pojęcia, jak dokładnie charakteryzuje swojego domniemanego przyjaciela, kiedy mówił do niego:

Jeśli oczerniasz ją, mnie torturu-
jąc,
Nie módl się więcej, rozstań się
z sumieniem,
Grozę na grozie piętrzą, spełnij
uczynki,
Od których Niebo łkać będzie,
drżeć ziemia,
Bo nic cię bardziej nie może
potępić⁵⁰.

Gdy Otello wyjawia Emilii podejrzenia wobec Desdemony, ta gotowa jest oddać duszę w zakład za uczciwość swojej pani, a o nieznanym sprawcy tych podejrzeń mówi:

⁴⁸ Tamże, s. 37 (I, 3).

⁴⁹ Tamże, s. 64 (II, 3).

⁵⁰ Tamże, s. 91-92 (III, 3).

Jeśli łotr jakiś wbił ci to do głowy,
Niechaj Niebiosa przeklną go jak
węża⁵¹.

Już po śmierci Desdemony, gdy prawda o podstępach Jagona wychodzi na jaw, Otello próbuje go zabić, mówiąc:

Patrzę na jego stopy, lecz to bajka,
Nie dasz się zabić, jeśli jesteś
diabłem.

I rzeczywiście, Jago przeżył⁵². W tej samej scenie Cassio mówi jeszcze do niego: „Z piekła rodem, przeraźliwy!”⁵³, zaś przedstawiciel weneckiej sprawiedliwości, Lodovico, kończy dramat, nazywając Jagona „piekielnym łotrem”⁵⁴.

5. Desdemona – i my

Szekspir zdaje się kpić ze swoich bohaterów, każąc im wypowiadać kwestie, których prawdziwości nawet nie przeczuwają. Aż do ostatniej sceny nikt nawet nie podejrzewa, że to Jago jest tym łotrem i wężem, który zniszczył relację zakochanych.

Wszyscy są ślepi, ale najbardziej godna pożałowania jest Desdemona. Spośród bohaterów ona jest najbliższa doskonałości. Ludzie wokół (poza Jagonem i później Otellem) widzą w niej tylko dobroć⁵⁵, a niektórzy interpretatorzy nawet obraz

⁵¹ Tamże, s. 124 (IV, 2).

⁵² Tamże, s. 166 (V, 2).

⁵³ Tamże, s. 167 (V, 2).

⁵⁴ Tamże, s. 169 (V, 2).

⁵⁵ Tamże, s. 50 (II, 1) i 157 (V, 2).

Chrystusa⁵⁶. Nie ma wątpliwości, że rzeczywiście Chrystusa wyznaje i że chce Go naśladować. Gdy słyszy wywód Emilii usprawiedliwiający niewierność żon, mówi: „Odpędź zło, mój Boże. Niech zło zaznane dobroć we mnie wzmoże”⁵⁷.

Być może właśnie to pragnienie uniemożliwia Jagonowi namówienie Desdemony do złego. Nie oznacza to, że nie udało mu się wykorzystać jej wad. Choć śmierć tej niewinnej istoty woła o pomstę do nieba, nie ulega też wątpliwości, że po części Desdemona sama jest sobie winna – gdyby nie wprowadziła w błąd, gdy ten wypytywał ją o nieszczęsną chustkę, wszystko mogłoby się potoczyć inaczej⁵⁸. To nie jedyne jej oszustwo: na początku sztuki ukrywa przed ojcem zaloty Otella⁵⁹, na końcu umiera z kłamstwem na ustach, próbując ratować swojego mordercę⁶⁰. Szczególnie to ostatnie oszustwo jest znamienne. Można za Emilią widzieć w nim boskie kłamstwo, które upodabnia ją do aniołów⁶¹. Anioły jednak nie kłamią, a ostatnie kłamstwo Desdemony widziane w kontekście wszystkich wypowiedzi bohaterki jest kolejnym dowodem na to, że lekceważenie prawdy to jej największa słabość.

⁵⁶ P. Siegel, *The Damnation of Othello*, „PMLA”, nr 5, 1953, s. 1074.

⁵⁷ W. Szekspir, dz. cyt., s. 140 (IV, 3).

⁵⁸ Tamże, s. 101 (III, 4).

⁵⁹ Tamże, s. 33 (I, 3).

⁶⁰ Tamże, s. 156 (V, 2).

⁶¹ P. Siegel, dz. cyt., s. 1074. Autor przywołuje wypowiedź Emilii: W. Szekspir, dz. cyt., s. 157 (V, 2).

Desdemona za wszelką cenę pragnie uniknąć dostrzeżenia zła dookoła siebie. Jest ślepa nie tylko na zło Jagona, który potrafi zwieść znacznie cięższe umysły. Bez namysłu wstawia się za Cassiem, który upił się i ranił człowieka na służbie. Usprawiedliwia do końca swojego męża, który publicznie ją bije i wyzywa, a w ostatnich słowach nazywa Otella „dobrym panem”⁶². Auden widzi w niej po prostu „podlotka i romantyczną dziewczynkę”⁶³. Mniej surowo osądza ją Bloom, który co prawda także oskarża ją o naiwność, ale widzi w tym coś więcej: bezwzględna wiara we wszystko, co robi i mówi Otello, jest według niego fundamentem jej rozumienia miłości. Gdy sądy Otella stają się oderwane od rzeczywistości, Desdemona „odrzuca realny sposób widzenia, a za zasadę przyjmuje jakieś dziwne kryteria wpływające z przypuszczeń i domysłów Otella”⁶⁴. Zasada ta nie dotyczy jedynie Otella. Choć jego Desdemona kocha najbardziej, to stara się kochać wszystkich ludzi – i wszystkich gotowa jest tak samo traktować. „Nie wierzy, by mogła istnieć kobieta”, która zdradza męża, i podobnie nie wierzy w żadne zło, które się wokół niej wydarza⁶⁵.

Na obronę Desdemony można powiedzieć, że jest bardzo młodą osobą. Doświadczeni profesorowie, którzy tak przenikliwie przejrżeli motywy Desdemony,

⁶² W. Szekspir, dz. cyt., s. 157 (V, 2).

⁶³ W.H. Auden, dz. cyt., s. 267.

⁶⁴ A. Bloom, dz. cyt., s. 101.

⁶⁵ W. Szekspir, dz. cyt., s. 139 (IV, 3).

są równie naiwni. Niczym się nie różnią od dziewczyny usprawiedliwiającej katującego ją męża, gdy o kłamiącym w każdym słowie i fałszującym rzeczywistość na wszystkie sposoby Jagonie twierdzą, że „właściwie nigdy nie rozmija się z faktami”⁶⁶, a „ucziwy Jago» nie jest tylko tragicznie umieszczonym epitetem”⁶⁷. Utrzymując, że bez Jagona wszystko w sztuce potoczyłoby się tak samo, wydają o sobie świadectwo – chcą pozostać ślepi na rzeczywiste zło tak jak Desdemona i jak wszyscy pozostali bohaterowie *Otella*.

Wydaje się, że Szekspir doskonale przewidział podobne interpretacje. Los jego bohaterów, dających się wodzić Jagonowi za nos na wszelkie sposoby, powinien być wystarczającą przestrożą, żeby starać się wystrzegać Jagonów dookoła siebie. Szekspir zostawił dziesiątki wskazówek, że Jago jest w sztuce tym, kim diabeł jest w rzeczywistości. Gdyby jednak zostawił ich dziesięć razy więcej, rola Jagona i tak byłaby przez czytelników niezrozumiana. I to także Szekspir chciał nam powiedzieć o Jagonie.

Więc jeśli moje uczynki ujawnią
To, co się dzieje w głębi, i ukazą
Kształt serca mego, a ja je położę
Na własnej dłoni, aby gołębie
Mogły je dziobać: nie jestem,
czym jestem.

⁶⁶ W.H. Auden, dz. cyt., s. 264.

⁶⁷ A. Bloom, dz. cyt., s. 105.

Dokąd więc będziemy udawać, że go tak naprawdę nie ma, dotąd będziemy mu przytakiwać i podążać za jego radami. A Jago pozostanie tym, kim jest, czyli kłamcą, i będzie miał swobodę działania. ■

Ignacy Masny

Gar’Ingawi Wyspa (naprawdę) Szczęśliwa

Anna Borkowska,
Gar’Ingawi Wyspa Szczęśliwa,
Warszawa 2017.

Gar’Ingawi to naprawdę wyspa szczęśliwa, bo raz na kilka pokoleń nawiedza ją sam Bóg. Życie mieszkańców wyspy sprowadza się więc właściwie wyłącznie do oczekiwania na Jego Przyjście. Tym właśnie różnią się oni od całej reszty najrozmaitszych ludów, wśród których On też się pojawia, ale w ukryciu.

Co jednak, gdy na wyspie ktoś podszyje się pod Oczekiwanego, a wyspiarze, niepamiętający już ostatniego Przyjścia (ostatni spośród pamiętających poprzednie Przyjście właśnie niedawno zmarł), nie rozpoznają, że zostali oszukani?

Od tej pory Gar’Ingawi stanie się wyspą prawdziwie nieszczęśliwą, bo jej mieszkańcy przestaną żyć Oczekiwaniem, tracą też wszelką nadzieję, bo oczekiwane Przyjście tak bardzo różniło się od tego, czego pragnęły ich serca.

Czyż wątek ten nie przypomina historii opowiedzianej w ostatniej części cyklu

Opowieści z Narnii C.S. Lewisa pt. *Ostatnia bitwa*, w której mała Krętaoczka oznajmia, że jest samym Aslanem, a w wyniku spłotu rozmaitych okoliczności niemal wszyscy mieszkańcy Narnii dają się oszukać? Tak, to podobieństwo jest zamierzone, bo to również jest opowieść o czasach ostatecznych.

A jednak na wyspie nie wszyscy porzucą Oczekiwanie, ostanie się ktoś, kto nie utraci nadziei wbrew nadziei. Ktoś inny zaś dzięki posłuszeństwu, wbrew własnym kalkulacjom, stanie się narzędziem w ręku Oczekiwanego.

Książka Anny Borkowskiej, benedyktyнки, *Gar'Ingawi Wyspa Szczęśliwa* to zachwycająca, poetycka alegoria mistycznej wojny pomiędzy dobrem i złem, w tym także wizja czasów ostatecznych, z przemyślnie przemyconym wątkiem Antychrysta. A wszystko to osadzone w świecie alternatywnym, pełnym najrozmaitszych ras, zadziwiających rozmachem i wyobraźnią, słusznie porównywanym z trylogią Tolkiena.

To książka z gatunku fantasy, ale zarazem przekazująca treści na wskroś chrześcijańskie: sens ascezy, wartość posłuszeństwa, trudną drogę ciemnej nocy duszy.

Jednocześnie w powieści tej świetnie nakreślona jest także psychologia upadku człowieka, który ze sługi Oczekiwanego staje się uzurpatorem, a nieograniczona władza, zyskana przez niego dzięki iście makiawelicznemu sprytowi, staje się przyczyną jego końca.

Jestem bardzo szczęśliwa, że wydawnictwo Fronda wznowiło to zapomniane ar-

cydzieło. Zjawia się ono niespodzianie, ku pokrzepieniu, w czasach całkowitego pomieszania. Będzie ono prawdziwym balsmem na serca tych, którzy chcą zachować wierność Oczekiwanemu. ▣

Antonina Karpowicz-Zbiñkowska

Inna inspiracja Tolkienem

G*ar'Ingawi Wyspa Szczęśliwa* Anny Borkowskiej (Małgorzaty Borkowskiej OSB), napisana w czasie stanu wojennego przez wybitną polską benedyktynkę, jest książką wyjątkową. Wyraźnie inspirowana dziełami J.R.R. Tolkiena, wyciąga z nich coś zupełnie innego niż wielu twórców fantasy opowiadających o elfach i krasnoludach walczących z orkami i smokami. Pod postacią mitycznej historii przekazuje prawdy o człowieku, historii i życiu duchowym.

Podobnie jak Tolkien tworzy własny, wymyślony świat (z językami!). Nie ma w nim jednak, przynajmniej z nazwy, ludzi. Są fantastyczne rasy zrodzone z wyobraźni autorki. Można domyślać się inspiracji płynących ze świata przyrody i stąd np. podobna do żuków długowieczna rasa o zaawansowanej cywilizacji czy uwijający się wśród lin i masztów pajakopodobni żeglarze. Może to trochę budzić uśmiech politowania, ale podane jest subtelnie i służy wyraźnemu podkreśleniu obcości poszczególnych kultur. A starcia narodów są jednym z głównych tematów książki.

Akcja rozgrywa się na przestrzeni kilkudziesięciu lat, na kilku kontynentach. Autorka opisuje epokowe wydarzenia, gdy powstają i upadają kolejne imperia. Giną setki, jeśli nie tysiące myślących istot, rodzą się i dorastają nowe pokolenia. To też jest ciekawe, że w odróżnieniu od przeważającej większości książek fantasy na próżno tu szukać szczegółowych opisów walk i bitew. Autorka przedstawia raczej zamysły graczy pociągających za sznurki. Podstępny i złożony intrygi to serce polityki (niestety nie tylko w czasach PRL, kiedy powstawała ta książka), a tutaj możemy śledzić, jak groźne ambicje doprowadzają do tragedii, i to mimo osiągniętej wygranej i zdobycia, wydawałoby się, wszystkiego, czego można pragnąć.

Bezwzględne plany polityków są mistrzowsko zestawione z inną drogą, wyciszonym życiem prowadzonym na uboczu (choć często wręcz w oku cyklonu historycznych zawieruch). Różne kultury w opisywanym fantastycznym świecie mają własne religie, ale wyraźnie jest pokazywane, że zawierają tylko ułamki Prawdy. W poszczególnych narodach są ludzie (no dobrze, istoty) dobrej woli, a wytrwałość i uczciwość mogą doprowadzić ich w końcu do poznania Prawdy. Ta Prawda jest w pełni objawiona tylko w jednym miejscu, na tytułowej Wyspie Szczęśliwej. Opowieść zaczyna się w momencie, gdy i tam mieszkańcy, zwiedzeni przez fałszywego boga, ztracają się we współczesności wyrwani z odwiecznych tradycji.

Wydaje mi się bardzo trafne przedstawienie praktyki religijnej jako Oczekiwania. Mieszkańcy Wyspy Szczęśliwej oczekiwali na przyjście wcielonego Boga, który ich odwiedzał co parę pokoleń. W miarę poznawania teologii świata wymyślonego przez s. Borkowską może się wydawać, że bliżej tu do np. taoizmu niż chrześcijaństwa, gdyż mamy dwie potężne siły, uznawane przez niektórych za bóstwa, Wiatr Północny i Wiatr Południowy, które równoważnie zmagają się o losy świata. Jednak tak naprawdę to Dobro i Zło, obecne także w naszej rzeczywistości. Mimo że czasem wydaje nam się, że zła jest więcej, że wygrywa, to jednak Bóg nie pozwala, żeby dobro zniknęło, i to do Niego należy ostateczne zwycięstwo. *Gar'Ingawi* przedstawia te realia wyjątkowo plastycznie. A przy tym prawdziwie.

Epicka opowieść zakrojona na szeroką skalę ukazuje chrześcijańską mądrość w odniesieniu zarówno do historycznych przemian targających światem, jak i do indywidualnych przeżyć ludzi kierujących się najróżniejszymi motywacjami oraz dokonujących dramatycznych wyborów. Opisuje, że wierność Prawdzie nie jest łatwa, ale jest jedynym ratunkiem w świecie ogarniętym przez zło. Pozwala nam zajrzeć w duszę zarówno złoczyńców, jak i świętych. Wspaniała lektura fantasy, inna od książek wydawanych powszechnie z tą etykietą. ■

Piotr Cichy

Do naszych duchownych Pań

Małgorzata Borkowska OSB, *Oślica Balaama. Apel do panów duchownych*, Kraków 2018, s. 93.

Z dużą przyjemnością przeczytałem książkę s. Małgorzaty Borkowskiej OSB, *Oślica Balaama*. Nosi ona podtytuł *Apel do duchownych panów*. Moją recenzję tytułuję więc nieco przekornie. Czynię to z powodu tych jej aspektów, które budzą moją niezgodę i prowokują do polemiki.

Zacznę jednak od tych wątków, które mi się w omawianej książce bardzo podobają. Na pierwszym miejscu wymienilibym rozdział zatytułowany „Antyintelektualizm”. Tak zwięźle i przejrzyście, a jednocześnie tak elegancko napisanej obrony rozumności chrześcijańskiej wiary nie czyta się często. Słusznie też s. Borkowska zwraca uwagę na zjawiska, które docierają za klauzurę jej klasztoru, a od których przecież życie naszej wspólnoty kościelnej (a więc w szerszych obszarach) nie jest wcale wolne. Myślę tu przede wszystkim o przesadnym zainteresowaniu cudownością, o absolutyzowaniu pewnych objawień prywatnych, niekiedy nawet tych niezatwierdzonych jeszcze przez Kościół, czy wreszcie o zdarzającej się obsesyjnej koncentracji na działaniu szatana, egzorcyzmach itp. Oczywiście o tych problemach piszą też inni, żeby wspomnieć tylko bp. Andrzeja Czaję czy teologa z Katowic, ks. Grzegorza Strzelczy-

ka. Warto więc zwrócić szczególną uwagę na ten fragment książki, w którym krytyczne uwagi autorki są czymś unikalnym. W rozdziale „Rozwój duchowy” s. Borkowska słusznie podkreśla, że Kościół całkowicie uległ światu w niemądrym kulcie młodości. „Pismo Święte właśnie starość przedstawia jako wielką łaskę – oczywiście starość dojrzałą i mądrą; i powiada, (...) że nawet młodzik może być starcem, jeśli przedwcześnie zmądrzał. Ja wcale nie chcę być młoda, ja bym chciała być pięknie stara. Przecież Bóg zaplanował rozwój ludzki od młodości do starości, nie odwrotnie, i to dzisiejsze zachłystywanie się młodością, wszystko jedno, fizyczną czy duchową, troszeczkę mi pachnie odwracaniem Bożego ładu”. Cóż więcej dodać. Oby nastąpiło otrzeźwienie, choć nie spodziewam się. Przed krakowskimi ŚDM zasłużony katolicki tygodnik przeprowadził ankietę wśród „młodych” na temat tego, czego oczekują od spotkania z Papieżem Franciszkiem. Najstarszy autor był w połowie piątego krzyżyka. Ani on, ani nikt w szacownej redakcji nie widział w tym niczego niestosownego. Na stronach mojej diecezji znajdują się materiały o zbliżających się kolejnych ŚDM w Panamie. Tym razem z pewnością problemem dla uczestnictwa rzeczywistej młodzieży jest znaczna odległość i związane z tym koszty. Odpowiedzialni ze strony diecezji, chyba po to, żeby wykazać się frekwencyjnym sukcesem, zachęcają do uczestnictwa brakiem górnego limitu wiekowego! Mogę tylko przywołać słowa mojego redakcyjnego kolegi, Pawła Grada, który odpowiadając

na wspomnianą ankietę (miał wtedy 25 lat i był bodaj najmłodszym ankietowanym), napisał: „Ojcze Święty (...). Najlepsze, co można dziś zrobić dla młodzieży, to pomóc jej dorosnąć; to sprawić, by ludzie młodzi stali się ludźmi dorosłymi – również w wierze”.

Po tych pochwałach pora przejść do wskazania tego, czego mi w *Oślicy Balamy* brakuje. Przede wszystkim wielką nieobecną jest dla mnie ksieni (opatka) klasztoru, w którym mieszka s. Borkowska. Przyznaję od razu, że moje doświadczenie z żeńskim monastycyzmem to głównie uczestniczenie w liturgiach w klasztorach benedyktynek francuskich. Być może w Polsce jest inaczej, ale jeśli tak, to szczerze mówiąc, trudno mi to zrozumieć. Jeśli młody salezjanin prowadzi rekolekcje w klasztorze i oświadcza podczas nich, że „do rekolekcji dla zakonnic to on się nie przygotowuje, bo wiadomo, że im wszystko dobre i wszystko przyjmą”, to czytelnik chciałby nie tylko uzalić się nad losem s. Borkowskiej i jej współtowarzyszek, ale również dowiedzieć się, kto tego salezjanina zaprosił do głoszenia owych rekolekcji, kto go rekomendował i na jakiej podstawie. I chętnie poznałbym też odpowiedź, dlaczego po takim występie matka ksieni nie podziękowała mu i nie odprawiła z klasztoru. Ciekaw też jestem bardzo, czy o tym samym młodym salezjaninie mowa, kiedy czytamy, że rekolekcjonista zamiast konferencji zorganizował „półtoragodzinne nabożeństwo uwolnienia. Na początku było zapowiedziane, że na skutek tych modlitw może nas boleć

głowa albo brzuch, i to w porządku, to się po prostu ujawnia nasz demon przed wygnaniem”. A siostry mogły być ewentualnie opętane wskutek tego, że ktoś je kiedyś przeklął. Na samą zapowiedź takich brewerii ksieni powinna przecież już nie tylko podziękować „rekołecjoniście”, ale wygrzmocić go przedtem tego swoim pastorałem.

Siostra Borkowska słusznie zauważa brak zrozumienia dla życia monastycznego u polskiego duchowieństwa. Tylko że niepotrzebnie ulega przy tym swoim mizandrycznym uprzedzeniom. W Polsce tak samo nie rozumie się życia monastycznego, w pełni oddanego kontemplacji, jeśli podejmują je mężczyźni. Warto odnotować, że w naszym kraju przy wszystkich klasztorach męskich reguły św. Benedykta (pomijając dwie pustelnie kamedułów), także przy wszystkich mających status opactwa współistnieją parafie, w których wyznaczeni mnisi pełnią obowiązki parafialne, proboszcza czy wikarych. To jakoś ich usprawiedliwia. Gdyby racją ich istnienia była tylko Służba Boża, tak jak to bywa w wielu opactwach francuskich, ich koledzy diecezjalni uznaliby to za skandal, marnotrawstwo i zaniedbywanie Ludu Bożego. Szkoda, że nikomu nie przyjdzie do głowy, że Lud Boży może tego właśnie szukać. Zresztą z podobnym problemem borykają się i polskie mniszki benedyktyńskie. Siostry w większości swoich opactw w Polsce, nawet jeśli zamieszkują dawne założenia klasztorne, zachowane do dziś w dobrym stanie, albo modlą się w swojej wydzielonej kaplicy, bo kościół należy do

parafii, jak w Żarnowcu s. Borkowskiej, albo w najlepszym razie współdzielał budynek kościoła z parafią, tak jak w trwających nieprzerwanie już osiemset lat małopolskich Staniątkach. Ja oczywiście rozumiem uwarunkowania historyczne. Rozbiory, krótką przerwę międzywojenną i potem lata komunizmu. Ale za chwilę będziemy świętować trzydziestolecie wolności. Czy wśród polskich benedyktynek, naszych Pań duchownych, zrodziła się jakaś myśl o reformie, takiej prawdziwej, a nie na rozkaz z góry, jak po ostatnim Soborze, o rzeczywistym powrocie do źródeł? O rzeczywistym daniu pierwszeństwa Służbie Bożej? Z zachowaniem w niej łaciny i chorału gregoriańskiego, jak wielokrotnie wzywał do tego i benedyktynów, i benedyktyнки, i szerzej wszystkich zobowiązanych do celebracji Liturgii godzin w chórze (wspólnotowej), po zakończeniu ostatniego Soboru bł. Paweł VI?

Jednak nawet jeśli jest, jak jest, żale s. Borkowskiej na poziom kleru wywołują zdumienie w oczach czytelnika świeckiego. Świeccy bowiem niewiele na ogół mogą zrobić z nawykami proboszcza posłanego im przez biskupa. Nie przeorganizują prezbiterium, nie nakłonią do doboru właściwych śpiewów. A siostry z Żarnowca mogą przecież urządzić swoją kaplicę tak, by Msza była sprawowana *ad orientem*. Mogą z ołtarza wyrzucić mikrofon, przecież kaplica nie jest tak wielka. W ostateczności niech go zachowają na ambonie. Zapewniam, że te proste operacje radykalnie zredukują ilość kazań wygłaszanych

podczas Mszy, nawet jeśli kapłan będzie największym gadułą pod słońcem. Tylko właśnie trzeba zrobić coś konkretnego, zamiast epatować czytelników nieco gorszącymi opisami tworzonego przez mniszki rankingu celebriansów pod względem ilości wygłoszonych na jednej Mszy kazań.

Z przykrością stwierdzam, że tam, gdzie s. Borkowska bierze się do krytyki liturgicznej przeciętności kapłanów, zabiera się do szukania źdźbła (przynaję, niemałego) w oczach bliźniego, zupełnie pomijając belki własnych zaniedbań liturgicznych. Mogę jeszcze zrozumieć, że siostrą trudno było zachować pewne dobre tradycje na fali początkowego, posoborowego entuzjazmu. Ale po pierwsze, wiele zmian wtedy wprowadzonych wcale z tekstów Soboru nie wynikało, a niektóre wprost były z nimi sprzeczne, a po drugie, od tego czasu coś się wydarzyło. Było prawie osiem lat pontyfikatu Benedykta XVI, rzymską kongregacją liturgiczną cały czas kieruje kard. Sarah. Dla Ratzingera, a potem Papieża Benedykta, liturgia była jednym z głównych tematów nauczania, i jako teologa, i jako pasterza. Podobnie kard. Sarah nie przestaje przypominać choćby o wartości celebracji orientowanej. Czy polskie mniszki benedyktyнки, a s. Borkowska w szczególności, wyciągnęły z tego jakieś wnioski? Czy podjęły jakieś praktyczne działania? Czy nadal jedynie liczą ilość własnych wypowiedzi celebriansa podczas Mszy i czatują na wszelkie potknięcia językowe? ■

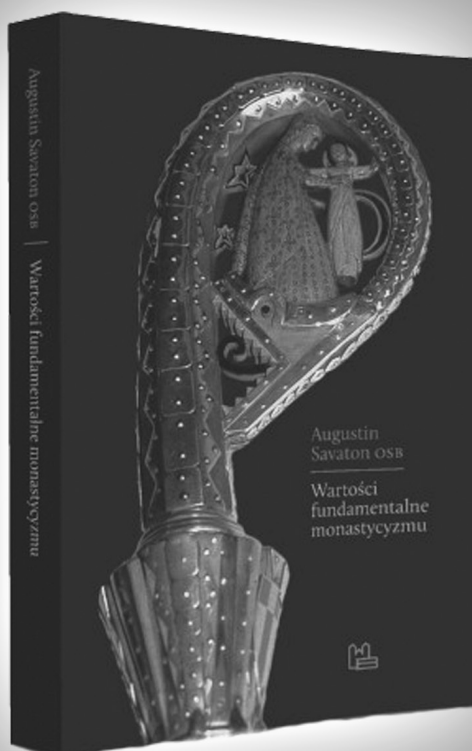
Piotr Chrzanowski

biblioteka christianitas poleca

Wartości
fundamentalne
monastycyzmu

ideał
życia mniszego

Dom Augustin
Savatton OSB



tyniec.com.pl

Feminizm Justyny Melonowskiej. Doktryna i rewizja

Paweł Grad

J. Melonowska, *Osob(n)a: kobieta a personalizizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Doktryna i rewizja*, Difin, Warszawa 2016, s. 351.

dysku-
sja

Justyna Melonowska jest zjawiskiem osobnym. Specyfika jej feminizmu – o ile ona sama zgodziłaby się, aby tak ją określać – sprawia, że autorka ta trafia pod ostrzał niemal z każdej strony. Atakując autorytet św. Jana Pawła II, natrafia na opór obrońców jego pamięci i strażników jego nauczania. Krytykując radykalne projekty emancypacyjne, nie może podobać się „lewackim” feministkom, które skądinąd chętnie przywitałyby w swoich szeregach kogoś, kogo można by zapraszać jako „eksperta” od spraw kościelnych do wywiadów w odpowiednich mediach. Jej dystans wobec naiwnego liberalizmu sprawia zarazem, że nawet frakcja postępową wewnątrz opinii katolickiej nie może wygodnie podeprzeć się jej cytatami. Również katolicy „ortodoksi” mają z nią problem: zarówno chęć poprawiania Magisterium Kościoła, jak i proponowana przez Melonowską „denaturalizacja” osoby i marginalizacja znaczenia płciowości muszą rodzić ich sprzeciw.

Mamy więc bez wątpienia do czynienia z autorką niezależną, którą nie warto łatwo zignorować, wrzucając ją do szufladki z napisem „katolicka feministka”. Jej książka jest nie tylko diagnozą, ale i symptomem problemów, jakie napotyka współczesna myśl katolicka, gdy zajmuje się problemem płciowości i życia osobowego. Problemy te wynikają z rywalizacji wewnątrz katolicyzmu, sprzecznych interpretacji natury ludzkiej i braku integralnej wizji tej ostatniej. Osobność Melonowskiej polega więc paradoksalnie na tym, że artykułuje ona ważne (a nie marginalne) sprzeczności współczesnej myśli katolickiej. Jeśli więc jest Melonowska osobna, to dlatego, że większość jej polemistów nie dostrzega tych

sprzeczności – albo dlatego, że w ogóle nie interesuje ich współczesna myśl katolicka, albo dlatego, że dostrzegają tylko jej część i nie chcą widzieć kryzysu, w jakim się ona znalazła – kryzysu, którego tyleż diagnozą, co symptomem jest omawiana tu książka.

Osob(n)a jest bowiem z pewnością w pewnym ogólnym sensie książką feministyczną i emancypacyjną: „Próbuję raczej upomnieć się o kobiety obdarzone różnorodnymi talentami, żyjące w minionych wiekach i dziś, których prace czy dokonania nie trafią do żadnych muzeów czy też bibliotek, gdyż zwyczajnie żadne takie prace nie mogły powstać, pieczętując po wsze czasy przekonanie, że pewne wyrazy twórczego ducha ludzkiego musiały mieć męskie oblicze” (s. 244); jest wymierzona w teologiczny i duszpasterski dyskurs, który zdaniem autorki służy legitymizowaniu niesprawiedliwych, bo ograniczających i uprzedmiotawiających ról, w jakich obsadzone są kobiety. Za *porte-parole* tego dyskursu służy Melonowskiej piśmiennictwo św. Jana Pawła II poświęcone kobietom oraz szerzej koncepcji płci i osoby. To właśnie jego pisma poddane zostają analizie z perspektywy personalistycznej, którą – jak sądzi autorka – sam Papież chce przyjąć w swoich tekstach. Justyna Melonowska stara się być konsekwentną i integralną personalistką. Personalizm jest jej metodą, a nawet – jak dowiadujemy się w trakcie lektury – więcej niż metodą, bo „nie jest jakimś abstrakcyjnym wykładem, ale postawą wobec innych ludzi i całej rzeczywistości” (s. 239). W tym sensie książka jest nie tylko rozprawą naukową („Książka ta została napisana z dyscypliną...”), ale również rozprawą w sensie moralnym („...ale i z pasją” [s. 8]). Żeby taka analiza personalisty-Jana Pawła II przez personalistkę-Justynę Melonowską była owocna – to znaczy, aby nie była po prostu powtórzeniem rozważań Karola Wojtyły – ich perspektywy muszą się czymś różnić. I owszem: Melonowska przyjmuje za hipotezę, którą następnie stara się udowodnić, że Karol Wojtyła-św. Jan Paweł II w swojej refleksji nad kobietą sprzeniewierzył się personalistycznym początkom i założeniom swojej filozofii: „Hipoteza zakłada, że istnieje nieciągłość w refleksji o osobie i kobiecie w pismach filozoficznych Karola Wojtyły oraz w teologicznych Jana Pawła II” (s. 13).

Nieciągłość to delikatne słowo – Melonowska twierdzi, że Jan Paweł II po prostu porzucił swoją metodę filozoficzną (perso-

nalizm): „(...) porzucenie przez Jana Pawła II jego wcześniejszej metody filozoficznej istotnie obniżyło jakość i moc dowodową jego wyводу, jego myśli” (s. 151). Metoda ta pozwalała mu ujmować podstawowe kwestie antropologiczne adekwatnie, to znaczy w kategoriach uniwersalnych, bez oglądania się na różnicę płci, która – zdaniem autorki – nie powinna mieć decydującego wpływu na postrzeganie osoby jako takiej: „Antropologia teologiczna Jana Pawła II przynosi wobec tego obraz kobiety jako osobnej: przede wszystkim innej od mężczyzny aż po różnicę podstawowych charakterystyk osobowych (...). Typem człowieka jest Adam, Ewa – typem kobiety. Zatem to do mężczyzny należy odnieść wcześniejsze charakterystyki osoby (samoposiadanie, samostanowienie i inne), a ostatecznie działanie – czyn” (s. 236).

Melonowska zarzuca więc św. Janowi Pawłowi ni mniej, ni więcej tylko to, że opisując kobietę na podstawie określających ją uwarunkowań płciowych i cielesnych, sprawił, że nie można jej przypisać atrybutów specyficznie ludzkich: czynnego i świadomego działania, samostanowienia i samoposiadania. Można jej przypisać bierne doznawanie, samookreślanie się przez stosunek do mężczyzny i ontologiczną zależność od niego. Mówiąc krótko: zdaniem Melonowskiej kobieta według św. Jana Pawła II jest wybrakowanym człowiekiem. Dlatego remedium na tę redukcję ma być filozofia radykalnie humanistyczna: personalizm koncentrujący się na osobie jako takiej, poza różnicą płciową: „pozostać wiernym osobie poniekąd przeciw Janowi Pawłowi II, kategorycznie wypowiadającemu się o kobiecie i kobiecości, to w istocie pozostać wiernym najlepszej, najbardziej pewnej części jego dziedzictwa” (s. 333).

Jak sądzę, wypada zgodzić się z autorką tam, gdzie twierdzi ona, że dwuznaczności i nieściśłości refleksji św. Jana Pawła II utrudniają uzgodnienie jego myśli z podstawowymi ustaleniami metafizyki osoby. Twierdzą jednak, że powodem tych niejasności nie jest „za mało personalizmu”, ale właśnie za „dużo fenomenologicznego personalizmu”. Pozostające na poziomie „bezpośredniego wrażenia”, nieco swobodne opisy trudno bowiem w sposób jednoznaczny uzgodnić z podstawowymi tezami metafizyki osoby. To, z czym rozstaje się w takich chwilach Wojtyła, to nie personalizm, ale dyscyplina pojęć antropologicznych. Rzeczywiście – na co

trafnie zwraca uwagę Justyna Melonowska – jeśli w *Osobie i czynie* za konstytutywny element osoby uznano możliwość spełniania „czynów”, czyli świadomych i wolnych działań odróżnionych od „biernego” doznawania, to jeśli następnie zdefiniuje się – jak w *Miłości i odpowiedzialności* – kobiecy sposób przeżywania miłości jako „przede wszystkim doznawanie miłości”, to może powstać zasadna wątpliwość, czy kobieta w związku zachowuje się jak osoba.

Problemy, na które wskazuje Melonowska, nie świadczą jednak przeciwko „kategorycznej i jednoznacznej” metafizyce osoby, ale właśnie przeciwko nakładaniu na siebie rozważań metafizycznych i luźnych refleksji personalistycznych. Dobrze i konsekwentnie przeprowadzona analiza metafizyczna pomogłaby osiągnąć to, na czym tak zależy Justynie Melonowskiej – podkreślenie uniwersalnego charakteru kategorii osoby, którego nie narusza konstytucja płciowa. Jednocześnie w tej samej odrzucanej przez nią tradycji metafizycznej zawarte są tezy, które pozwalają zrozumieć, dlaczego reakcja Melonowskiej na „uprzedmiotawiający” dyskurs popycha ją za daleko, bo do takiego zrelatywizowania kategorii płci i ciała, że stają się one nieuchwytnie dla filozoficznej antropologii – z jej perspektywy zaczynają się one jawić jako elementy całkowicie przygodne i niemające wpływu na życie osobowe. Mówiąc krótko: „osoby” Justyny Melonowskiej nie są cielesne.

Moja analiza tez Melonowskiej skupia się na ich krytyce wewnętrznej. Staram się przede wszystkim zająć przeinaczeniami, sprzecznościami i napięciami wewnątrz samego tekstu *Osob(n)ej*. Nie jest to więc frontalna polemika, przeciwstawiająca propozycji Melonowskiej jakąś własną kontrpropozycję (czynię to hasłowo na sam koniec). Pozostaję przy skromniejszej próbie pokazania, w których momentach jej wywód nie spełnia nałożonych przez nią samą wymagań. Staram się też uzasadnić, dlaczego niektóre jej założenia nie wydają mi się wiarygodne ani owocne. Moje uwagi obejmują kilka kwestii szczegółowych, które, choć tworzą pewien całościowy obraz właśnie z racji swojej szczegółowości, są raczej listą uwag niż jednym tokiem argumentacji.

1. Zaczniemy od kwestii zasadniczej, która podważa hipotezę Melonowskiej, zgodnie z którą między pismami filozoficznymi Wojtyły (zwłaszcza zaś *Osobą i czynem*) a jego pracami teologicz-

nymi i duszpasterskimi istnieje nieciągłość. Podstawowy argument w *Osob(n)ej*, który ma uwiarygodnić tę hipotezę, głosi, że o ile te ostatnie prace „obiektywizują” i depersonalizują kobietę przez wskazania na biologiczne i „naturalne” determinanty jej życia, to ta antropologiczna książka zawiera personalistyczny opis osoby, w którym tego rodzaju determinanty naturalne nie grają roli: „*Osoba i czyn* jest studium osoby poprzez jej czyny świadome. Jest ono wolne od pojęcia płci. Czyn spełnia po prostu osoba, polegając na swych strukturach samoposiadania, samopanowania, samostanowienia, samoświadomości” (s. 176).

Trudno nie uznać, że to bardzo jednostronna lektura *Osoby i czynu*. Owszem, w książce tej Wojtyła sięga po język nowoczesnej filozofii odcieleśnionego podmiotu, język wywodzący się z pism Locke’a, Hume’a oraz Fichtego. W tradycji tej rzeczywiście podmiot ustanawia się sam, aktem woli – jest on niezdeteterminowany naturalnymi uwarunkowaniami, nie ma cielesnej podstawy, która określałaby jego konstytucję jako podmiotu. Jest to podmiot radykalnie zdenaturalizowany: nie ma on metafizycznej podstawy w fizycznie istniejącej substancji, ale jest rodzajem samoustanawiającej się fikcji prawnej (czy też transcendentalnej). Wojtyła, sięgając po język tej tradycji, stara się nim jednakże wyartykułować klasyczne stanowisko tomistyczne, zgodnie z którym człowiek jest bytem cielesnym o formie niematerialnej (duszy). Był taki ma określoną naturę, wyznaczoną jego gatunkową konstytucją psychofizyczną. W książce Wojtyły zostaje wyraźnie powiedziane, że akt (czyn) służy aktualizacji potencji złożonej w naturze człowieka – świadome działanie nie jest w tym sensie „niezdeteterminowane”, ale zmierza ku realizacji doskonałości właściwej ludzkiej naturze¹. Ta zaś, będąc dla wszystkich ludzi wspólna, jednocześnie podlega dalszym dookreśleniom u każdej jednostki, które to dookreślenia wynikają z jej szczególnych cech fizycznych i duchowych.

W innym miejscu starałem się wykazać, że te dwa języki – język zdenaturalizowanej filozofii podmiotu i język opartej na pojęciu natury tomistycznej „antropologii” – są wzajemnie sprzeczne². Niemniej, nawet pomimo tej wewnętrznej niekonsekwencji, pozostaje jasne, że *Osoba i czyn* nie jest książką o osobach opisywanych poza różnicą płci – centralną kategorią tego dzieła jest pojęcie natury, która, leżąc u podstaw życia osobowego, określa

¹ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 78-106.

² P. Grad, *Wojtyła i nowoczesna mitologia podmiotu*, „Christianitas” nr 60-61/2015, s. 152-164. Dostępny też na stronie: <http://christianitas.org/news/wojtyla-i-nowoczesna-mitologia-podmiotu/>.

jego kształt i kierunek – natury, która zawiera w sobie również (choć się w nim nie wyczerpuje) konstytucję cielesną. Nie musimy zresztą rozstrzygać tutaj, czy „płeć” należy do pojęcia natury ludzkiej – istotne jest to, że intencją Wojtyły w *Osobie i czynie* jest wykazanie, że „samostanowienie” osoby polega na realizacji potencjalności, które poprzedzają jej świadome działanie, istnieją wcześniej, a osoba jest od nich zależna.

Pozostaje oczywiście pytaniem otwartym, czy Justyna Melonowska uznałaby w ogóle Karola Wojtyłę z *Osoby i czynu* za personalistę, skoro nakłada jakieś naturalne determinanty na konstytucję osoby. Jest to jednakże zasadniczo inne pytanie od tego, czy między św. Janem Pawłem II-teologiem a Karolem Wojtyłą-filozofem istnieje ciągłość. Na to bowiem pytanie odpowiedź jest jednoznacznie pozytywna.

2. W tym punkcie dotykamy, jak sądzę, kwestii absolutnie kluczowej, bo ściśle ontologicznej. Jest nią pytanie, jak ma się płeć do istoty czy też natury człowieczeństwa. Z jednej bowiem strony nie konkretna płeć, ale płciowość w ogóle określa każdego człowieka, w tym sensie jest czymś „naturalnym”, a nawet ci, u których mamy problemy z identyfikacją płci, postrzegani są jako osoby o „niepewnej istocie”. Z drugiej strony „istota człowieczeństwa” wydaje się transcendować konkretne cielesne ukonstytuowanie („człowiek to zwierzę rozumne”), zwłaszcza to, które odróżnia od siebie konkretne jednostki, jak płeć. Justyna Melonowska dostrzeża ten problem, komentując jedno z pism Wojtyły z roku 1965: „Ten ciekawy i ważny fragment podkreśla, że płeć ma w naturze ludzkiej status przypadłości oraz że «nosicielką» teź jest zawsze substancja osobowa. Druga część [wypowiedzi Wojtyły – P.G.] relatywizuje tę śmiałą jednoznaczność i zdaje się przypominać przede wszystkim, że osoba jako «konkretne *suppositum*» bytuje również w konkretnej płci. Zatem płeć ma tu wysoce problematyczny status: jest czymś jakby przypadłościowym i istotowym jednocześnie” (s. 76).

Niestety Melonowska nie zatrzymuje się nad tą dwuznacznością dłużej, tylko wybiera jedną jej stronę i ją absolutyzuje: skoro płciowość jest przypadłością, należy uznać, że w ogóle nie jest czymś ważnym w konstytucji osoby, a refleksja antropologiczna i duszpasterska powinna właściwie marginalizować jej znaczenie:

„nawet jeśli kobiecość i męskość (...) rzeczywiście istnieją, to nie musi to jeszcze oznaczać, że istnieją po to, aby determinować i określać uniwersum tego, co ludzkie” (s. 199). Trudno powiedzieć właściwie, co stoi za takim rozstrzygnięciem – ma ono charakter dość arbitralnej decyzji i tylko pośrednio możemy wnioskować, że jest posunięciem bardziej pragmatycznym niż filozoficznym. Wynika ono prawdopodobnie z uznania, że skoro praktyka i dyskurs społeczny są – zdaniem autorki – dla kobiet niesprawiedliwe, to należy rozstać się z językiem filozoficznym, pozwalającym w ogóle identyfikować kobiety jako osobne pod względem płci, niezależnie właściwie od tego, czy istnieją ściśle antropologiczne (a nie pragmatyczne i socjotechniczne) racje po temu.

Tymczasem w „obiektywizującej” (w ustach Melonowskiej to zarzut) tradycji metafizycznej pytanie o ontologiczny charakter płci znalazło bardziej wyważoną i, jak sądzę, więcej wyjaśniającą odpowiedź. „Św. Tomasz porządkuje w *De anima* ujęcie problemu przypadłości, dzieląc je na trzy rodzaje. Pierwszy rodzaj stanowią własności (*propria*), przyczynowane przez pryncypia gatunkowe. Do drugiego rodzaju zaliczają się przypadłości (*accidentia*), przyczynowane przez pryncypia jednostkowe. Wśród tych przypadłości jednostkowych znajdują się przypadłości nieoddzielalne (*inseparabilia*) i oddzielalne (*separabilia*) (...). Jako nieoddzielalną przypadłość człowieka wymienia św. Tomasz płęć, która jest męska lub żeńska (*masculinum et femininum*). Ponieważ sama władza rodzenia jest z pewnością własnością człowieka, należy sądzić, że płęć jest nieoddzielalną przypadłością jako określona jakość organu władzy rodzenia”³. Odpowiedź taka, jak sądzę, dobrze pasuje do podstawowej intencji Justyny Melonowskiej: „istota człowieczeństwa” nie jest bezpośrednio określana przez płęć, to znaczy płęć nie zawiera się bezpośrednio w definicji człowieka. Innymi słowy – nawet ewentualna zmiana płci nie zmienia człowieczeństwa danej jednostki.

Tyle mówi podstawowa metafizyka bytu ludzkiego. Kiedy jednak przystępujemy do szczegółowych rozważań na temat ludzkiego działania w jego naturalnym uwarunkowaniu – jak np. św. Jan Paweł II w *Osobie i czynie czy Miłości i odpowiedzialności* – interesować nas będą przede wszystkim konkretne uwarunkowania, w których ludzie realizują swoją naturę. Do takich uwarunkowań

³ P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994, s. 121-122.

należą w szczególności te przypadłości, które są „nieoddzielalne” – które więc z konieczności towarzyszą ludzkiej naturze, bo są powodowane przez pewne zasady gatunkowe (a więc istotowe), choć same nie należą do tej istoty. W tym sensie „płeć” określa i warunkuje „uniwersum tego, co ludzkie”. Etyka, a więc teoria działań ludzkich, musi uwzględniać takie „nieoddzielalne przypadłości”, które określają sposób, w jaki zawsze ta sama ludzka natura aktualizuje się w różnych jednostkach.

Nie istnieje więc sprzeczność pomiędzy metafizycznym i antropologicznym uznaniem „płci” za przypadłość a uznaniem jej za „istotną, nieoddzielalną okoliczność ludzkiego działania” – są to dwa różne poziomy orzekania i rozważania. Justyna Melonowska wyciągnęła po prostu nieuprawniony wniosek, uznając „przypadłościowość” płci za przesłankę do uznania jej „nieistotności” dla teorii działania oraz (tym bardziej) duszpasterstwa. Powiedziawszy to, należy jednoznacznie zaznaczyć, że również św. Jan Paweł II być może miesza te porządki wszędzie tam, gdzie jego refleksja o płciowych uwarunkowaniach życia ludzkiego przedstawia się jako „antropologia podstawowa” orzekająca o naturze ludzkiej *per se*. Nie jest to jednakże powodem (jeśli w ogóle sytuacja taka zachodzi), aby deprecjonować znaczenie różnicy płciowej dla rozważań etycznych i antropologicznych.

3. Sama możliwość rozważania różnic płci nie przesądza jeszcze tego, do jakich tez się w tych rozważaniach dojdzie. A to właśnie te tezy św. Jana Pawła II są przedmiotem ataku Melonowskiej. Jej zdaniem to właśnie one niosą zgubne skutki dla kobiet, ponieważ definiują kobietę przez jej zupełną zależność ontologiczną i praktyczną od mężczyzny. Melonowska, chcąc uniknąć tych skutków, proponuje jednak w ogóle zaprzestanie antropologicznego rozważania różnic płci, a więc usunięcie warunku, który umożliwił postawienie konkretnych tez o naturze różnicy płci.

Warto zauważyć, że nie jest to rozwiązanie oczywiste. Z tego bowiem, że św. Jan Paweł II stawia być może błędne tezy o naturze różnicy płci, nie wynika, że nie należy w ogóle rozważać tej różnicy. W ten sposób staje się jasne, że postulat marginalizacji różnicy płci bierze się z powziętego uprzednio przez Melonowską założenia i dość specyficznego rozumienia personalizmu – takiego, w którym różnice płci są nic nieznaczącymi przypadłościami.

Zwracam uwagę na ten brak wynikania, aby zaznaczyć, że w tym punkcie rozstrzygnięcie Melonowskiej wpływa nie tyle z wewnętrznej konsekwencji jej wywodu, co z przyjęcia pewnej arbitralnej przesłanki, z którą dopiero podchodzi się do lektury tekstów Wojtyły.

4. Skutki, jakie powoduje eksponowanie różnicy płci, zdaniem Melonowskiej, dobrze streszcza fragment, w którym w roli adwersarza zostaje obsadzony św. Tomasz z Akwinu: „Mężczyzna jest oto jak Rzym. Prowadzą do niego wszystkie drogi, co przypomina Tomaszowe: «mężczyzna jest początkiem i celem kobiety». Kobieta istnieje ze względu na niego, jej istnienie staje się celowe, gdy może go obdarzyć, a właściwie być mu dana. On jest po to, by przyjąć dar i odpowiedzieć na niego (...)”. Odnośny fragment ze św. Tomasza z Akwinu opatrzony jest adresem prowadzącym do *Summy teologii* Ia, q. 93, a. 4, choć Justyna Melonowska uczciwie przyznaje, że cytuje tutaj za Antonim Szwedem.

Tymczasem gdy zajrzeć do oryginalnego tekstu św. Tomasza, okazuje się nie tylko, że fragment ten ma dużo mniej (jeśli w ogóle) „patriarchalny” wydźwięk, niż chciałaby mu przypisać Melonowska, ale zarazem pozwala zrozumieć lepiej naturę stanowiska tej autorki. Artykuł, z którego pochodzi ten cytat, poświęcony jest odpowiedzi na pytanie: czy obraz Boży znajduje się w każdym człowieku? Pierwszy argument za odpowiedzią negatywną – który Tomasz przytacza, a nie wysuwa – brzmi następująco: „Mówi bowiem Apostoł, że «mężczyzna jest obrazem Boga, kobieta zaś obrazem mężczyzny» (por. 1 Kor 11, 7). Skoro więc kobieta jest indywiduum należącym do gatunku ludzkiego, nie każde indywiduum tego gatunku posiada obraz Boga”. Odpowiedź św. Tomasza na ten zarzut jest zaś następująca:

Tak w mężczyźnie, jak i w kobiecie znajdujemy obraz Boży zgodnie z tym, co stanowi rację takiego obrazu, to jest zgodnie z istnieniem w nich natury rozumnej. Dlatego pierwszy rozdział Księgi Rodzaju, gdy mówi „na obraz Boży ich stworzył”, to jest człowieka, zaraz dodaje: „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich” – a powiada się w liczbie mnogiej „ich”, bo jak mówi św. Augustyn, niemożliwe jest połączenie obu płci w jednym indywiduum. Lecz

w pewnym wtórnym sensie podobieństwo Boże znajdujemy w mężczyźnie, lecz nie w kobiecie, skoro mężczyzna jest przyczyną i celem kobiety [*vir est principium mulieris et finis* – to właśnie zdanie cytuje Melonowska – P.G.], tak jak Bóg jest przyczyną i celem całego stworzenia. Dlatego właśnie Apostoł mówi, że mężczyzna jest obrazem i chwałą Boga, kobieta zaś jest chwałą mężczyzny; co powiedziawszy, dodaje, „mężczyzna nie jest z kobiety, lecz kobieta z mężczyzny; a mężczyzna nie jest stworzony ze względu na kobietę, lecz kobieta ze względu na mężczyznę” (*S. th. I^a, q. 93, a. 4, ad. 1*).

Przyjrzyjmy się bliżej temu fragmentowi: pozwala on nie tylko ustalić poprawność cytowania św. Tomasza przez Melonowską w tym fragmencie, ale również uzmysławia podstawowy błąd hermeneutyczny (czy też po prostu logiczny), jaki popełnia Melonowska, interpretując tę i podobne wypowiedzi.

Po pierwsze, widać bowiem wyraźnie, że sens jednoznacznie depersonalizujący i sprowadzający kobietę do „wybrakowanego człowieka” ma nie odpowiedź św. Tomasza, ale zarzut, który on oddał. Święty Tomasz zbija go wyraźnie, podkreślając, że w podstawowym sensie mężczyzna i kobieta w równym stopniu są obrazem Boga, ponieważ dzielą tę samą rozumną naturę. A pamiętajmy, że właśnie przez „rozumność” definiuje się u Tomasa osobę.

Po drugie, zdanie „mężczyzna jest przyczyną i celem kobiety” wyraża człon relacji analogicznej, której druga część stanowi zdanie następane: „tak jak Bóg jest przyczyną i celem całego stworzenia”. Skoro zaś całego stworzenia, to i mężczyzny, i kobiety. Już samo to sformułowanie – zauważmy, że łagodniejsze niż w komentowanym za jego pomocą cytacie ze św. Pawła – wystarczyłoby, aby wykazać, że zdaniem św. Tomasza „nie wszystkie drogi prowadzą do mężczyzny”, a kobieta nie istnieje wyłącznie „ze względu na niego”, jej istnienie jest celowe nie tylko dlatego, że „może go obdarzyć”. Fakt, że mężczyzna znajduje się po obu stronach analogii (kobieta:mężczyzna=całe stworzenie[a więc i mężczyzna]:Bóg), poświadcza, że orzekanie „wzorczości” mężczyzny względem kobiety nie jest jednoznaczne, ale analogiczne

– gdyby było inaczej i mielibyśmy tutaj do czynienia z hierarchią definicji istotowych, to Tomasz powiedziałby raczej, że kobieta ma się tak do mężczyzny jak mężczyzna (człowiek) do Boga.

W istocie bowiem skierowanie kobiety ku mężczyźnie w omawianym tu fragmencie jest komentarzem do opisu stworzenia, zgodnie z którym kobieta zostaje wzięta z żebra pierwszego człowieka, bo „nie jest dobrze, aby był sam”. Fakt, że kobieta pojawia się później, zostaje zinterpretowany tak, że na pewnym poziomie – choć poziom ten nie jest jedynym i nie wyczerpuje jej istotowej charakterystyki – jest ona skierowana ku mężczyźnie w sposób, w który on nie jest skierowany ku niej. Jest to – zdaniem św. Tomasza – poziom przygodnego, ale nieodłączalnego uposażenia płciowego kobiety, który nie zmienia faktu, że na podstawowym poziomie swojej istoty nosi ona w sobie taki sam obraz Boga, jakim jest jej rozumna natura. Dlatego też św. Paweł zaraz dodaje, że „zresztą u Pana ani mężczyzna nie jest bez kobiety, ani kobieta nie jest bez mężczyzny. Jak bowiem kobieta powstała z mężczyzny, tak mężczyzna rodzi się przez kobietę. Wszystko zaś pochodzi od Boga” (1 Kor 11, 11-12).

Możemy zastanawiać się, co to właściwie znaczy i czy takie postawienie sprawy jest sprawiedliwe. Ja nie chcę tutaj tego robić, ponieważ chodziło mi o co innego – o wykazanie, że przypisanie św. Tomaszowi oraz Karolowi Wojtyłe poglądu, zgodnie z którym skierowanie kobiety ku mężczyźnie należy rozumieć jako jej określenie istotowe, odbierające jej charakter osobowy (ludzki), wyczerpujące określenie jej naturalnej celowości i wykluczające inne skierowania (bezpośrednio ku Bogu), jest błędne. Problem polega bowiem na tym, że atakowani przez Melonowską autorzy twierdzą dwie rzeczy naraz: podkreślają osobowy, autonomiczny sposób istnienia kobiety i jej wspólną z mężczyzną naturę, a więc i bezpośrednie zwrócenie ku Bogu, oraz, w pewnym „wtórnym sensie”, na poziomie „nieodłączalnych przypadłości” wskazują, że jej skierowanie ku mężczyźnie nie jest symetryczne, że w pewien (ale właśnie w pewien!) sposób istnieje ona ze względu na niego.

Melonowska rozłącza to „i - i”, a w konsekwencji to, co było całościowym, złożonym obrazem o hierarchicznej strukturze – istota człowieka oraz jej nieodłączalne przypadłości, takie jak płęć – rozpada się. Rozdzielone elementy zostają zabsolutyzowane –

„istota ludzka” vs. „płeć” – i zaczynają ze sobą rywalizować. Jedno może zwyciężyć tylko kosztem drugiego. Melonowska proponuje zwycięstwo „uniwersalnego człowieczeństwa”, swoim adwersarzom przypisując propagowanie „panowania płci nad osobą”: „Pytanie o to, w jaki sposób biologiczne fakty coś osobie «narzucają», jest niezmiernie ważne w kontekście Wojtyłowskiej koncepcji osoby. Mamy tu do czynienia nie z komplementarnością osoby i natury, ile z władzą tejże nad osobą” (s. 130).

Nie rozstrzygam tutaj, czy ujęcie tego zagadnienia przez św. Tomasza czy Karola Wojtyłę jest zupełnie wystarczające i jasne ani tego, czy nie należałoby mówić o jakimś specyficznym skierowaniu mężczyzny ku kobiecie. Istotne jest to, że Autorzy ci nie wyznają poglądu przypisywanego im przez Melonowską ani pogląd ten nie daje się na gruncie ich tez utrzymać. Możemy dyskutować o tym, co oznacza komplementarność identycznej dla kobiet i mężczyzn natury ludzkiej oraz różnej i niesymetrycznej dla kobiet i mężczyzn roli płci, ale – znów – jest to dyskusja zupełnie inna od tej, dla czego św. Tomasz twierdził, że „wszystkie drogi prowadzą do mężczyzny”, a istnienie kobiety staje się celowe wyłącznie dzięki niemu. Ta ostatnia dyskusja jest bezprzedmiotowa, ponieważ nic takiego nie znajdziemy w pismach św. Tomasza (które wydają się dość reprezentatywne dla tradycji, z którą polemizuje Melonowska).

5. Przeciwwstawienie momentów struktury osoby ludzkiej, jej rozumnej i uniwersalnej istoty oraz zróżnicowanych, ale nieodłączalnych przypadłości, takich jak płeć, ma u Melonowskiej szczególną postać uznawania natury ludzkiej za czynnik potencjalnie „opresyjny” względem osoby. Płeć i naturalne uposażenie osób – a więc to, co, jak by mogło się wydawać, jest integralną częścią ich bytu – zagraża im samym. Oto garść przykładów stanowiska, które w różnych odmianach przewija się niemal przez całą książkę: „Natura i wolność pozostają w skomplikowanej relacji, język pierwszej jest bowiem zawsze językiem determinizmu, podczas gdy język drugiej – indeterminizmu i autodeterminizmu” (s. 109); „Ciągłe mówienie o kobiecości i męskości nie przybliży Boga. Wręcz przeciwnie – sprawia, że traci się Go z oczu. Bóg nie jest bowiem ani kobietą, ani mężczyzną. Jest jednak Osobą” (s. 117); „Jeśli naszym śmiałym celem jest to właśnie,

by «odniesienie osoby do osoby poprzedzało wszelkie odniesienia» (...), to drogą ku temu nie jest budowanie odwołujących się do fizjologii, wewnętrznie sprzecznych, wielopiętrowych, jawnie deterministycznych i niejawnie antypersonalistycznych uniwersów symbolicznych (...)» (s. 133); „każdy determinizm jest zawsze krzywdzący dla osoby, nawet ten, który miałby stanowić jej wyróżnienie” (s. 145); „nawet jeśli kobiecość i męskość (...) rzeczywiście istnieją, to nie musi to jeszcze oznaczać, że istnieją po to, aby determinować i określać uniwersum tego, co ludzkie” (s. 199); „Zadanie opisanego macierzyństwa przez pełnię charakterystyk osobowych wyraźnie dystansujących ujęcie biologiczno-naturalistyczne jest jednak dopiero do wykonania” (s. 264); „Wychowanie i wykształcenie człowieka jest przede wszystkim dziedziną myśli, osądu i woli, które też winny kierować emocjami i nadawać im stosowny wyraz. Jest to zatem dziedzina na wskroś personalistyczna, nie zaś naturalistyczna” (s. 273).

Wobec każdego z tych cytatów można zadać to samo pytanie: czym właściwie autorka uzasadnia opozycje, którymi się w nich posługuje? Dlaczego osoba nie miałaby być obdarzona naturą, którą powinna realizować? Dlaczego natura w człowieku jest elementem deterministycznym, a osoba indeterministycznym? Dlaczego „personalizm” przeciwstawia się „naturalizmowi”?

Justyna Melonowska nazywa każdą próbę ogólnego określenia naturalnych (wynikających z gatunkowej konstytucji i skierowanych na specyficznie ludzki cel) determinant życia osobowego rozumowaniem „deterministycznym”. W jej przekonaniu taki determinizm wyklucza się z zasadą życia osobowego, jakim jest „indeterminizm”. Z takim wyznaniem wiary trudno dyskutować, warto jednak zdać sobie sprawę z jego konsekwencji i nieoczywistości. Justyna Melonowska zdaje się twierdzić, że rozmaite, wynikające z zasad samej natury, choć niewchodzące do jej definicji (a więc przypadłościowe), uwarunkowania ludzkiego istnienia są zasadniczo czymś obcym samej osobie, czymś, co się jej przeciwstawia i ją ogranicza. Pojawiają się na zasadzie pewnej przygodności, której źródło znajduje się poza samą osobą, która jest wolna i stanowi sama o sobie poza takimi „determinantami”.

Autorka przystępuje z tym założeniem do lektury tekstów, nigdzie go nie uzasadniając ani nawet nie eksplikując w sposób

wyczerpujący – pojawia się ono nieustannie dopiero jako część jej rozumowań. Niech będzie mi wolno wyrazić moje przekonanie, że jest to obraz nie tylko nierealistyczny, ale właściwie w pewien sposób dużo bardziej wrogi ciału niż tak piętnowana przez ruchy emancypacyjne „manichejska” rzekoma nieufność do ciała, żywiona przez „tradycyjny katolicyzm”. Przyjęcie tego założenia Melonowskiej wcale nie jest oczywiste i sądzę, że dla każdego nieuprzedzonego obserwatora dużo bardziej realistyczny, nawet jeśli nie tak ideologicznie poręczny, jest obraz tomistyczny, którym operuje Wojtyła.

W istocie bowiem właściwy sens słowa „determinizm” odnosi się do takich sytuacji, w których wgląd w układ przyczyn daje pewność co do rezultatu końcowego, w szczególności zaś w odniesieniu do osób oznaczałby on całkowitą przewidywalność ludzkich działań na podstawie warunków, w których działają. Jednakże żaden z adwersarzy, z którymi polemizuje Melonowska, nie stoi na takim stanowisku. Gdy wskazują oni na naturalne uwarunkowanie ludzkich działań, chodzi im raczej o zwrócenie uwagi na fakt, że przestrzeń ludzkich wyborów i działań jest polem, którego ważnymi wytycznymi są naturalne potencjalności i cele – nie determinują one ani dokładnego przebiegu działania, ani tego, czy wola w ogóle zwróci się ku właściwemu celowi, a jedynie to, co rzeczywiście jest dobrem danej natury oraz każdego indywiduum w szczególności. Jednakże nie ma to nic wspólnego z „determinizmem” w nietrywialnym, właściwym sensie.

6. Z tej arbitralnie przyjętej opozycji natury i osoby wynika również arbitralne przekonanie, że każda jednoznaczna propozycja normatywna jest opresyjna. Co ciekawe, normatywny projekt personalizmu wydaje się być wyłączony spod działania tej zasady. Przemocą nie jest już bowiem jedynie działanie nieodwołujące się do rozumnego prawa, które wynika z właściwej człowiekowi natury, ale w ogóle każde odwołanie się do natury i poprzedzającego świadomość stanu rzeczy – przemocą jest każde jednoznaczne wymaganie: „Różnica między stwierdzeniami: «nie musisz tego czynić», «nie powinienes(-aś) tego czynić», «nie warto tego czynić» a «nie wolno ci tego czynić» odpowiada (...) różnicy między apelem a wymaganiem, zachętą a tyranią” (s. 92). Takie właśnie tyrańskie wymagania Melonowska przypisuje św. Janowi Pawłowi,

tak właśnie rozumie rozwijany przez niego normatywny projekt etyczny: „Podobnie jak piękno i wiara, małżeństwo jest przede wszystkim zaproszeniem, apelem i tym, co pobudza pragnienie uczestnictwa. Jako takie nie może być ani wymaganiem, ani nakazem, gdyż wówczas właśnie traciłoby swą istotną wartość” (s. 101); „(...) silnie normatywny i dydaktyczny rys antropologii papieskiej (...) może być interpretowany jako nakłanianie, dyscyplinowanie i instruowanie kobiet. Kobiet, których wola tymczasem sama «chce wybrać» i sama też «zaafirmować»” (s. 306). Tutaj można by zapytać, w jaki sposób popełnienie przez Karola Wojtyłę-Jana Pawła II kilku książek, artykułów i licznych katechez ma przeszkadzać kobietom w samodzielnym wyborze? Czy wybór jest tylko wtedy samodzielny, gdy nigdy nie słyszeliśmy wcześniej o różnych sposobach jego dokonania? Czy Papież tworzy sytuację rzeczywistego „przymusu” (poza nic nieznaczącym „przymusem symbolicznym”, który polega po prostu na tym, że coś napisał lub powiedział)?

Trudno mi polemizować z takim założeniem, ponieważ sama autorka nie podaje żadnych argumentów na jego rzecz. Mogę jednak wyrazić swoje przekonanie, że na pewno nie jest ono oczywiste i kłóci się z potocznym rozumieniem prawa i przymusu: nie każde wymaganie jest tyranią, a jedynie wymaganie niesprawiedliwe, przed którym nie można się uchylić.

Takie postrzeganie relacji między prawem a naturą popycha Melonowską do konstruowania jałowych opozycji: „Zatem zrozumienie głębi świata osób wymaga wglądu, intuicji, wrażliwości i ostatecznie również jakiegoś uwzględnienia «normy świadomości». Bez nich najbardziej drobiazgowa argumentacja pozostaje niepełna, to bowiem norma istnieje ze względu na osobę, a nie osoba ze względu na normę” (s. 89). W pewnym ogólnym sensie każdy zapewne zgodziłby się z ostatnim zdaniem, niemniej nie jest jasne, co właściwie miałyby z niego wynikać. Czy prymat „osoby” nad „normą” i „naturą” w takiej postaci, jak chciałaby rozumieć ją Melonowska?

Bon mot „norma istnieje ze względu na osobę, a nie osoba ze względu na normę” daje się bowiem doskonale pogodzić z takim twierdzeniem, że norma istnieje ze względu na osobę, a więc stawia jej pewne określone wymagania w trybie „nie wolno ci”.

W ten sposób kieruje ona osobę ku celowi wynikającemu z jej natury. Tak oto norma jest dla osoby po to, by ta mogła w sposób czytelny kierować się ku swojej doskonałości nawet wtedy, gdy jej spontaniczne siły intelektualne i emocjonalne nie rozpoznają zbyt wyraźnie środków prowadzących do tej doskonałości. Takie rozumienie jest jednak sprzeczne z przekonaniem Melonowskiej o naturze prawa i powinności. Innymi słowy: *bon mot* ten może być również użyty przeciwko Melonowskiej. Wynika z tego, że jest on całkowicie trywialny, ponieważ posługują się nim obie strony sporu o prawo i normę – daje się on pogodzić (dzięki swojej ogólności) ze wzajemnie sprzecznymi ciągami argumentacji.

7. Problem nieoczywistych założeń Melonowskiej prowadzi nas do kwestii jakości metody, która organizuje te założenia w całościowe podejście autorki *Osob(n)ej*. Metodą tą jest, jak wspominałem, personalizm. Wspominałem też, że w gruncie rzeczy zdaniem Melonowskiej jest on nie tylko (a może nawet nie tyle) metodą, co pewną całościową postawą. Autorka mówi również o personalizmie jako o pewnej „kulturze osoby” (s. 14) i śledzi jej obecność w analizowanych tekstach: „Język może też odstąpić elementy przeciwne: niedostateczną kulturę personalistyczną i nawrócenie nie w pełni dokonane. Odpowiednim przykładem jest tu encyklika *Humanae vitae* Pawła VI, komentowana przez Wojtyłę” (s. 92). Zwróćmy uwagę: posługiwanie się odpowiednimi argumentami i pojęciami jest tutaj przedmiotem krytyki nie tylko filozoficznej, ale zgoła duchowej – taki, a nie inny język świadczy, zdaniem Melonowskiej, nie tylko o przyjęciu adekwatnego lub nieadekwatnego paradygmatu filozoficznego, ale też o pełnym lub niepełnym „nawróceniu” tego, kto się nim posługuje.

Fakt, że personalizm Justyny Melonowskiej jest taką całościową perspektywą moralno-polityczno-duchową, która – jak widzieliśmy – wprowadza cały szereg kontrowersyjnych założeń, służących przewartościowaniu podstawowych przekonań dotyczących zobowiązań moralnych, pozwala nam zapytać, czy jej personalizm (a może personalizm w ogóle) nie jest ideologią. „Jak zostało to wyjaśnione w rozdziale poświęconym personalizmowi, ten wyłącza się i opowiada wobec ideologii i przeciw niej. Coś zatem jest albo ideologią, albo personalizmem – nie może być i tym, i tamtym jednocześnie” (s. 338). Sądzę, że jest dokładnie

odwrotnie. Właśnie dlatego, że personalizm wyłania się wobec ideologii totalitarnych wieku XX, sam jest ideologią, to znaczy pewnym zespołem przekonań, których podstawowym zadaniem jest mobilizacja polityczna i społeczna, a nie bycie bazą krytycznej analizy filozoficznej. Widać to w fakcie, że Melonowska nie proponuje żadnego spójnego, wyróżnionego zespołu przekonań definiujących personalizm jako stanowisko filozoficzne. Przekonania wskazane przez nią na początku pracy nie są szczególnie wyróżniające i z pewnością wielu jej nie dość personalistycznych adwersarzy mogłoby uznać je za swoje: „Przede wszystkim przyjmuje się, że świat rzeczywiście istnieje i nie tylko, iż nie jest konstrukcją ludzkiego umysłu, ale także jest zorganizowany w sposób spójny i dający się poznać. W tym sensie jego istnienie stanowi wyzwanie dla ludzkiego rozumu, który może i winien go odkrywać. Jednocześnie jednak zachowując ten rys wyraźnie racjonalistyczny, personalizm podkreśla istnienie tajemnicy i transcendencji” (s. 30). Natomiast próbując odpowiedzieć na pytanie, „jak się jest osobą?”, Melonowska poprzestaje na niezbyt jasnych zapewnieniach o charakterze apofatycznym: „Pierwszą rzeczą, jaką należy powiedzieć, jest to, że konkretna osoba nie może być ściśle zdefiniowana, jako że definiować można tylko to, co jest obserwowalnym, a zatem i zewnętrznym przedmiotem. Osoba nią nie jest i każda natarczywość w próbie jej uchwycenia, tj. nazwania, zdefiniowania, jest w istocie depersonalizacją. Świat osoby wymaga zatem powolności, wstrzeźliwości orzekania, powstrzymania i taktu, tak aby wewnętrzne skupienie osoby i jej świata oraz jej tajemnica mogły się odsłonić” (s. 36).

Nie wiem, jak na podstawie tych i podobnych deklaracji metodologicznych można uchwycić filozoficzną specyficzność personalizmu. Wydaje mi się, że jego specyficzność – ale właśnie już bardziej ideologiczna niż filozoficzna – ujawnia się w tych wspomnianych kontrowersyjnych założeniach i analizach „z punktu widzenia kultury osoby”. W istocie bowiem, jak sądzę, personalizm jest nurtem filozoficznie martwym, być może dlatego, że już w czasach Wojtyły nie był stanowiskiem filozoficznym, tylko pewnym ideologicznym projektem antytotitalarnym. Ostatecznie to, co można ocalić z punktu widzenia filozoficznego z personalizmu – przekonanie o kluczowej roli godności osoby w tworzeniu

sprawiedliwych społeczeństw – jest pewnym komunałem na gruncie szerokiej, humanistycznej tradycji europejskiej filozofii prawa naturalnego. Cała reszta, która przesądzała o specyficznej „modzie na personalizm” w połowie XX wieku, wynikała, jak sądzę, bardziej z politycznej agendy Mouniera i podobnych mu publicznych intelektualistów, konfrontujących się z ideologią totalitarną. Wezwania do przywrócenia wolności jednostki, wyzwolenia jej spod „tyranii” i „systemu”, zawdzięczały swoją nośność momentowi dziejowemu i politycznemu. To, że ideologią tą posługuje się dzisiaj Justyna Melonowska, jak sądzę, należy łączyć z faktem, że jest ona autorką katolicką: perspektywa „antytalitarna” została uwewnętrzniona i przeniesiona na Kościół i jego dyskurs. Wymaga to oczywiście redefinicji pojęcia tyranii i zniewolenia tak, aby były nim nie tylko rządy Stalina czy Hitlera, ale również formułowanie na piśmie pewnych określonych wymagań moralnych. Tak czy inaczej, widać tutaj, jak personalizm zjada swój własny ogon: ideologia, do której z sympatią odnosił się Karol Wojtyła, pozbawiona „układu immunologicznego” chroniącego ją przed wyciąganiem zbyt daleko idących wniosków w ferworze ideologicznej polemiki, zaczyna atakować organizm, który ją przyjął za swoją. Pokazuje to dobitnie wewnętrzne ograniczenia „personalizmu” jako formy istnienia „myśli katolickiej”.

* * *

Moje uwagi koncentrowały się na wewnętrznych niespójnościach i nieoczywistościach wyводу Justyny Melonowskiej. Siłą rzeczy musiałem więc pominąć wiele kwestii. Nie akcentowałem tych analiz, które uważam za przeprowadzone w *Osob(n)ej* z powodzeniem, zwłaszcza zaś uzmysłowienia czytelnikowi niejasnego statusu niektórych tez stawianych przez św. Jana Pawła II jako personalistę, rozważającego kwestię kobiecą. Z punktu widzenia „tomistycznego” – nieobcego zresztą przecież samemu świętemu Papieżowi – antropologia „kobiecości” i „męskości” jest przecież pewną antropologią *secundum quid*, która rozważa człowieka pod względem jego nieoddzielalnie przypadłościowej konstytucji cielesnej. Wszystkie więc wnioski, do jakich się na jej gruncie dochodzi, pomimo swej największej doniosłości praktycznej (o ile są prawdziwe), nie mogą być traktowane jako skończone „definicje”

osoby ludzkiej jako takiej. Być może nie zawsze św. Jan Paweł II czynił wszystko, aby wyrazić to dostatecznie jasno, być może też niektóre jego rozpoznania (np. o kobiecie jako przede wszystkim „doznającej” miłości) są niepełne albo w tym, w czym są prawdziwe, są trywialne. W efekcie zaś jeśli będą traktowane zbyt samodzielnie (np. bez uzupełniających ją twierdzeń o polach „aktywnej” miłości kobiecej i polach „pasywnej” miłości męskiej), okażą się po prostu nieprawdziwe. To wszystko prawda i Justyna Melonowska uświadamia nam to dobitnie. Jednocześnie metody, założenia i argumenty, które przyjmuje, by to wykazać, prowadzą ją, jak sądzę, do dużo większych błędów niż te ewentualnie popełniane przez św. Jana Pawła II. Koncepcja Melonowskiej ostatecznie uniemożliwia pomyślenie natury i cielesności jako właściwej podstawy życia osobowego, przedstawia karykaturalny obraz prawa i powinności i oparta jest nie na metodzie filozoficznej, lecz na ideologii. Tam bowiem, gdzie Melonowska dochodzi do uzasadnionych wniosków, analizując spójność wypowiedzi Papieża, czyni to dzięki stosowaniu elementarnych praw logiki i reguł badania uprawnionego zakresu wypowiedzi, nie zaś dzięki „personalizmowi”. Dlatego jej książka, jak sądzę, w większym stopniu niż diagnozą słabości personalizmu Jana Pawła II jest symptodem słabości personalizmu jako sposobu myślenia. W tym sensie jest pouczająca. Jeśli bowiem Karolowi Wojtyłemu udawało się uniknąć mielizn tej ideologii, to dlatego, że czerpał on z tradycji katolickiej filozofii człowieka. W filozofii tej rozmaite elementy – osoba, płeć, prawo – stanowią spójną całość. Myślenie radykalnie personalistyczne rozdziela je, absolutyzuje i przeciwstawia sobie, po czym pojawia się jako wybawiciel, który ratuje „osobę” przed jej płcią i prawem. A przecież pokój, do którego zawarcia potrzeba najpierw wszczęcia nieistniejącego wcześniej sporu, nie jest prawdziwym pokojem. ■

Désintéressement a sztuka rozumienia. Odpowiedź Pawłowi Gradowi

Justyna A. Melonowska

Teodoros: Jak ty to myślisz, Sokratesie?

Sokrates: Tak, jak to o Talesie powiadają, Teodorze, że gdy gwiazdy badał i w niebo patrzył, a w studnię wpadł, wtedy pewna fertyczna pokojówka z Tracji miała go wyśmiewać, że mu się zachciewa wiedzieć, co się dzieje na niebie, a nie widzi tego, co ma przed nosem i pod nogami. Ta sama satyra dobra jest na wszystkich, którzy się filozofii oddają. Taki się naprawdę ludźmi nie interesuje, o najbliższym sąsiedzie nie tylko nie wie tego, co on robi, ale bez mała tego nawet nie wie, czy to człowiek, czy też jakie inne stworzenie.

Platon, Teajtet

Stawiano mi już nie raz poważne zarzuty. „Feminizm w wydaniu dr Justyny Melonowskiej prowadzi do świata bez religii” – ocenił wręcz niegdyś o. Jarosław Kupczak, komentator i apologeta Jana Pawła II teologii ciała, w tym właśnie obszarze dokonujący niezwykłych kompilacji chrześcijaństwa, religii pogańskich i psychoanalizy. Po co dokonujący? Po to, by wykazać, że wszystko na ziemi i na niebie zawiadywane jest dualizmem płci, że są to sprawy kosmiczne, poza którymi wprost nie ma rzeczywistości. Z mojego punktu widzenia jednak to raczej tego rodzaju „nowy feminizm” (w dyskutowanej wersji stanowiący zresztą wypaczenie myśli papieskiej) prowadzi do świata nie tyle bez religii, co bez chrześcijaństwa. Były czasy, gdy wiązanie tegoż z religiami pogańskimi – charakterystyczne dla niektórych modernistów – spotykało się z szybkim potępieniem papieskim. Dziś poglądy tego rodzaju, podlane sosem psychoanalizy (a więc innego kierunku, trudnego do pogodzenia z katolicyzmem), zdają się wyrazem głównego nurtu w nauczaniu kościelnym. Upomnienie

się o prawidłowy wykład człowieczeństwa (w tym człowieczeństwa kobiet), niezastąpiony w swym surowym pięknie i w splendorze prawdy o osobie, uważany jest za pełne pychy, a niezasadne uroszczenie. Tym oto sposobem następuje odwrócenie, w którym błąd i odstępstwo paradują w purpurze ortodoksji, a ona sama nosi żebroczy wór rewizji feministycznej. Do tego i innych wniosków doszłam na drodze wieloletniego, skrupulatnego badania, którego przebieg i wnioski zostały następnie spisane i opublikowane w tomie *Osob(n)a: kobieta a personalizizm Karola Wojtyły Jana Pawła II. Doktryna i rewizja*. Przykuł on uwagę redakcji „Christianitas”, za co pozostaje jej zobowiązana. Paweł Grad zaś dołożył wszelkich starań, by zrecenzować moją książkę w sposób wnikliwy i by nie stawiać mnie pod pręgierzem poważnych, a uogólnionych zarzutów.

Korzystając z tego, że niniejsza polemika ukazuje się na łamach „pisma na rzecz ortodoksji”, jej adresatem czynię szersze grono Czytelników o różnym stopniu znajomości tak kwestii filozoficznych, jak i problemów emancypacyjnych, lecz jednak przywiązanych do Kościoła, jego tradycji i jego dobra. Moim celem jest odparcie tych zarzutów Pawła Grada, które uważam za niesłuszne, ale też wyklarowanie i obrona mojego stanowiska. Tekst ten dostosowuję do założonego celu polemicznego, ale też czynię przystępnym. Wprowadzam szerszy kontekst społeczny analizowanego problemu oraz dyskutuję nad postawą odpowiedzialną za takie bądź inne rozumienie zgłaszanej kwestii.

1.

Jestem wdzięczna Recenzentowi za trud, jaki włożył w analizę i ocenę mojej książki. Mam jednak dwie trudności z odpowiedzią na jego uwagi. Pierwszą (dość zabawną) jest to, że zgadzam się z nim tam, gdzie on określa nasze stanowiska jako różne, a kontrowersja ta ma dla jego oceny charakter zasadniczy. Chodzi tu o zakres i obowiązywalność klasycznej filozofii człowieka jako głównej i pewnej podstawy orzekania o osobie. Podzielam jego pogląd, że filozofia ta jest najbardziej znaczącym wykładem człowieczeństwa i winna stanowić główne odniesienie w próbach jego filozoficznego opisu. Zaufanie i uznanie dla tej tradycji jest zresztą jednym z czynników odrzucenia przeze mnie dominujących *modi*

emancypacji, co Grad zauważa. Dyskusję można by zakończyć tam, gdzie stawia on diagnozę: „za dużo fenomenologicznego personalizmu”. Pod tym wszelako warunkiem, że przyznałby on, że potrzebne jest krytyczne i zdyscyplinowane badanie kwestii implikujących różnicę płci. Jednocześnie, czytając omówienie Grada, miałam przemożne wrażenie, że jest on całkowicie niewrażliwy bądź nieświadomy dyskursywnej funkcji języka, to jest powiązań między opisem a interese, w tym interese, w dziedzinie symbolicznej. Widzi teorie Tomaszowe (składając ich ocenę w zakresie studiów nad płcią jest bardzo sporna, co tu pomijam), a przemilcza cały kontekst społeczny i kulturowy oraz faktyczne skutki prezentacji określonych treści. Drugą zatem trudność to ta, że autor ten lekceważy doniosłość kwestii, którą badam, a którą on następnie komentuje. Niewykluczone, że ktoś, kto tak ważne zagadnienie (chrystologiczne, antropologiczne, eklezjologiczne), jakim jest pytanie o „osobność” kobiet, kwituje retorycznie pytaniem: „(...) w jaki sposób popełnienie przez Karola Wojtyłę-Jana Pawła II kilku książek, artykułów i licznych katechez ma przeszkadzać kobietom w samodzielnym wyborze?”, powinien uchylić się od komentowania tych kwestii. Jeśli Grad twierdzi, że Papież tworzy jedynie „nic nieznaczący przymus symboliczny”, to obnaża swe *désintéressement*. Zwykła przyzwoitość wymagałaby przy tym określić kryteria, na mocy których określa się go jako „nic nieznaczący”. Nieznaczący dla kogo? Dla samego autora? Chętnie wierzę. Jeśli przy tym wcześniej pisze, że „(...) katolicy «ortodoksi» mają z nią [Melonowską] problem” ze względu między innymi na „chęć poprawiania Magisterium Kościoła”, to wydaje się być niekonsekwentny. Ma toż Magisterium bowiem – jak z tego wynika – pewne znaczenie.

Jeśli jednak mimo tej diagnozy, że w gruncie rzeczy po prostu nie ma problemu, przystępuje on do komentowania wskazanego zagadnienia, to oznacza, że ma w tym jakiś własny cel. Ocena kwestii, które uważa za nieznaczące, ma mu służyć do ukazania tego, co on sam uznaje za ważne. Jest to zatem lektura uprzedzona. Ta inklinacja jest widoczna w omówieniu Grada, co utrudnia mi nawiązanie z nim dialogu. Otóż Karol Wojtyła-Jan Paweł II uznawał badaną kwestię (tj. rolę i status kobiet) za ważną, a nawet zasadniczą dla rozumienia współczesności i Kościoła w tejsze. Zga-

dzam się z jego diagnozą, co też jest powodem, dla którego podjęłam studia nad jego myślą. Dlatego – ujmując rzecz obrazowo – zmagania pomiędzy Papieżem a Melonowską, a także Melonowską a o. Kupczakiem toczą się po zawarciu pewnego przymierza i na fundamencie podstawowego konkordansu. Jak jednak uczy znane powiedzenie, „gdzie dwóch się bije, tam trzeci korzysta”. Tu z okazji korzysta Grad, obwieszczając śmierć personalizmu i jego niewielkie ogólne znaczenie oraz narzucając tomizm jako jedyny sensowny system odniesień.

Co ważne, Paweł Grad zgadza się ze mną, że „dwuznaczności i nieścistości refleksji św. Jana Pawła II utrudniają uzgodnienie jego myśli z podstawowymi ustaleniami metafizyki osoby”. Pragnę to dobitnie podkreślić, jako że konsekwencje tych „dwuznaczności i nieścistości” mają charakter fundamentalny i poważne implikacje doktrynalne. Grad odsuwa jednak znaczenie moich ustaleń, co poznamy po tym, że ich po prostu nie dyskutuje oraz że ocenia to błędne stanowisko Jana Pawła II jako bezpieczniejsze od mojej krytyki. Znów przy tym stanowisko Recenzenta zdaje się stać w jawnej sprzeczności z punktem powyższym ustalającym nieistotność problemu. Otóż jeśli takowe „dwuznaczności i nieścistości” zachodzą, to mają one kolosalne znaczenie. Wypracowane w czasie sporów chrystologicznych pojęcie „osoby” jest podstawowym dla całej myśli Kościoła, jest fundamentem jego ortodoksji. Jego znaczenie podkreślał również jakże ważny dla ortodoksji współczesnej – i dla pisma „Christianitas” – Joseph Ratzinger (J. Ratzinger, *Concerning the Notion of Person in Theology*, *Communio* 17, Fall 1990, s. 439–454). Każda zatem „nieścistość” oznacza przynajmniej lekkie pęknięcie fundamentu. Ten nigdy nie jest nieważny.

Tu jednak powracamy do kwestii sygnalizowanej powyżej, a mianowicie tego, że tak Grad, jak i niżej podpisana zgadzają się, że problemy te wynikają z niewłaściwych interpretacji natury ludzkiej i zapoznania zasobów filozofii klasycznej. Zgadzam się zatem z Gradem, że „za dużo fenomenologicznego personalizmu” jest problemem. Gdy z moich wywodów wynika teza przeciwna, tj. że personalizmu jest za mało (a taka interpretacja jest dopuszczalna), to nie odnosi się ona do jakiego bądź personalizmu. Ten zwłaszcza w osławionych katechezach środowych Jana Pawła II o teologii

¹ M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Lublin 1985, s. 166. Rzecz w tym, że – jak wyjaśniam w *Osobnej* – ilekroć jakiś myśliciel bierze na warsztat problem płci, tylekroć kończy się wszelka dyscyplina wywodu i zwykle prowadzi on po prostu zaangażowany wykład swoich postaw i uprzedzeń. Zapewne jednym z czynników odpowiedzialnych za ten stan rzeczy jest wielowiekowe wykluczenie kobiet ze sfery akademickiej i kultury, czyli *summa summarum* ograniczenie ich możliwości artykulacyjnych, w tym artykulacji sprzeciwu wobec arbitralnego, metodologicznie bardzo słabego, a nieraz wprost niedorzecznego wykładu różnicy płci.

² Podkreślmy zatem: określenie „personalizm” może mieć dwojaki sens. Po pierwsze, oznacza określony kierunek w filozofii

XX wieku, mający znaczącą reprezentację po dziś dzień. Karol Wojtyła traktowany jest jako jeden z jego prominentnych przedstawicieli. Po drugie, mianem „personalisty” określa się często również tych myślicieli, którzy rozwijają „teorię osoby”, niekoniecznie afiliując się w nurcie personalizmu filozoficznego. Moim obszarem zainteresowań jest właściwie pole drugie, ale w książce poruszam się w granicach zarysowanych przez autora, którego komentuję, tj. Karola Wojtyłę-Jana Pawła II. Kiedy zatem mówię dalej o „personalizmie”, na myśli mam właśnie określony kierunek. Kiedy indziej zaś staram się klarować, gdy chodzi mi o „teorię osoby”.

ciała, a czasem i w personalizmie filozoficznym Wojtyły, przybiera postać swoiście poetycką, a arbitralność rozstrzygnięć i poleganie na popularnych poglądach i nawykach umysłowych (stereotypy płci) są jego znakiem rozpoznawczym. Istotnie uważam, że refleksja fenomenologiczna zawiera w sobie ryzyko „ustanawiania”, a nie odkrywania istoty, stąd dobra „robota fenomenologiczna” jest po prostu nieczęsta. Twierdząc zatem, że istnieje personalizm (to jest wykład osoby, a nie konkretny kierunek) poprawny i właściwy oraz błędny i niewłaściwy. W odróżnieniu od Grada zatem, doceniając filozofię klasyczną, nie sądzę, że „teoria osoby” musi się rozwijać tylko w tym kadrze. Wynika to po części z tego, że wszędzie w literaturze przedmiotu poświęconej kobietom – na przykład i u tomistów – spotyka się twierdzenia w rodzaju: „(...) ojcostwo to odpowiedzialne wnoszenie wartości, zarówno fizycznych, jak i duchowych, to zarazem ich ochrona i realizacja. (...) Rola matki w rodzinie to być środowiskiem wartości fizycznych i duchowych wnoszonych przez ojca”, co oczywiście „nie umniejsza pozycji matki”¹. Jeśli stwierdzę, że podobny opis jednak umniejsza pozycję matki, Grad zarzuci mi zideologizowanie. Jeśli zaś on będzie twierdził, że przecież nie umniejsza tejże pozycji, ja będę mu musiała zarzucić brak krytycyzmu, wrażliwości na fakty społeczne czy nieumiejętność uchwytowania istotnego sensu wypowiedzi. Dokąd tedy zajdziemy? (Należy zauważyć, że Gogacz podzielił się tu z czytelnikami swoim przekonaniem i może pragnieniem, nic nad to. Twierdzenie to nie jest bowiem tezą filozoficzną, choć sam autor skłonny jest tak je traktować. Ta dowolność, arbitralność i brak gotowości testowania własnych tez jest zresztą znakiem szczególnym powołującego się na filozofię namysłu nad płcią. Dałoby się z tego stworzyć dość obszerny, choć poza walorem komizmu raczej nieinteresujący katalog powtarzalnych nawyków umysłowych różnych myślicieli)².

W swej recenzji Grad – o czym będę jeszcze mówić – komentuje szeroko moje (jedyne!) odwołanie do św. Tomasza, a przytaczając stosowny zapis z *Summy* o skierowaniu kobiety ku mężczyźnie i dokonując jego analizy, pisze: „Możemy zastanawiać się, co to właściwie znaczy i czy takie postawienie sprawy jest sprawiedliwe. Ja nie chcę tutaj tego robić, ponieważ chodziło mi o co innego...”. Starannie wyłuszcza następnie kwestię, którą uznaje za ważną. A przecież doskonale unika sprawy fundamentalnej, czyli właśnie sprawiedliwości i niesprawiedliwości względem kobiet, tj. *de facto* prawdziwości i nieprawdziwości tak dawnej, jak i „nowoczesnej” filozoficznej refleksji o kobietach, a właściwie o jakowejś „kobiecie”. Grad dostarcza tu znakomitej ilustracji znanej tezie Huntingtona, zgodnie z którą podstawową cechą konserwatyzmu jest odsuwanie krytycznej dyskusji samego siebie i swoich sposobów działania, *praxis*. A przecież jednocześnie jego omówienie jest na swój sposób życzliwe i zaangażowane. Widoczne jest to w trosce, jaką otacza on prawidłowość teoretycznej refleksji o człowieku. Trudno jednak nie odnieść wrażenia, że mój komentator – jak niegdyś Tales – jest tak zapatrzony w niebo, że nie porusza go człowieczeństwo sąsiadów (sąsiadek) i dowody na jego dezawuowanie. Jest to dla niego problem teoretyczny. Sądzę, że ma małe rozumienie cierpienia, jakie stoi za moim studium³. Niech mi zatem wolno będzie powiedzieć przy okazji, że ilekroć czytam św. Tomasza wykład człowieka czy ludzkiego sumienia, tylekroć bycie człowiekiem (inaczej mówiąc, własne człowieczeństwo) odczuwam jako coś nazbyt ogromnego, dar prawie nieznośny i nie do udźwignięcia. A ilekroć kieruję wzrok na „feminologię” katolicką, tylekroć... Ach, szkoda gadać!

2.

Mój Recenzent i zarazem oponent sygnalizuje problemy, jakie dyskutuję w *Osobnej*, ale referuje jedynie najogólniejsze założenia mojego wywodu (akapit 3–6 jego recenzji). Czyni to przy tym w sposób, który nie daje Czytelnikom dostatecznego wglądu ani w moje, ani w papieskie pozycje. Nieprawidłowo też informu-

z racji obszaru badań dobrze znam środowiska emancypacyjne i rozumiem procesy upodmiotawiania (uwalniania), niejednokrotnie ich kierunek i siła mnie samą bardzo zaskakują.

³ Jednym z najważniejszych doświadczeń związanych z opublikowaniem *Osobnej* było przekonanie, jakiego nabyłam, że napisanie książki potrzebnej ludziom jest swoistym przekleństwem (rzecz jasna w potocznym znaczeniu słowa). Ludzie (o dziwo, nie tylko kobiety) ulokowali w *Osobnej* nadzieje, które są niespełnialne. Zadano mi kilkakrotnie to samo pytanie, a raz sformułowano wypowiedź w tonie zawiedzionej nadziei. Pytanie to brzmiało: „Ale po *Osobnej* nie będzie już można mówić o kobietach tak samo jak wcześniej, prawda?”. Postaram się dalej wyjaśnić, o co pytającym chodziło. Piszę o tym, bo aby dyskutować te kwestie, trzeba zrozumieć, że nie dotyczy one tylko teoretycznego problemu, ale że chodzi tu o ludzką krzywdę i poniżenie, które rodzą gniew i ból. Grad ma – jak sądzę – nadzwyczaj słabe wycucie tej materii, o co go nie winię. Mimo że

je o metodologii badania („Metodą tą jest, jak wspomniałem, personalizizm”). Jest to zresztą luźny zbiór uwag i wniosków, jak to sam autor wyjaśnia. Recenzja w sensie warsztatowym winna zawierać prawidłowe, syntetyczne ujęcie wykładu autora; staranne zreferowanie wniosków, do jakich doszedł; sformułowanie ogólnej, zachowującej pewien dystans wobec własnych przekonań i preferencji oceny. Grad podchodzi do tych wymagań dość swobodnie. Mam wręcz wrażenie, że w znacznej mierze omawia książkę, której nigdy nie napisałam, a w której rozwijam rzekomo jakiś własny, odcieleśniony personalizizm. To ustawienie stawia mnie w sytuacji nadzwyczaj trudnej. Postaram się ostatecznie uczynić tę odpowiedź użyteczną dla Czytelników „Christianitas” i jednocześnie w miarę możliwości emancypować się od reguł gry narzucanych przez Grada. Usystematyzowania wymagają zatem podstawowe kwestie. Co twierdzę?

⁴ Ciekawej, syntetycznej rekonstrukcji mojego wyводу dokonała w swej recenzji dla „Więzi” Anna Czepiel (A. Czepiel, *Mniej osoba, bardziej osobna*, „Więź”, 2 [668], 2017). Ktoś może twierdzić, że słabością jej omówienia jest to, że moje tezy są słabo atakowane. Nie zawsze zresztą między Autorką a mną zachodzi zgoda tam, gdzie ona ją zakłada. Co jednak ważne, Czepiel w swej recenzji podkreśla te same niedomagania omówienia Grada, na które i ja zwracam uwagę: désintéressement dla problemu i po prostu zwyczajne jego nierozumienie.

Wiadomo było już wcześniej, że Papież definiuje kobiety jako po prostu inne od mężczyzn, do których stale je odnosił jako do antropologicznego wzorca. Dlatego też opisywał kobiety wyłącznie przez ich zdolność prokreacyjną i funkcję macierzyńską i poniekąd nie potrafił pomyśleć, iżby kobieta zajmowała się czymś, co by nie miało związku z macierzyństwem i nie było jego wyrazem (w Polsce szeroko pisała o tym Elżbieta Adamiak). W swoim badaniu wskazałam szerszy kontekst i skutki tej tendencji. Chodzi o uzgodnienie wolności (i jej „podsystemów”: samoposiadania, samostanowienia, indeterminacji-autodeterminacji, prostego i złożonego aktu woli etc.) z płcią, jakiego dokonał Jan Paweł II, a które spowodowało, że między mężczyzną a kobietą zachodzi różnica ontologiczna polegająca na tym, że tylko mężczyźni przysługują wolność osoby i spełnione zostają warunki życia osobowego (*sui iuris, incommunicabilitas* i in.), a kobietom nie przysługują. Innymi słowy, między mężczyznami a kobietami w opisie papieskim zachodzi taka różnica, że tylko mężczyzna jest wolny, a dalej tylko on jest osobą. Ogólnie wspomina o tym też Paweł Grad⁴.

Wojtyła wykladała, że separacja jest warunkiem relacji, a zatem że ukonstytuowany jako odrębny podmiot może wejść w relację, a zwłaszcza udzielić siebie („oddać siebie”, jak tłumaczy Wojtyła) w miłości oblubieńczej. Jednak w katechezach środowych

o teologii ciała Jan Paweł II dostarcza następującego długiego, wielopiętrowego opisu (to krótki wyimek):

Jeśli kobieta w tajemnicy stworzenia jest tą „daną” mężczyźnie, on zaś odbierając ją jako dar w całej prawdzie jej osoby i kobiecości, przez to samo ją obdarowuje, to równocześnie on sam też w tej wzajemnej relacji zostaje obdarowany. Zostaje zaś obdarowany nie tylko przez nią; darem jej osoby i kobiecości, ale także swoim własnym obdarowaniem. To męskie obdarowanie, odpowiedź na dar kobiety, jest dla samego mężczyzny obdarowujące, w nim bowiem ujawnia się jakby osobowa istota jego męskości, sięgająca poprzez całą oczywistość ciała i płci do samej głębi „posiadania siebie samego” (s. 205–206).

Wynika stąd, że (jak wyjaśniam w książce, tu również jedynie wymkowo):

[Mężczyzna] Jako „obdarowujący” zostaje „obdarowany” darem kobiety oraz wtórnie tym, że sobą „obdarowuje”, tak że „obdarowujące” jest dla niego „męskie obdarowanie”. Sekwencja tekstu papieskiego – mężczyzna odbiera dar, znaczy: obdarowuje kobietę tym, że odebrał jej dar; znaczy: darem dla niego jest jego własne obdarowanie, które ujawnia osobową istotę męskości i posiadanie samego siebie. Obdarowując sobą, jest więc obdarowany... sobą. Nadto, odebrany przez kobietę jako dar, obdarowany zostaje tym, że jest darem. Mężczyzna jest oto jak Rzym. Prowadzą do niego wszystkie drogi, co przypomina Tomaszowe: „(...) mężczyzna jest początkiem i celem kobiety” (s. 211).

Tak oto w przypadku kobiety separacja nie jest już warunkiem relacji. Więcej: ta czyni jakąkolwiek separację niemożliwą dla kobiety, lecz nie niemożliwą dla mężczyzny. On istnieje ze względu na siebie, ona wyłącznie ze względu na niego. Więcej: ona istnieje po to, by on mógł się ukonstytuować jako podmiot-osoba.

Co ciekawe, nawet w owej ontologii kobiety kładącej wyłączny nacisk na macierzyństwo fizyczne i duchowe wzorcem jest mężczyzna. W opisie rodzicielstwa duchowego macierzyństwo biologiczne bowiem – do którego Papież tak gorliwie namawia kobiety – jest zrelatywizowane jako dziedzina faktów skończonych, a w domenie rodzicielstwa duchowego znów matrycą, wzorem i figurą jest mężczyzna.

Dalej Jan Paweł II dokonuje niespotykanego u Ojców Kościoła utożsamienia Chrystusa z „męską naturą” i mężczyznami tak dalece, że Jezus staje się wręcz uosobieniem męskiej psyche. Nie zachodzi jednak w ogóle przyporządkowanie kobiet Chrystusowi! Te bowiem są całkowicie „wy tłumaczalne” w paradygmacie mariologicznym. (Notabene w mariologii Jan Paweł II dokonał również niesłychanych przesunięć)⁵.

⁵ E. Adamiak, *Mariologia*,
Poznań 2003, s. 96.

Celem wykazania owej sprzeczności i opisania jej skutków posługuję się nie „personalizmem”, jak twierdzi Grad, ale metodą analityczno-syntetyczną wspartą metodą hermeneutyczną (*Osobna*, s. 14). Oznacza to, że dokonuję skrupulatnej analizy wywodów Wojtyły-Jana Pawła II. Jest to logiczna analiza zdań i twierdzeń, często rozbiór całych akapitów tekstu, o ile różnica między sygnalizowaną przez autora intencją jego wypowiedzi a istotnym sensem jego twierdzeń to uzasadnia. Analiza cząstkowa umieszczana jest każdorazowo w kontekście tematu wiodącego. Metoda ta pozwala badać wewnętrzną koherentność twierdzeń oraz – w niektórych przypadkach – ustalić zgodność analizowanego twierdzenia z intencją autora, o ile ten ją wykląda (tak jest w przypadku kluczowych twierdzeń papieskich). Po części analitycznej następuje każdorazowo synteza. Pozwala to również odnosić konkretne twierdzenia do rekonstruowanej teorii i plasować je w granicach tejże. Cały mój wywód zawarty w *Osobnej* jest przy tym zorganizowany – a nie jest to regułą w tekstach filozoficznych – wokół klarownej i obalalnej hipotezy. Hipoteza jest tym, co ogranicza i dyscyplinuje autora, jest gwarancją pokory wobec przedmiotu badań. *Osobna* to praca egzegetyczna, co oznacza, że badam teksty jednego autora i związki między jego tekstami przy zastosowaniu dostosowanej i wymagającej metodologii. W tym sensie nie jest to praca z ogólnie rozumianej historii filozofii, co by wymagało badania powiązań

między wieloma autorami (zapośredniczenia, nawiązania, kontynuacje, recepcja etc.).

Paweł Grad zdawkowo docenia aspekt warsztatowy, twierdząc, że prawidłowo uzyskane przez mnie wnioski wynikają nie z „personalizmu”, ile z poprawnego logicznie wnioskowania („elementarnych praw logiki i reguł badania uprawnionego zakresu wypowiedzi, nie zaś dzięki «personalizmowi»”). A zatem znów: nie tyle docenia elementy warsztatu (co zmusiłoby go również do poważnego potraktowania wniosków), ile zauważając, używa ich jako argumentu przeciw personalizmowi, co nadaje jego omówieniu charakter idiosynkrazji. Nie tłumaczy też, czemu służą używane przez niego (patrz: cytaty powyżej) cudzysłowy. Sądzę, że ten zabieg dystansujący ma podkreślać, że personalizm w ogóle nie jest godzien tego, by go traktować jak pełnoprawne – choć przecież niekoniecznie cenione – zjawisko filozoficzne.

Tak zresztą moje stanowisko, jak i cały personalizm Grad określa jako „ideologię”. Dla badacza i przedstawiciela nauki jest to oczywiście nie tyle obraza, ile przede wszystkim poważny i rozstrzygający zarzut przeciw rzetelności pracy. Mogę się zgodzić z Gradem, że dominujący w XXI wieku usus pojęcia „ideologii” odsyła do celów związanych z mobilizacją polityczną i społeczną, w mojej ocenie również do strategii zarządzania i/bądź uzyskiwania przynajmniej wpływu, a docelowo władzy, czemu towarzyszy dążenie do niekoniecznie fizycznej, ale zawsze symbolicznej eliminacji przeciwników. Celem jest zawsze likwidacja opcji⁶. Twierdzi się również, że ideologia ma charakter gnostycki: nazywa czynnik, którego usunięcie ma ostatecznie przekształcić i „zbawić” świat. W tym sensie *Osobna* z pewnością nie jest książką ideologiczną. Jak wyjaśniam poniżej: nie jest napisana po to, by kogokolwiek mobilizować, ale by wyjaśnić błąd teoretyczny i „udokumentować” krzywdę ludzką, która z niego wynika. (Jeśli w ogóle mogłaby kogós mobilizować, to raczej sam Kościół, a zwłaszcza „teoretyków doktryny”, praktyków opieki pastoralnej i akademickie środowiska teologiczne). Mogłaby zresztą równie dobrze wyciszać i kanalizować energię emancypantek. Nie dokonywałam jednak jakiejś pogłębionej analizy własnych motywów. Starłam się pisać w sposób uczciwy i zachowujący świadomość powagi sytuacji. Prawdą jest zatem, że *Osobna* napisana jest z poczuciem

⁶ Trafne jest też rozumienie ideologii proponowane przez Leszka Kołakowskiego: „(...) słowa *par excellence* ideologiczne, lecz nie dlatego, iż zawierają składniki normatywne, ale dlatego, że funkcja ich na tym polega, by nie dać rozdzielić kwestii logicznie niezależnych, a treść normatywną utaić w pozornych stwierdzeniach opisowych”, L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 11. To rozumienie ideologii odnosi się do papieskiej wykładni kobiecości w sposób najwyższy. Nie odnosi się jednak do *Osobnej*, jako że nie ma w niej elementu utajenia ani nierozdzielności kwestii logicznie niezależnych.

odpowiedzialności moralnej (co jest samo w sobie słabym bądź żadnym zarzutem przeciw jakiegokolwiek książce) i wyraża sprzeciw, którego raczej tłumaczy. Sprzeciw jest jednak przede wszystkim jednym z podstawowych praw i powinności istoty rozumnej i z pewnością sam w sobie nie jest ideologią.

Grad korzysta z okazji, jaką daje mu recenzowanie *Osobnej*, by przede wszystkim napiętnować personalizm jako kierunek filozoficzny. Ogłasza nawet jego śmierć („personalizm jest nurtem filozoficznie martwym”). Jest to kolejna ciekawa i nieuzasadniona diagnoza. Obawiam się, że niepozabawiony złośliwości czytelnik mógłby dojść do wniosku, że najpoważniejszym argumentem na rzecz tezy, że personalizm jest martwy, jest to, że Grad się nim nie zajmuje. Tak się bowiem składa, że dyskusje wokół „osoby”, w tym prowadzone w nurcie filozoficznego i teologicznego personalizmu, są nadzwyczaj żywe i głośnie. Mnie samą bardziej niż kierunek personalistyczny interesują koncepcje „osoby” i nie mogę nie doceniać ich powagi, zaangażowania i dobrze rozumianego ryzyka intelektualnego (np. teologia filozoficzna Stanisława Judyckiego), jak też nie mogę nie doceniać zaangażowania filozofów „osoby” w dyskusje kwestii zasadniczych, aż po kwestie bioetyczne (Robert Spaemann) czy teologię moralną (Josef Seifert wobec *Amoris laetitia*). Kto inny zaś mógłby zauważyć, że reanimacja preferowanego przez Grada tomizmu („reanimacja”, gdyż również uważano go za skostniały i zideologizowany – po prostu intelektualnie i duchowo martwy) wymagała upomnienia się o niego w niejednym dokumencie papieskim, w tym w randze encykliki. Sądzę, że jak na nurt pozbawiony tak poważnych rzeczników personalizm ma się całkiem nieźle. Nie trzeba przy tym zapominać o tym, że to, co widzimy, zależy od tego, gdzie kierujemy wzrok. Powtórzę zatem raz jeszcze: désintéressement nie jest metodą badawczą i nie prowadzi do rozumienia kogokolwiek bądź czegokolwiek.

Co ciekawe, Grad nie tylko uważa personalizm za martwy i zbędny, ale i sam pomysł zreferowania myśli Karola Wojtyły-Jana Pawła II z kierunku personalistycznego wydaje mu się chybiony. Wiadomo wszak, należy po prostu zająć się klasyczną metafizyką osoby. Być może umyka mi coś ważnego, ale nie tylko nie widzę nic niewłaściwego w referowaniu danego autora w obrębie nurtu, który on reprezentuje, ale wydaje mi się to jak najbardziej wła-

ściwe i honorujące system odniesień danego autora, o co sama się tu we wstępie upominałam. Grad z pewnością wie, że podręczniki filozofii współczesnej nie klasyfikują Wojtyły jako tomisty, choć każdy autor „kościelny” ma i pewne przygotowanie, i pewien zestaw wstępnych rozstrzygnięć, które go z tym nurtem wiążą. Można oczywiście referować Wojtyłę i wszystkich innych autorów wyłącznie z kierunku tomistycznego. Można również z fenomenologicznego, hermeneutycznego, analitycznego i wielu innych. Personalizm z pewnością nie jest w przypadku Karola Wojtyły-Jana Pawła II wyborem ani arbitralnym, ani nonsensownym, ale zasadnym i wręcz podstawowym.

3.

Wątek tomistyczny przewijający się przez całą recenzję Grada jest jednak nadzwyczaj diagnostyczny dla różnicy zdań między nami. Oto uczyniłam w *Osobnej* jedno tylko odwołanie do św. Tomasza. Czynię je na koniec długiej, żmudnej rekonstrukcji opisu Jana Pawła II, w którym to opisie kobieta ukazana jest jako doskonale osobna, jej charakterystyki jako bytu osobowego są wielce niepewne (by nie rzec, że są po prostu zaprzeczone) oraz w którym następuje jasne zerwanie z wcześniejszą, Wojtyłowską koncepcją podmiotu osobowego (tj. separacja przestaje być warunkiem relacji w przypadku kobiety, ale pozostaje nim w przypadku mężczyzny; znika w przypadku kobiety klasyczne rozstrzygnięcie o *alteri incommunicabilis* osoby). Grad nie widzi sensu w tym, by Czytelników zapoznać z tym fundamentalnym i zasadniczym dla mojego wykładu fragmentem. Wybiera miast tego jedno zdanie z odniesieniem do Akwinaty (zdanie, nadmienmy, które w ogóle nie jest konieczne w kontekście tego fragmentu i bez którego moja rekonstrukcja nie byłaby ani trochę mniej skończona, na co starałam się wskazać dystansującym sformułowaniem „przypomina”) i na nim buduje dalszą swą polemikę ze mną. Moje zdanie to trzynaście słów i jeden spójnik (niekoniecznego, lecz uzasadnionego) nawiązania do myśli podjętej i komentowanej przez św. Tomasza. Następujący komentarz Grada to kilkadziesiąt wersów polemiki, w której już nie tyle analizuję Jana Pawła II i nie z nim dyskutuję, ile polemizuję ze św. Tomaszem, jako że Wojtyła „obrazem tomistycznym” „operuje”.

⁷ T. Stępień, *Dwie koncepcje osoby Karola Wojtyły i Mieczysława Gogacza – analiza porównawcza*, w: red. M. Grabowski, *O antropologii Jana Pawła II*, Toruń 2004, s. 182.

⁸ Grad przywołuje w swoim omówieniu swój własny artykuł o filozofii Wojtyły. Otóż poznałam ten tekst dawno temu, być może tuż po jego publikacji. Jako osoba znająca wówczas już niezłe dorobek późniejszego Papieża miałam silne przekonanie, że oto komentator przepasał Wojtyłę i poprowadził go tam, gdzie on ani nie bywał, ani prowadzony był by nie chciał. Dziś sama zostałam przez Recenzenta przepasana i kędyś poprowadzona. Jeśli celem wszelkiego czytania ma być rozumienie, to twierdząc, że istota mojej książki po prostu nie została przez Grada uchwycona, ponieważ ten sprawny w wysiłku analitycznym Recenzent zapomina po analizie dokonać syntezy, a zatem naraża się na to, że umknie mu istotny sens wypowiedzi.

Oto jednak pewne pytanie nurtuje autorki i autorów od wieków, a wzmoczenie tego problemu widzimy od kilku dekad. Chodzi o znaczenie różnicy – o statusie różnicy ontologicznej – między kobietami a mężczyznami, a zatem również pomiędzy kobietami a Chrystusem dla odkupienia kobiet. (Bądź, w wersji mniej radykalnej, natury jedynie ontologizowanej w „dyskursie” kościelnym). Czy natura nieprzyjęta przez Boga została przez Niego odkupiona? Wątpliwość ta zasługuje na lepszą odpowiedź niż to *désintéressement* tak typowe dla katolicyzmu, z którym tu dyskutuję. Ontologizacja płci przez Jana Pawła II osiąga w jego pismach poziom radykalny. Kobiecość i tzw. kwestia kobieca to swoiste *idée fixe* autora, u którego koncentracja wątków osobności kobiet przypomina teologiczną turnię. Pozwala to nie tylko swobodnie wiązać jego komentatorom chrześcijaństwo z kultami pogańskimi, traktując pierwsze jako mniej więcej kontynuację i pewną korektę drugich. Dalej zaś posuwają się oni do chrzczenia freudyzmu (któremu ponoć brakuje tylko chrześcijańskiego szlifu) i freudyzacji chrześcijaństwa. Pozwala im również w łonie samego katolicyzmu i egzegezy tekstów świętych twierdzić, jak to czyni ks. Stępień, że: „całe to rozważanie prowadzone w kontekście opisów stworzenia człowieka zawartych w Księdze Rodzaju pokazuje, że kobieta jako druga osoba może być dla człowieka partnerem i może sprawić, że będzie on mógł spełniać swoje istnienie w sposób właściwy swojemu osobowemu charakterowi. Jest tak dlatego, że w swoim pierwszym akcie wyosobnienia się ukonstytuował on siebie jako kogoś transcendentnego, a więc przekraczającego wszelkie stworzenie nierozumne. Tylko poprzez fizyczny kontakt z kobietą Adam może odkryć sens swojej cielesności, a więc także może doprowadzić do integracji natury w osobie”⁷ (podkreślenia J.M.). Czy to możliwe, że specyficzna niewrażliwość mojego komentatora na biedę ludzką wywoływaną i sankcjonowaną językiem pozwoliłaby mu jedynie wychwycić z powyższego fragmentu tyle, że przecież kobieta jest nazwana „drugą osobą”, a zatem nazwana jest osobą, a zatem nie ma żadnego problemu (dyskusja tego fragmentu w *Osobnej*, s. 195–196)?⁸

Co ortodoksja katolicka odpowie na te wątpliwości, jakie ontologizacja kobiet rodzi z chrystologią Kościoła i w ogóle z koncepcją osoby ludzkiej? Odpowie za św. Tomaszem, że płęć jest przypadło-

ścią nieoddzielalną. Ta znana przecież systematyzacja ma znaczenie nie do przecenienia, ale nie rozwiązuje wszystkich trudności. Nie może ich rozwiązać, jako że nie znajduje faktycznej kontynuacji, czego przykładem jest choćby antropologia teologiczna Jana Pawła II. Tu właśnie zgadzam się z Gradem. Czy koncepcja osoby w myśli Karola Wojtyły i Jana Pawła II są do pogodzenia? Czy kobieta jest w pismach papieskich opisywana w sposób dający, czy też niedający się uzgodnić z Wojtyłowską koncepcją osoby, a dalej z klasyczną metafizyką osoby? Czy zatem jest osobą? Grad odnosi się do tych kwestii pobieżnie, co sprawia, że miast tu, na łamach „pisma na rzecz ortodoksji”, pozwolić odsłaniać się Prawdzie i jednoczyć ludziom wokół niej, drepczemy w miejscu i znów nie dowiemy się, co tak naprawdę różni rewizję emancypacyjną (bądź pewne jej podgrupy) i tradycję (tę głęboką i – by tak rzec – prawdziwą, jak i to, co się dziś za nią podaje). Moja znajomość kultury umysłowej „Christianitas” daje mi nadzieję i upewnia mnie, że tu właśnie można zawrzeć przymierze stron, by przypomnieć i potwierdzić, co Jezus Chrystus człowiekowi (każdemu, w tym kobiecie) objawia o nim samym. Przecież nie o to chodzi, by tkwić w niepotrzebnych podziałach i domniemaniu różnicy zdań (względnie jej przecenianiu) tam, gdzie jej nie ma (bądź gdzie jest ograniczona). Nie jest to chyba dobre, by w tak fundamentalnych dla ortodoksji Kościoła kwestiach i w czasach tak dla niego trudnych różnić się na sposób plemienny, w tym na podstawie domniemania, a nie wiedzy. Jestem przekonana, że starczy różnic faktycznych, głębokich i solidnych, by „emancypantów” czy „rewizjonistów” i „ortodoksów” dzielić. Jest też jednak miejsce, czemu świadczy *Osobna*, dla opartej na pewności zgody.

4.

Ze splotu niespójności i niedorzeczności papieskich Paweł Grad wyjmuje kwestię – ważną, to prawda – przypisywanej przez Papieża kobiecie w relacji z mężczyzną jedynie reaktywności wobec miłości mężczyzny. Pytanie brzmi zatem, czy twierdzenia Papieża, że mężczyzna pierwszy miłuje kobietę, a ta dopiero odpowiada na jego miłość, bądź że ona głównie „doznaje” miłości, którą jest obdarzana przez mężczyznę, mają cokolwiek wspólnego z prawdą o osobie (każdej, mowa bowiem o rozstrzygnięciach ontologicz-

⁹ T. Kotarbiński, *Wzorzec miłości matczynej*, w: tenże, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1966, s. 80-81.

¹⁰ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 231.

¹¹ Że jest powszechny, przekonuję się o tym rok w rok, gdy prowadząc wykłady o rodzinie, pytam studentów o relację, jaka zachodzi pomiędzy sprawowaniem opieki macierzyńskiej a cechą rozumności i zaangażowania woli. Większość z nich nigdy nie myślała o macierzyństwie w ten sposób, traktując je nawykowo – podobnie jak Papież – niczym rodzaj biologicznie wdrukowanej instrukcji bądź jakiegoś oprogramowanie komputerowe. Za każdym razem jest to dla mnie tak samo poruszające.

nych)? Zauważmy przy tym, że to, co nurtuje Grada (opis kobiet jako pasywnych i jedynie responsywnych w relacji), to w gruncie rzeczy porównanie miłości kobiety do – dajmy na to – psa, który odpowiada przywiązaniem na okazywaną mu przez właściciela serdeczność. (Warto tu przypomnieć, że do psiej porównywał miłość macierzyńską Kotarbiński, czyniąc to skądinąd z wielkim wdziękiem⁹. Podobne porównania nie są zatem nieobecne w wywodach o kobietach).

Czy wskazany przeze mnie kierunek, by traktować macierzyństwo jak pracę rozumu, zaangażowanie wolności i rozstrzygającej woli etc. (czym ono rzeczywiście jest) miał jako wynik działania struktur li tylko fizycznych (Wojtyła nazywa je „faktami biologicznymi” i twierdzi, że „narzucają” kobiecie kierunki jej zaangażowania), zagrażałby w czymkolwiek myśli katolickiej? Grad zarzuca mi w tym kontekście, że posługuję się fałszywymi opozycjami pomiędzy osobą a naturą („czym właściwie autorka uzasadnia opozycje, którymi się w nich posługuje”), ale zapomina dodać, że ten zarzut tak w mojej ocenie, jak również innych komentatorów Wojtyły kieruje się przeciw niemu. To Wojtyła zarzuca się słusznie, że traktuje te rzeczywistości jako opozycyjne i kolizyjne. Jednak nawet gdyby tak nie było, wciąż w mocy byłoby pytanie: dlaczego Wojtyła-Jan Paweł II opisuje „kobiecość”, w tym macierzyństwo tak, jakby zależało wyłącznie od determinant biologicznych, a nie od rozumności i wolności osoby, oraz jakby ich nie angażowało? Podobny problem nie istnieje jedynie w świecie samic, tj. istot, które posiadają ciała, ale nie posiadają zawiadującej woli, a zatem podlegają działaniu generowanemu przez zakotwiczone w ciele popędy. To do nich odnieść można twierdzenie Wojtyły, że „fakty biologiczne im narzucają [macierzyństwo]”¹⁰. Opis macierzyństwa ignorujący tę różnicę między kobietą a zwierzęciem, jaką jest rozumność i wolność, jest opisem co najmniej niepełnym i – używając języka Marii Rodziewiczówny – zoologicznym. I nawet jeśli jest powszechny, to w tym i tylko w tym sensie jest on też katolicki¹¹.

5.

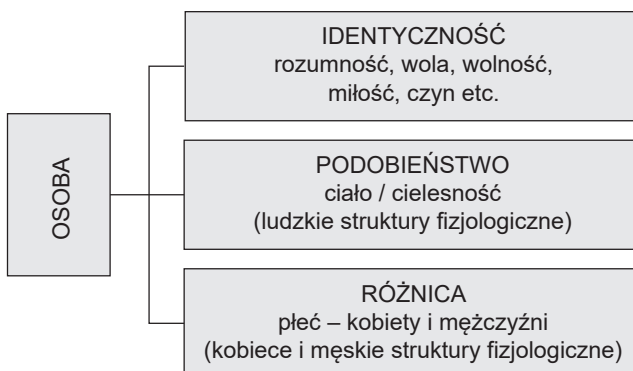
Grad twierdzi, że „osoby» Justyny Melonowskiej nie są cielesne” oraz że zachęcam do marginalizowania znaczenia płci, jako że ma

ona status przypadłości. Nie jest to prawda. Przede wszystkim nie rozwijam własnej koncepcji personalistycznej, choć wyciągam wnioski z analizowanej sprzeczności w myśli Karola Wojtyły-Jana Pawła II. Wnioski te istotnie mogą stanowić przesłanki do podjęcia pewnych kwestii w sposób twórczy. Być może też uczynię to w przyszłości. Czy jednak istotnie – po wtóre – proponuję odcieleśniony i „odpłciowiony” opis osób? Może powstać takie wrażenie, jako że polemizuję z koncepcją Jana Pawła II, w której kobieta jest „przykuta” do płci w sposób wypaczający jej charakterystyki osobowe, a więc *de facto* depersonalizujący ją. Próbując korygować komentowane stanowisko, podkreślam pierwszeństwo innych, niż płeć, uposażeń osoby. Ważne przy tym, że moje wskazania mają charakter systematyzujący i korygujący: poruszam się w kręgu Wojtyłowskiej teorii osoby i jej sprzeczności. Wyraża to schemat, jaki zawarłam w ostatnim rozdziale mojej pracy (poniżej). Nie wynika z niego, że płeć nie ma znaczenia, ale że winna zajmować w opisie osoby oraz w opisie różnicy płci właściwe miejsce (całkowicie przesunięte przez Jana Pawła II). Stanowisko to jest takie, że pośród osób zachodzi **identyczność** kobiet i mężczyzn uposażonych w rozumność, wolność i zdolność do miłości. Nie ma kobiecej i męskiej rozumności, tak jak nie ma kobiecego i męskiego wyniku dla działania 2+2. Nie ma ontologicznej różnicy między wolnością kobiety i mężczyzny – coś bowiem albo jest, albo nie jest wolnością. Problem w tym, że Jan Paweł II wprowadzał różnicę w tej warstwie opisu osoby. Jest to konieczna logiczna implikacja opisywania kobiet jako ontologicznie (a więc w swym rdzeniu bytowym) różnych od mężczyzn. Oczywiście potencjalna rozumność, wolność i miłość realizują się poprzez ciało, jako że człowiek nie jest aniołem, a więc osobą bezcielesną. Czy jednak między kobietami a mężczyznami zachodzi wyłącznie bądź przede wszystkim różnica? Twierdzę, że będąc osobami, przede wszystkim są identyczni. Na drugim poziomie mamy do czynienia już nie z identycznością, lecz z **podobieństwem** ludzi. Wszyscy oni bowiem, tak kobiety, jak mężczyźni, mają żołądki, trzustki, śledziony, piszczelę etc. Organy te i niektóre układy różnią się jednak nieco u kobiet i u mężczyzn. (Oczywiście pod pewnymi względami, na przykład wielkością czy gęstością, różnią się również międzysobniczo)¹². Dopiero trzeci poziom zakłada

¹² Nie czas rozbudowywać tu te kwestie ponad miarę, zawęzając zatem problem do – interesującego Jana Pawła II – tematu ciała. Warto jednak pamiętać, że ludzie różnią się międzysobniczo również temperamentem, inteligencją i wszystkimi tymi jakościami, które psychologia nazywa „różnicami indywidualnymi”.

i wyraża różnicę płci, tj. zdecydowane, istotne różnice w budowie anatomicznej kobiet i mężczyzn.

Nie widzę w tym prostym, systematyzującym schemacie nic, co by nie wytrzymało krytyki Pawła Grada bądź innej. Zastosowany jednak do papieskiej antropologii płci pokazuje, jak głębokie zaburzenie wprowadza Papież, nie tylko eksponując w namyśle nad kobietami poziom trzeci kosztem pierwszego i drugiego (a więc różnicę kosztem podobieństwa i identyczności), ale wręcz – co już jest zgrozą – próbując wprowadzić poziom trzeci w pierwszy. (Jego rozumowanie lepiej oddałby schemat nie hierarchiczny, jak mój, ale cyrkularny, w którym aspekt trzeci wprowadzałby w pierwszy, tj. różnica w identyczność, która tym samym zostałaby zniesiona).



¹³ Cechą charakterystyczną pism Karola Wojtyły-Jana Pawła II jest ich „taneczność”: krok w przód, krok w tył. Można zatem znaleźć w nich również fragmenty wskazujące, że problem ciała jest pierwotniejszy od problemu płci, co nie wpływa faktycznie na jego wywód, który *summa summarum* zawsze jest zredukowany, ścieśniony do kwestii płci.

Trzeba w tym miejscu zauważyć, że jeśli ktokolwiek proponuje podmiot „odcieleśniony”, jak pisze Grad, to właśnie Jan Paweł II. W jego wywodzie ciało – przynajmniej w przypadku kobiety – zostaje zredukowane do pierwszo- i drugorzędowych cech płciowych. Kobiety nie posiadają żadnych istotnych organów poza tymi, które opisuje on wdzięcznym sformułowaniem „konstytucja do wewnątrz”¹³.

6.

Paweł Grad w swym omówieniu wielokrotnie atakuje mnie za poglądy, które nie są moimi. Miarodajne jest tu jego stwierdzenie: „Justyna Melonowska nazywa każdą próbę ogólnego określenia naturalnych (wynikających z gatunkowej konstytucji i skierowa-

nych na specyficznie ludzki cel) determinant życia osobowego rozumowaniem «deterministycznym». W jej przekonaniu taki determinizm wyklucza się z zasadą życia osobowego, jakim jest «indeterminizm»”. Grad nazywa podobne podejście moim „wyznaniem wiary” i słusznie zauważa, że z podobnym nastawieniem trudno dyskutować. Ta trudność działa niestety w obu kierunkach: mnie również trudno polemizować z Gradem, gdy dokłada jedynie pozornej staranności w referowaniu mojego stanowiska.

Wbrew temu, co sugeruje Recenzent, nie twierdzę, że zasadą życia osobowego jest indeterminizm. Twierdzę, że Wojtyła uważa, że zasadą (bądź jedną z wiodących zasad) życia osobowego jest autodeterminizm. To bardzo ważne dla wykładu Wojtyły słowo pada w recenzji Grada jeden tylko raz, i to we fragmencie, gdzie podaje on szereg wyjętych z kontekstu cytatów z mojego tekstu. (Słowo „autodeterminizm” pada w jednym z tych zdań). Słowa „indeterminizm” używa zaś raz w cytacie oraz dwukrotnie we własnej rekonstrukcji. Tymczasem Wojtyła wyklada, że osoba rodzi się w polu indeterminacji (tj. w polu różnych celów, ku realizacji których może się zwrócić) oraz że – właśnie jako osoba – dokonuje autodeterminacji (tj. spośród owych celów wybiera te, które sama postanawia realizować). Karol Wojtyła-Jan Paweł II prowadzi jednak swój wykład kobiecości w taki sposób, że tak rozumiana autodeterminacja nie stosuje się do kobiet, ale że podlegają one determinacji przez swą płć. Płć narzuca im rzekomo konkretne rozwiązania, tj. w sposób konieczny kieruje je ku macierzyństwu i tylko ku niemu. Piszę w *Osobnej*, że mamy tu do czynienia nie tyle z „autodeterminacją”, ile z „automatyczną determinacją”. Nie znaczy to jednak, wyjaśniam, że gdy kobieta realizuje jakieś cele, czyni to z pominięciem płci, tak jakby ją w jakiś sposób porzucała.

Wykladam te kwestie starannie w *Osobnej*, w związku z czym czuję się zwolniona z obowiązku powtarzania całego mego wykładu tutaj. Nie o to w końcu chodzi, by Czytelnik przestał na lekturze polemiki Grad–Melonowska, ale by podjął decyzję, czy sięgnie do *Osobnej*. Podkreślam zatem tylko, że nie jest moim „arbitralne przekonanie, że każda jednoznaczna propozycja normatywna jest opresyjna”. Twierdzę jedynie, że owa „propozycja normatywna” musi szanować „autodeterminację” osoby, tj. rów-

niez fakt, że osoba może realizować więcej niż jeden cel oraz że różne osoby mogą realizować różne cele.

Jestem przy tym bezradna wobec przemilczeń Grada na temat sposobu, w jaki Jan Paweł II swymi opisami kobiecości zadaje kłam swemu własnemu wykładowi samoposiadania, samostanowienia etc., oraz wobec selektywnej rekonstrukcji papieskich i moich wywodów z pominięciem całego tego depersonalizującego kobiety instruktażu, jaki pisma papieskie zawierają. Jest rzeczą jasną, że dyskusja jakiegoś problemu zakłada to, że obie strony go dostrzegają. Grad tymczasem sam przyznaje, że go po prostu nie widzi. Widzi jedynie problem odejścia od filozofii klasycznej i nadmiernego, wyniszczającego pluralizmu w filozofii katolickiej. Raz jeszcze: w tej podstawowej ocenie – nie bez ważnych zastrzeżeń – zgadzam się z nim. Gdy jednak pisze tak, jakby kobiety miały fanaberię zajmować się nic nieznaczącą przemocą symboliczną, zgoda między nami się kończy.

7.

Poza wskazaniem tej ogólnej diagnozy o stanie myśli katolickiej recenzja Grada zawiera szczegółowe uwagi cenne i słuszne. Za taką uważam stwierdzenie:

Bon mot „norma istnieje ze względu na osobę, a nie osoba ze względu na normę” daje się bowiem doskonale pogodzić z takim twierdzeniem, że norma istnieje ze względu na osobę, a więc stawia jej pewne określone wymagania w trybie „nie wolno ci”. W ten sposób kieruje ona osobę ku celowi wynikającemu z jej natury. Tak oto norma jest dla osoby po to, by ta mogła w sposób czytelny kierować się ku swojej doskonałości nawet wtedy, gdy jej spontaniczne siły intelektualne i emocjonalne nie rozpoznają zbyt wyraźnie środków prowadzących do tej doskonałości. Takie rozumienie jest jednak sprzeczne z przekonaniem Melonowskiej o naturze prawa i powinności. Innymi słowy: bon mot ten może być również użyty przeciwko Melonowskiej. Wynika z tego, że jest on całkowicie trywialny, ponieważ postępują się nim obie strony sporu o prawo i normę – daje się on pogodzić

(dzięki swojej ogólności) ze wzajemnie sprzecznymi ciągami argumentacji.

Bliższe co prawda jest mi nie tyle ignorowanie twierdzenia A jako działającego za tezę i przeciw niej, ile raczej uważne przyjrzenie się temu, w jaki sposób obie strony sporu zagospodarowują A i na A się powołują. Takie podejście nierzadko pozwala wychwycić właśnie istotną, a nie zawsze oczywistą różnicę, jaka dzieli oponentów. Dziś już z pewnością nie zamieściłabym tego zdania w mojej książce. Mimo iż pod takim niemal tytułem odbyło się swego czasu spotkanie organizowane przez środowiska „Więzi” i „Tygodnika Powszechnego” dotyczące adhortacji *Amoris laetitia* Papieża Franciszka, co świadczy o żywotności podobnych twierdzeń.

8.

Omówienie mojej książki przez Pawła Grada zawiera inne też, niż te wspomniane powyżej, twierdzenia, które wydają się sygnalizować jeśli nie sprzeczność, to przynajmniej wyraźną niekonsekwencję. Niektóre z nich są bardzo zdradliwe, a zatem i niebezpieczne. Oto Grad używa, jak już tu wspomniałam, sformułowania „jednoznaczna propozycja normatywna” i twierdzi, jakobym każdą taką propozycję uważała za opresyjną. Gdzie indziej zaś przyznaje, że jestem autorką katolicką („jest ona autorką katolicką”).

Otóż wolno chyba przyjąć za pewnik, że każdy katolik uznaje i czyni swymi szereg „jednoznacznych propozycji normatywnych”. Twierdzić, że takowych nie przyjmuje, to nic innego, jak odmówić mu wiary. Ich wykład znajduje on w Dekalogu oraz przykazaniach miłości. Daleka droga stąd jednak do tej przemocy symbolicznej, którą Paweł Grad uznaje za lekkie brzemie. Oczywiście pamiętam o tym, że istnieją kobiety, które papieskie enuncjacje o „geniuszu kobiecości” uznają. Pamiętam, że zamknięty na głos samych kobiet Kościół potrafi się zakryć listkiem figowym z pism Edyty Stein (skądinąd nie uwzględniając postulowanego przez nią wymiaru różnic indywidualnych między kobietami). W kontekście niniejszego sporu znaczenie ma przede wszystkim zwyczajny błąd w koncepcji kobiecości w myśli papieskiej, o czym świadczy jej wewnętrzna sprzeczność.

Podkreślam zatem wolność i rozumność, a dalej predyspozycję ku miłości oblubieńczej jako cechy konstytutywne bytu ludzkiego. To jest również kobiet. Nie zapominam przy tym, że w odróżnieniu od osób niecielesnych, np. aniołów, człowiek jest również cielesny. (Nie bez pewnej złośliwości można by tu zauważyć, że kobieta w opisie papieskim jest jedyną znaną wersją ucieleśnionego anioła: zawsze dobra, czuła, miłościwa, litościwa, dyspozycyjna dla innych, niepamiętająca o sobie, jawi się jako swoista synteza Mamy Muminków i pani Borejko). Za niepoprawne uważam jednak zredukowanie problemu ciała do problemu płci, dokonane przez Jana Pawła II w jego tzw. antropologii adekwatnej, której też z tego powodu za adekwatną uznać nie można, oraz zredukowanie działania kobiet do dynamizmów ich płci biologicznej. *C'est tout.*

9.

Paweł Grad twierdzi, że moje twierdzenia (ale które? Czyżby te dowiedzione na podstawie prawidłowych operacji logicznych?) są niebezpieczne, a proponowana rewizja wyprowadziłaby Kościół na manowce („(...) prowadzą ją, jak sądzę, do dużo większych błędów niż te ewentualnie popełniane przez św. Jana Pawła II”). To bardzo ważna kwestia i wielce zaskakująca. Grad przyznał przecież, że twierdzenia Papieża nie dają się uzgodnić z klasyczną metafizyką osoby.

Twierdzę zatem, że to autorzy nieumiejący przyznać, że kobieta jest po prostu wolnym, rozumnym człowiekiem, a nie szlachetnym „niemężczyzną”, są dziś zagrożeniem dla Kościoła. Obserwując i oceniając współczesne procesy emancypacji, nie można przy tym nie zauważać, że chodzi w nich w dużej mierze o emancypację od Kościoła. Désintéressement niektórych komentatorów czy tezy stawiane przez niekompetentnych, uprzedzonych badaczy tej materii dostarczają emancypacyjnej rewizji znakomitych uzasadnień. Obie te postawy: tak „napieranie” jednych (emancypantów), jak brak zainteresowania czy manipulowanie wywodem pod tezę drugich (twórców „nowej ortodoksji”), uważam za jednakowo niezgodne z katolicką kulturą umysłową i szkodliwe dla wspólnoty Kościoła.

10.

Ważnym argumentem przeciw katolickiej antropologii płci w odsłonie papieskiej jest odejście wielu kobiet od macierzyństwa i zakwestionowanie tej „jednoznacznej propozycji normatywnej” w licznych krajach europejskich (a więc tam, gdzie rozerwanie takie jest technicznie łatwe i dostępne). Towarzyszy temu powszechne przyzwolenie na aborcję. Na poziomie teoretycznym oznacza to, że owa opiewana „natura kobieca” wywiedziona z faktów biologicznych, które rzekomo „narzucają kobiecie” macierzyństwo, najwyraźniej nie determinuje kobiet tak, jak to wykląda Papież. Jeśli zatem mamy do czynienia z zaniedbaniem, winą czy grzechem (odrzućcie macierzyństwa, aborcja), to wskazuje to właśnie na ludzką naturę osób-kobiet, tj. na wolność. Ów błąd teoretyczny (tj. nieprawidłowa wykładnia człowieczeństwa kobiet jako osób bezpośrednio determinowanych płcią biologiczną) ma zatem skutki praktyczne. Mocnym przykładem jest tu myślenie działaczy pro-life, którzy nawet na poziomie aktów prawnych opierają swą argumentację na owej kobiecej, rzekomo panmacierzyńskiej naturze z jednej i na autorytecie Jana Pawła II z drugiej strony. Innymi słowy, katolicyzm nie jest w stanie w sporze aborcyjnym porozumieć się z kimś, kto odrzuca ową „feminologię” papieską (fałszywą już w świetle samej spornej sytuacji) i autorytet Papieża. Kościół w jednej z najważniejszych dla niego kwestii staje się bezradny i niedyskursywny, gdyż – jak tłumaczyłam gdzie indziej¹⁴ – zmuszony jest apelować do niewłaściwych organów w kobiecym ciele, tj. nie do tych, które są odpowiedzialne za myślenie, sądzienie i rozstrzyganie, a zatem i za określenie naszego stosunku do dobra i zła, w tym do aborcji.

To typowe dla pewnego typu katolicyzmu dostarczanie opisów „kobiecości” o silnym podtekście normatywnym próbuje po prostu regulować zachowania kobiet poprzez umniejszanie ich wolności. Nie tędy droga. Każdy, kto rozumie powagę człowieczeństwa, musi – czy mu z tym po drodze, czy nie – zgodzić się tak w swym umyśle, jak w swej najgłębszej woli z tym, że „osoby są i pozostaną niebezpieczne”¹⁵. Nie my jesteśmy autorami stworzenia, naszym – zwłaszcza myślicieli katolickich – zadaniem jest „tylko” zrozumieć ludzką naturę. Zrozumienie to wymaga pokory, nie władztwa i apelu, nie urabiania.

¹⁴ J. Melonowska, *Nie lękajcie się. Kobiety*, „Gazeta Wyborcza – Magazyn Świąteczny”, 29–30 października 2016 (tytuł i wyróżnienia redakcyjne).

¹⁵ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między kimś a czymś*, Warszawa 2001, s. 234.

11.

Trudno w istocie zrozumieć, dlaczego taką niechęć i takie przerażenie budzi wśród wielu hierarchów, myślicieli i publicystów katolickich przyznanie, że kobieta jest po prostu wolnym, rozumnym stworzeniem. Wypada przy tym pamiętać, że „w Christianitas łacińskiej przejawy niesprawiedliwości przybierały pozory chrześcijańskie, co sprawiało, że rozgrywające się dramaty były jeszcze boleśniejsze. Najtrudniejszymi do zniesienia ranami były te, które jawiły się jako skutek zniesienia prawa do życia w wolności – zniesienia spowodowanego przez warunki życia społecznego z gruntu niesprawiedliwe, narzucane w imię Krzyża”¹⁶. Trzeba też zrozumieć, że dziś nierozsądnym byłoby liczyć na to, że pewne formy uciemnienia i poniżenia (a tym jest *de facto* papieska antropologia kobiecości) będą cierpliwie znoszone. Tym samym katolik, który by twierdził, że nakładane przez Kościół niesprawiedliwe, uwłaczające jarzmo jest nieznaczące, twierdziłby jednocześnie, że pomoc osobom je niosącym może przyjść jedynie spoza Kościoła. Istotnie, tak się dzieje i dzisiejsza niechęć, a nieraz nienawiść, do Kościoła jest jednym ze skutków tej praktyki brnięcia w zaparte. Moja propozycja rewizji (o ile w ogóle można o niej mówić) ogranicza się do rekonstrukcji antropologii katolickiej z pełnym uznaniem osobowości kobiet, w tym zwłaszcza prawidłowym uplasowaniem problemu wolności. To istotnie oznacza powrót po filozofii klasycznej.

Podsumowanie mojego sporu z Papieżem i reprezentowaną przez niego tradycją w refleksji o kobietach można streścić, trawestując znaną wymianę zdań między Napoleonem I a Laplace’em. Pytam: „Mais où est la liberté dans tout cela?” („Gdzież w tym wszystkim jest wolność?”), Papież odpowiada: „Je n’ai pas eu besoin de cette hypothèse” („Ta hipoteza nie była mi potrzebna”).

12.

Posłużmy się teraz pewną analogią. Wyobraźmy sobie zróżnicowanie rasowe i jego opracowanie teologiczne. Czy ktoś dziś uważałby za racjonalne (a także godne, choć podejmując ten problem, wychodzimy już poza dyskurs ściśle akademicki) twierdzić, że między „białymi” a „kolorowymi”, na przykład „czarnymi” (już na poziomie języka mamy zresztą potężną dawkę władztwa

¹⁶ S. Swieżawski, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998, s. 52-53.

i wzorczności jednych oraz inności, antropologicznego odstępstwa drugich), zachodzi różnica ontologiczna? Kto jeszcze uznałby za rozumne mówić po prostu „czarny”? („Czarny” byłby tu tylko pewnym typem, pozbawionym własności indywidualnych i całkowicie wyjaśnialnym przez genetykę rasy). Wyobraźmy sobie kogoś, kto by twierdził, że człowiek czarny jest przede wszystkim inny od białego, a jedynie ważne jest w nim to wszystko, co czyni go różnym od niego. Oczywiście różnica uwidacznia się (i to w sposób niezaprzeczalny) na poziomie ciała (rasa), a zatem czarny byłby określany właśnie przez swą determinantę cielesną, w tym przypadku rasową. W związku z tym przysługiwałyby mu – używając terminologii Wojtyły – raczej „uczynnienia” jako uwypuklające czynnik cielesny, a nie czynny podkreślające rozumne zawiadowanie wolą oraz zdolność panowania ciała (samopanowanie). Twierdziłby ów myśliciel, że czarny potrzebuje w swym istnieniu zostać potwierdzony przez białego, aby ten mógł w tym akcie ostatecznie potwierdzić swe własne istnienie. Częścią tej konstrukcji teoretycznej byłoby też przekonanie, że determinanta rasowa sprawia, że czarny ma się angażować tylko i wyłącznie w reprodukcję, a gdyby czynił coś, co wedle wszelkiej miary nie miało z nią żadnego związku, nazwalibyśmy to „właściwą czarnemu reprodukcją duchową”, próbując wykazać tym samym ponad wszelką wątpliwość jednoznacznie konieczny i nieodwołalny charakter związku rasy czarnej z reprodukcją. Tu przerwijmy to ćwiczenie. Nie rozwijajmy już tego, że czarny byłby określany jako „odwieczna atrakcja” dla białego czy – po dokonaniu jakiejś użytecznej parafrazy Goethego – jako „odwieczna czarność”...

Nie tłumaczę, kto jest kim w powyższej analogii, sprawa jest bowiem jasna, co jest zresztą jednym z elementów rozgrywającej się na naszych oczach tragikomedii emancypacyjnej. Tym, co czuć w powietrzu, jest ból i gniew („czarnych”, nie „czarnego”). Być może zatem obu stronom tej walki, tak świetnie dającej się opisać Hegłowską dialektyką pana i niewolnika, trzeba przypomnieć, że choć godność człowieka (każdego!) wyraża się w rozumności i wolności, to się do nich bez reszty nie sprowadza. Zrozumienie tego wymaga uwzględnienia bardziej uroczystego kierunku. Chodzi o obszar łaski. Przypomnienie tego faktu nie jest jednak

¹⁷ Uważam, że procedury zatrudniania i awansu zawodowego na wydziałach teologicznych powinny stać się przedmiotem zainteresowania MNiSW. Nie chodzi mi tu o parytety, jak ktoś mógłby domniemywać, ale o to, że wedle powszechnej wiedzy płęć jest pozamerytorycznym czynnikiem mającym ważący wpływ na status akademicki i kariery kobiet w teologii. Jeśli tak istotnie jest, jest to niegodne i po prostu powinno się skończyć. Przy czym pomocy – znów – nie należy oczekiwać od struktur kościelnych, ale pozakościelnych.

¹⁸ 26 października zeszłego roku w pewnej porannej audycji radiowej padło pytanie o to, jak Beata Szydło może kierować rządem składającym się z tak silnych ministrów. Znany publicysta katolicki tłumaczył, w czym znajdujemy żywe nawiązanie do myśli Jana Pawła II, że premier używa do tego „matczynej troski”, godzi ministrów i ich „przysłana”. W tym świetle łatwo jest zrozumieć politykę „herzlichen willkommen” Angeli Merkel. Zaproszenie imigrantów do Europy nie miało żadnego związku z kalkulacją polityczną, było zapewne po prostu wynikiem osławionego macierzyństwa duchowego. Wydaje się, że – *pardonnez le mot* – gadanina tego rodzaju traci rację bytu nawet w tradycyjnych środowiskach katolickich. Na przykład w listopadzie zeszłego roku podczas audycji w Radio Maryja o odzyskiwaniu niepodległości przez Polskę padł głos słuchacza wyraźnie domagającego się, by przestać mówić tak, jakby roli w tym procesie nie odgrywały kobiety. Poprosił, by – skoro mowa była o Paderewskim – powiedzieć o jego żonie, Helenie, i o Polskim Białym Krzyżu. Ekspert odpowiedział tyle, że była kobietą temperamentną i zdarzało jej się wchodzić na zamknięte posiedzenia rządowe z pytaniem, czy mąż nie marznie i czy mu nie podać swetra... Przykładów tego rodzaju można podawać w nieskończoność. Nawet w publikacjach katolickich klasyfikowanych jako naukowe czytamy, że ontologiczna różnica między kobietami a mężczyznami wyraża się w tym na przykład, że... kobieta czeka na oświadczenia mężczyzny. Chciałabym, aby ostatnią rzeczą, jaka się będzie kojarzyć z katolicyzmem, była groteska.

ani usprawiedliwieniem przemocy „białych” na „niebiałych”, ani zachętą do jej kontynuacji.

Pewnym jest, że każdy ma prawo bronić dowolnych ustaw, obyczajów, praw, nawyków i pism. Ważne jest jednak, by rozumieć, czego się broni. Dziś wielu pojmuję, że ontologizowanie różnic między ludźmi to funkcja nawyku umysłowego, dopuszczono argument z socjalizacji i różnic kulturowych. Tymczasem gdy mowa o różnicy płci, teorie kościelne, w których da się zauważyć daleko idąca analogia do problemu rasy, są w pełnym rozkwicie.

13.

Czy jest szansa, że kobiety przestaną być tymi, o których się mówi, a zwłaszcza o których powstają teorie klerykalne *par excellence*? Czy zostaną dopuszczone do karier akademickich w teologii?¹⁷ Ośmielam się pytać o to w kraju, gdzie dziś już chyba nie ma ani jednej teologini prowadzącej krytyczne studia w tym obszarze (płci biologicznej i płci kulturowej, emancypacji etc.). Tego rodzaju pytań jest dużo. Nadzieja opiewa tu na wiele. Przede wszystkim na to, że Kościół stanie się w obszarze swej antropologii na nowo poważny. Rzeczy niepoważnych nie da się bronić¹⁸. Poza powagą chodzi też o zwykłą godziwość. W końcu zaś o prawdę.

Trzeba się zatem – by nie poprzestawać na monologu o dialogu – zdecydować i przestać wikłać. I tak u pewnego środowiska tradycjonalistycznego jesteśmy zapewniani, że kobieta jest bytem niższej rangi od mężczyzny, jest mniej rozumna i wymaga ustawicznego kierowania, a oczywista wyższość mężczyzn potwierdzona jest tym między innymi, że Bóg – we wszystkich religiach monoteistycznych – jest zawsze mężczyzną. Jest to teoria całkowicie arbitralna, ale mająca niezłe zaplecze piśmiennicze i setki lat uzasadniającej ją społecznej *praxis*. Oczywiście stanowisko to należałoby dopracować, a papieskie teorie stanowiłyby tu znakomite podglebie. Jest to przynajmniej bardzo uczciwe – uczciwsze, bo pozbawione tego uporczywego maskowania niż u Jana Pawła II i jego apologetów – postawienie sprawy.

Albo można twierdzić, że człowiek, w tym kobieta, jest istotą wolną i rozumną, wezwaną do miłości, realizującą swą godność w czynach wolnych i świadomych, oraz że – tak dla kobiety, jak dla mężczyzny – ważnym obszarem realizacji własnej osobowości jest cielesność. W tej zaś płciowość pozwala aktualizować wezwanie do miłości tak w małżeństwie, jak w rodzicielstwie. Udział kobiet w prokreacji można przy tym (jest to niekonieczne teoretycznie, ale po prostu szanowałyby nawyki Kościoła) traktować jako formę uprzywilejowania.

14.

Czym ostatecznie jest esencjalizm płci, z jakim polemizuję? Jest potężnym nawykiem umysłowym, zdolnym dostarczyć wyjaśnienia każdej niemal obserwacji w kosmosie. Oczywiście eksplanacyjna wartość takich teorii sprowadza się do ich użyteczności i komfortu podmiotu poznającego: wyjaśnia nie tyle świat poza podmiotem, co w nim samym. Przypomina się refleksja, od której Chesterton rozpoczynał swe rozważania w *Ortodoksji*. Opisywał tam racjonalność szaleńca, który jest w stanie dowieść tezy organizującej jego życie i poznanie: „Szaleniec nie jest człowiekiem, który utracił rozum. Szaleniec to ktoś, kto utracił wszystko poza rozumem. Szaleniec podaje zawsze pełne wytłumaczenie, często – przy tym – z czysto rozumowego punktu widzenia satysfakcjonujące. Albo, ściślej mówiąc, wytłumaczenie obłądne nie pozostawia miejsca na odpowiedź, a nawet miewa charakter niezbity”¹⁹.

¹⁹ G. K. Chesterton, *Ortodoksja*, Warszawa 1998, s. 24.

Ten charakter mają wszystkie znane mi dowodzenia ontologicznej różnicy między kobietami a mężczyznami. Widać je u Jana Pawła II, a potem u jego komentatorów, którzy rozwijają jego myśl w kierunku kosmicznym, całkowicie sprzecznym – jestem o tym przekonana – z intencją papieską i duchem jego wykładu: szaleństwo się nasila. Podobnie jak Paweł Grad nie znajduję tego obłędu w klasycznej teorii osoby ani w innym poprawnym wykładzie osoby.

15.

Niniejsza polemika nie oznacza obrony każdej rewizji. Nie twierdę, że i ona nie bywa niedojrzała, nieuzasadniona czy pozbawiona wypaczeń, co widzimy tak w procesach emancypacyjnych, jak i w pontyfikacie Franciszka. Trzeba przy tym pamiętać o różnicy pomiędzy postulatem „zmiany w Kościele” a „zmiany Kościoła”. (Skądinąd, podkreślam, *Osobna* upomina się raczej o „powrót” niż o „zmianę” – chyba że zmiana ta miałaby dotyczyć ugruntowanych, a nieprawidłowych nawyków umysłowych). Dziś coraz częściej mamy do czynienia z tą drugą postawą. Istotnie, trudno bronić jej praw i roszczeń. Dobra rewizja musi się kierować na ortodoksję, a winna czynić to w duchu pokory i służby. Nie oznacza to przy tym, że ma być pozbawiona stanowczości. W tym samym duchu wolno jej wyrażać sprzeciw. Jej nadzieją nie jest to, że uzyska dostateczny wpływ, a nawet władzę (cechy ideologii), ale że uzyska znaczenie dzięki uznaniu (cecha świata osób). To zaś winna uzyskać wówczas, gdy wykaże, że pewne elementy nauczania Magisterium maskują bądź zniekształcają chrystologię, eklezjologię czy antropologię katolicką. Słowo „winna” ma tu kolosalne znaczenie. Wskazuje, że i ortodoksja ma powinności względem rewizji. Pożądaną i właściwą ich relację określiłabym słowami: przymierze – walka – wynik – skutek. ■

biblioteka christianitas poleca

Kryzys
i odrodzenie

Tradycyjna
liturgia łacińska
a odnowa Kościoła

Peter
Kwasniewski

Kryzys i odrodzenie
*Tradycyjna liturgia łacińska
a odnowa Kościoła*

Peter Kwasniewski



tyniec.com.pl

Ankieta **Być młodym katolikiem** **w wymiarze społecznym** **w Polsce to...**

**ankie-
ta**

Jeśli zaś pragniemy zamieszkać w Przybytku Jego Królestwa, musimy biec drogą dobrych uczynków, gdyż inną tam się nie dochodzi.

Reguła św. Benedykta

Jesienią 2017 roku z inicjatywy Przewodniczącego Rady Fundacji św. Benedykta Zbigniewa Czerwińskiego rozpoczęły się rozmowy z Fundacją UAM w sprawie ufundowania stypendiów dla studentów UAM osiągających dobre wyniki w nauce, aktywnych społecznie i naukowo, z jednym warunkiem brzegowym – muszą być praktykującymi katolikami. Zawarto porozumienie, w wyniku którego Fundacja św. Benedykta przekazała sumę 45 000 złotych, a Fundacja UAM podjęła się przeprowadzenia rekrutacji wśród studentów Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Ogłoszeniu rekrutacji towarzyszyło duże zainteresowanie liberalno-laickich mediów. W wyniku postępowania konkursowego wyłoniono pięcioro finalistów, których prace poniżej publikujemy. Prace te były elementem postępowania konkursowego, ale mają one pewien walor poznawczy – są głosem młodych ludzi, którzy publicznie złożyli deklarację, że są praktykującymi katolikami, nie zważając na lamentację lewackich publicystów. ■

Jacek Firlej

Obecnie wiara katolicka i sam Kościół narażone są na odpływ ludzi młodych, którzy coraz częściej, pomimo udzielonego chrztu i przystąpienia do innych sakramentów, przestają być praktykującymi katolikami. Osoby te w wielu przypadkach twierdzą, że wierzą w Boga, ale nie chcą być częścią Kościoła. Nie utożsamiają się też ze wspólnotą kościelną, jak również nie uczestniczą w samym życiu Kościoła. Dlatego też powstaje pewien dysonans pomiędzy głoszonymi przez nich wartościami, bowiem rozbijają oni na dwie odmienne części coś, co jest nierozzerwalne i ściśle połączone. Należy zatem wysnuć tezę, że **bycie młodym katolikiem w wymiarze społecznym w Polsce to prawo, a zarazem obowiązek uczestniczenia w życiu Kościoła i wspierania wspólnot kościelnych.**

Wiara w Boga ma charakter fundamentalny dla każdego wiernego, należy jednak zauważyć, iż sama wiara to za mało, bowiem zarówno Biblia, jak i Tradycja Apostolska czy też nauka Ojców Kościoła wskazują, że dla prawdziwego katolika

potrzebne jest jeszcze funkcjonowanie w pewnej wspólnotcie¹. Owa wspólnota to nic innego jak Kościół, który zgodnie z brzmieniem wyznania wiary jest jeden, święty, powszechny i apostołski. Tym samym oddzielenie wiary od uczestnictwa w życiu Kościoła jest niemożliwe. Zjawisko to jest szczególnie widoczne wśród części ludzi młodych, którzy lekceważą naukę Kościoła w tej kwestii i rezygnują z aktywnego uczestnictwa we Mszy świętej, nabożeństwach czy też w przestrzeganiu stawianych im nakazów i zakazów. W pewien sposób wynika to z presji społecznej, mowa głównie o mediach, głoszących hasła antykościelne czy ateistyczne, przyczyniając się do tego, że dla młodej osoby publiczne przyznawanie się do bycia wierzącym, w pełni praktykującym katolikiem jest niezwykle trudne. Jest to oczywiście zjawisko bardzo niepożądane i prowadzące do pewnej alienacji takich osób, które z czasem wycofują się z aktywnego życia we wspólnotcie².

Uczestnictwo w życiu Kościoła i wspieranie wspólnot kościelnych wśród młodych ludzi często ogranicza się do jed-

¹ Por. Biblia: Rz 15, 7; J 17, 20-23; 1 Kor 10, 17; a także Augustyn z Hippony, Traktat XXVI Homilii na Ewangelię św. Jana, XXVI, 13: „(...) Kto chce żyć, ma skąd czerpać życie, ma źródło życia. Niech przystąpi, niech uwierzy i włączy się w ciało, aby zostać ożywionym. Niech nie wzdraga się przed towarzystwem innych członków, niech nie będzie członkiem zgniłym, który zasługuje na odcięcie, niech nie będzie członkiem brzydkim, który jest powodem wstydu: niech będzie piękny, zdolny, zdrowy, niech włączy się w ciało, żyje dla Boga dzięki Bogu. Teraz niech trzusi się na ziemi, aby potem królować w niebie”.

² Komunikat z badań CBOS nr 26/2015: *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II* (s. 8-9), wskazuje, że w grupie wiekowej od 18 do 24 lat systematycznie maleje odsetek osób wierzących i regularnie praktykujących (spadek z 51% w roku 2005 do 43% w 2014), a dość szybko wzrasta odsetek osób niewierzących i niepraktykujących (odpowiednio z 4% do 11%).

norazowych „zrywów” związanych np. ze Spotkaniem Młodych w Lednicy czy uczestnictwem w kweście poświęconej wyznaczonemu celowi. Takie działania, choć słuszne, są niewystarczające, bowiem młodzi ludzie powinni szerzej angażować się w życie Kościoła i trwać w nim w sposób stały, a nie jedynie okazjonalnie. W każdej parafii istnieje szereg organizacji katolickich o różnej specyfikacji, te najpopularniejsze wśród młodych Polaków to: Ruch Światło-Życie, Odnowa w Duchu Świętym, Domowy Kościół, czy też możliwość uczestnictwa w radach parafialnych bądź też kółkach różańcowych³. Dają one możliwość, aby młodzi ludzie mający wystarczająco dużo energii i siły mogli aktywnie prowadzić działania w ramach danej organizacji, jednocześnie angażować się w pomoc innym członkom wspólnoty, szczególnie tym najbardziej potrzebującym.

Należy także zauważyć, że zmiany, jakie zaszły w społeczeństwie, wpłynęły również na inne postrzeganie Kościoła. Ludzie, szczególnie młodzi, coraz częściej postrzegają Boga i Kościół w charakterze instytucji usługowej⁴. Dopiero gdy potrzebują – to proszą i się modlą. Taka sytuacja jest oczywiście nie do przyjęcia, bowiem wierzącym katolikiem się jest, a nie bywa. Wierni coraz częściej żądają i wymagają od Kościoła i Boga, ale rzadko kiedy po-

trafią okazać należytą wdzięczność. Problem ten dotyczy szczególnie młodych, bowiem Kościół ma trudności w konkurencji z telewizją, komputerem czy po prostu lenistwem. Życie we wspólnocie nakazuje wzajemną pomoc i wspieranie się, ale natura człowieka sprawia, że większość docenia znaczenie Kościoła, dopiero gdy znajdzie się w potrzebie, i dopiero wówczas jest gotowa do podjęcia działania.

Wśród wielu młodych osób pojawia się często pytanie: „Skoro wierzę w Boga, to dlaczego muszę uczestniczyć jeszcze we wspólnocie Kościoła?”. Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa, bowiem należy jej szukać już u podstaw chrześcijaństwa. Pierwsza wspólnota została zbudowana przez Jezusa Chrystusa, który stworzył relację i więzi pomiędzy Nim a uczniami. Kolejne wspólnoty powstawały zaraz po Pięćdziesiątnicy, a więc po Zesłaniu Ducha Świętego⁵. Już w tamtym okresie otwierano się na naukę Jezusa i Jego uczniów było nierozdzielnie związane ze stworzeniem wspólnoty, w której człowiek powinien wzrastać i realizować nakazy Boskie.

Obecnie ludzie opacznie rozumieją istotę wspólnoty. Realizowanie powinności względem niej traktują jako przykry obowiązek, który należy zrealizować. Natomiast prawda o niej jest całkowicie odmienna, bowiem przede wszystkim to

³ Komunikat z badań CBOS (nr 84/2017): *Przynależność Polaków do nuchów i wspólnot religijnych*, s. 6.

⁴ J. Salij, *Dlaczego kocham Kościół?*, https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/dlaczego_kocham/k_wspolnota.html (dostęp: 23.04.2018 r.).

⁵ Dz 2, 42-44.

wspólnota służy wiernym, pomagając im i w zasadzie nie wymagając nic w zamian. Dzięki takiemu uczestnictwu w życiu Kościoła i wspólnocie kościelnej człowiek (szczególnie młody, zagubiony, szukający wsparcia, wyalienowany) może doświadczyć spotkania z Jezusem Chrystusem, odkryć plan Boży czy też swoje powołanie. Jest to jednocześnie idealna grupa wsparcia, która potrafi pomóc czy objąć opieką osoby potrzebujące tego.

Należy zauważyć, iż ludzie często nie doceniają swego wkładu w życie Kościoła, wychodząc z założenia, że ich jednostkowe działania i tak niczego nie zmienią. Jest to oczywiście nieprawda. Kościół powszechny to suma mniejszych środowisk, które z kolei dzielą się na jeszcze mniejsze jednostki, ale aby Kościół mógł istnieć, muszą prawidłowo działać wszystkie jego części, nawet te najmniejsze. Człowiek wnosząc swój wkład w rozwój lokalnej wspólnoty, jednocześnie przyczynia się do rozwoju ogólnie rozumianego Kościoła, bowiem każda wspólnota odnajduje się w wielkiej wspólnocie, jaką jest Kościół powszechny.

Niewątpliwie należy również zaznaczyć, że sam Kościół w Polsce przeżywa obecnie kryzys. Jest to przede wszystkim spowodowane odpływem wiernych i spadającą liczbą powołań, ale w pewien sposób także zatraceniem we współczesnym świecie podstawowych wartości, jakimi są

wiara, uczciwość, moralność czy też kulturowanie tradycji. Problem ten dotyczy szczególnie ludzi młodych, buntujących się, szukających pewnych alternatyw dla przyjętego porządku życia. Wynika to ze współczesnych idei akcentujących indywidualizm i postawę nonkonformizmu, co oczywiście jest słuszne, pod warunkiem że są to działania przemyślane i podejmowane w granicach rozsądku. Tym samym młodzi katolicy w wymiarze społecznym w Polsce powinni stanowić dla innych przykład, jak należy korzystać z prawa do uczestniczenia w życiu Kościoła, ale także wskazywać, w jaki sposób można wspierać wspólnoty kościelne, niosące bardzo często pomoc tym, którzy tej pomocy potrzebują, a o których rzadko kto pamięta⁶.

W ten sposób młodzi ludzie mają szansę zmienić sposób myślenia o Kościele jako instytucji „starej”, „hermetycznej” czy nastawionej na pobieranie korzyści, bowiem w rzeczywistości tak nie jest⁷. To prawda, że Kościół zmaga się z wieloma wewnętrznymi problemami, jednak sądzę, że często kwestie te są uwidaczniane szczególnie przez tych, którzy nie są częścią wspólnoty kościelnej i nie rozumieją sposobu działania oraz istoty Kościoła. Poprzez modlitwę czy uczestnictwo we Mszy świętej człowiek wierzący zostaje napełniony łaską Ducha Świętego, a jednocześnie nadzieją, która potrafi wesprzeć

⁶ Przykładem takiej działalności może być działalność Caritasu czy Towarzystwa Pomocy im. św. Brata Alberta.

⁷ Działalność charytatywna Kościoła katolickiego w Polsce: <http://niedziela.pl/artukul/19413/Dzialalnosc-charytatywna-Kosciola> (dostęp: 23.04.2018 r.).

go psychicznie, dać mu siłę do działania i napętnić go optymizmem.

Reasumując, należy wyraźnie podkreślić, że wiara katolicka jest nierozzerwalnie związana ze wspólnotą kościelną, toteż wszyscy ludzie powinni aktywnie w niej uczestniczyć. Rozgraniczenie tych dwóch kwestii jest niemożliwe, bowiem są one wzajemnie powiązane i jedna nie może funkcjonować bez drugiej. Tym samym młodzi ludzie, będący przyszłością, powinni należycie angażować się w trud budowy Kościoła. Obecność we wspólnocie daje im wiele korzyści, poczucie bezpieczeństwa, opieki, a jednocześnie możliwość skorzystania z pomocy, nie wymagając w zasadzie nic w zamian. ▣

Kinga Piątek

„Obyś był zimny albo gorący! A tak, skoro jesteś letni i ani gorący, ani zimny, chcę cię wyrzucić z mych ust” – to właśnie ten fragment wybrałam na swoje motto, idąc na pierwszy rok studiów. Zwykle słowa te budzą pewien niepokój i niezrozumienie. Nie inaczej było w moim przypadku, jednak z czasem doceniłam ich wagę i nieraz dodawały mi one siły do dalszego trwania w moich postanowieniach. Niezwykle pomocne jest, gdy Pan Bóg ustawi cię do pionu od czasu do czasu, a tak właśnie działa na mnie ten fragment z Apokalipsy.

Dotychczas, kształcąc się w szkole katolickiej, żyłam jak w szklanej bańce, otaczali mnie ludzie wierzący, którzy mieli te same poglądy i hierarchię wartości, co

ja. Można powiedzieć, że uzewnętrznianie swojej religijności było normą, czymś wręcz oczywistym. Noszenie krzyżka na szyi nic nie kosztowało, było takie łatwe... Wchodząc w środowisko uniwersyteckie, gdzie większość studentów określa się mianem ateistów, można bardzo się zdziwić, a nawet przeżyć niemały szok. Trudno odnaleźć własne miejsce, dopasować się ze swoim podejściem do różnych kwestii. W takim momencie pojawia się pytanie: schować swoją wiarę do kieszeni, nie obnosić się z nią i mieć spokój czy głośno mówić o swoich poglądach, a co za tym idzie – wystawić się na kpiny oraz prześmiewcze teksty nawiązujące do „ciemnogrodu”? Ja postanowiłam zaryzykować i od początku jasno komunikować swoje opinie, co spowodowało, że doświadczyłam pewnych trudności w nawiązywaniu dobrych relacji z niektórymi koleżankami i kolegami ze studiów. Okazało się, iż radykalna i stanowcza postawa budzi u innych niepewność, prowadzi do zaszufadkowania, co niweluje chęć głębszego poznania czy skłonność do akceptacji. Pewnie byłam dla niektórych osób istnym utrapieniem, wstawiając na swoim profilu na Facebooku czy też „lajkując” treści chrześcijańskie. Tak naprawdę jednak najtrudniejszym sprawdzianem była sytuacja, gdy doszło do kolejnej odłony sporu o prawo do życia i trzeba było stanąć naprzeciw moich znajomych z roku, po „białej” stronie barykady.

Osoby wierzące na pewno nie są też popularne w środowisku naukowym, które tak bardzo stara się odrzec z wartości

chrześcijańskich. Takie działania powoli prowadzą do tego, że również etyka jest wypaczana i zaczyna się przyzwalać na coraz większe okropności, upiększając je naukowymi wywodami i pseudomoralnymi argumentami. Niestety zwykle nagłaśniane są tylko te informacje, które stanowią poparcie dla danej idei, a niekoniecznie te trafniejsze czy rzeczywiście prawdziwe. Chociaż często uczelnie zapewniają o swojej bezstronności, to jednak nieraz na zajęciach i wykładach promuje się ateistyczne poglądy. Nie powinniśmy się na to godzić, tylko wykorzystać fakt, że jako studenci doskonale znamy dowody naukowe popierające nasze poglądy i jesteśmy w stanie poprowadzić merytoryczną dyskusję, broniąc własnego zdania, zamiast wdawać się w bezsensowne przrzucanie się obraźliwymi epitetami, jak to ma niestety często miejsce w debacie publicznej. Taka spokojna, wyważona odpowiedź młodej osoby często w konfrontacji z agresywną i wulgarną kontrodpowiedzią drugiego rozmówcy obnaża słabe punkty przeciwnej ideologii i zmusza do refleksji pozostałych uczestników rozmowy. Znam kilkoro studentów, którzy byliby w stanie wdać się w dyskusję i bronić swoich przekonań. I jedno trzeba im oddać – albo się ich uwielbia, albo nienawidzi, albo parzą innych, albo chłodzą, ale nigdy nie są letni i nikt nie pozostaje wobec nich obojętny. Moim zdaniem o to właśnie chodzi! By oddziaływać na otoczenie, intrygować i zmuszać do refleksji, być Bożym wojownikiem, a nie nijakim duchem pragnącym jedynie w spokoju egzystować do końca

swych dni. Sam Chrystus pokazał nam, jak mamy postępować, że nie wolno bać się opinii innych. Kiedy uzdrawiał chorych w szabat, bronił kobiety, którą według prawa należało ukamienować, pokazywał faryzeuszom, jak zatwardziały są ich serca – Jego słowa i czyny wpływały z miłości, ale dla wielu były też radykalne, zupełnie nowe, czasem wręcz nie do przyjęcia. Tacy też powinniśmy być my, młodzi katolicy – powinniśmy działać, nieraz zdecydowanie, ale wciąż z miłością. W Piśmie Świętym doskonale przedstawiony jest obraz takiej prawdziwej miłości. Nie jest to miłość wygodna, egoistyczna, jaką zasłaniają się dziś niektóre osoby głoszące nieetyczne pomysły. To mądra miłość, wymagająca, pragnąca większego dobra dla człowieka, miłość w wymiarze krzyża. Okazywanie takiej miłości jest właśnie największym obowiązkiem chrześcijanina. Osoby niewierzące będą zawsze bacznie obserwować nasze działania. Tylko od nas, od tego, jakimi ludźmi będziemy, zależy, jak będą postrzegać chrześcijaństwo. Dlatego trzeba być odważnym – ludzie nigdy nie idą za tchórzami. Trzeba być dobrym i kochającym, gdyż ludzie nigdy nie będą chcieli słuchać tyranów. I trzeba być niezłomnym w swojej wierze, bo ludzie nigdy nie zaufają osobom niepewnym własnych poglądów.

Być młodym katolikiem w Polsce to trudne, ale bardzo ważne zadanie. Nie wiem czemu, obecnie młodego człowieka kreuje się jako „postępowego”, krytycznego ateistę wierzącego tylko w potęgę rozumu i nauki, który akceptuje jedynie nama-

calne fakty. To osobom starszym wypada chodzić do kościoła i odmawiać różaniec w miejscu publicznym. Oczywiście znajdą się tacy, którzy będą to wyśmiewać, ale dla większości będzie to normalny widok, wpisany w naszą kulturę. Co innego, jak osoba modląca się ma dwadzieścia kilka lat. Wówczas taka sytuacja wywołuje nie małe poruszenie. Spotyka się z większą agresją, ale też stanowi powód do rozmyślań. Życie młodych katolików powinno być właśnie dla innych znakiem zapytania. To jest zadanie dla nas, powinniśmy odważnie i z miłością, głośno mówić o Bogu i, co najważniejsze, starać się postępować według tego, co wyznajemy. Wówczas ludzie z naszego otoczenia zaczną się zastanawiać: „Skąd ma taką odwagę, że obstaje przy swoim, mimo że inni na niego pluja?”, „Czemu tak mu zależy, że daje się obrażać?”, „Jakie miał doświadczenia w życiu, że tak mocno wierzy?”, „Po co młody człowiek traci czas na chodzenie do kościoła, skoro mógłby teraz siedzieć ze znajomymi w pubie i miło spędzić wolny dzień?”. W dzisiejszych czasach musimy być znakiem dla innych, musimy wykończyć to, że jako młodzi ludzie mamy ogromny wpływ na otoczenie.

To, w czym szczególnie spełniają się młodzi katolicy w Polsce, to wszelkie akcje charytatywne, w które wkładają całe swoje serce i siły. Wręcz prześcigają się oni w kreatywnych pomysłach. Szczególną uwagę zwracała ostatnio „Zupa na Placu” z Rzeszowa, której zespół stworzył reklamę akcji rozdawania zupy osobom bezdomnym, jakiej nie powstydziliby się

żaden marketingowiec. Warto też przytoczyć przykład z naszego poznańskiego podwórka, jak „Zupa na Głównym”, która również cieszy się rosnącym powodzeniem i wspiera coraz więcej osób bezdomnych i potrzebujących. Należy zwrócić uwagę, że obecnie stajemy przed dość nietypowym dylematem – mówić głośno o swych dobrych uczynkach, pokazując innym, że chrześcijanie rzeczywiście wypełniają to, co głoszą, czy nie tracić swoich skarbów w niebie i wyznawać zasadę „niech nie wie lewa twoja ręka, co czyni prawa”. Sprawa nie jest prosta, bo o ile nie powinno się chępić publicznie własnymi dobrymi uczynkami, to dbać o dobry obraz Kościoła już jak najbardziej.

Sporą rolę odgrywają w naszym społeczeństwie także aktywne osoby z grup duszpasterstwa akademickiego, przeżywających obecnie swoisty renesans, między innymi z Duszpasterstwa Akademickiego na Winiarach, które coraz to podejmuje nowe akcje. Podczas Mszy akademickiej kościół dosłownie pęka w szwach, bo kolejne osoby przyprowadzają swoich znajomych, tym samym powiększając znacznie grono wiernych. Wspólne, szczerze i pełne radości modlitwy grona młodych ludzi idealnie odzwierciedlają słowa Psalmu 133, które są w stanie przyciągnąć wiele osób do Kościoła.

Wracając do początku tej pracy, do pytania, jakie pojawiło się u mnie na pierwszym roku studiów – wybranie tej drugiej opcji, niewyrzeknięcia się swojej wiary, wiązało się z wieloma wyzwaniem, ale nie żałuję podjętej decyzji. Wręcz cieszę

się, że zostałam postawiona przed takim wyborem. Dopiero znajdując się w tego rodzaju sytuacji, dwudziestokilkulatek może świadomie zdecydować o tym, jaką drogę wybierze, a jego czyny podwajają swą wartość. Wówczas wychodzi na jaw, ile jest warta i jak silna jest jego wiara. To ćwiczenie charakteru. Należy pamiętać, że na studiach wcale nie trzeba wyrzekać się swojej wiary i przyjmować maski laicyzmu. Warto pozostać sobą i dawać z siebie to, co najlepsze. Ja znalazłam na studiach cudowną możliwość realizowania się poprzez pracę z dziećmi i młodzieżą szkolną. Podczas wykładów i warsztatów nie tylko mogę rozbudzać ich zdrową ciekawość i zapał do nauki, ale również mówić o swoich doświadczeniach i przemyśleniach, przekazywać zasady etyki, pobudzać do refleksji nad różnymi problemami i uczyć na dobro drugiego człowieka. Możliwość pomocy takim młodym ludziom w kształtowaniu ich światopoglądu to dla mnie nie tylko odpowiedzialność, ale również radość, gdy słucham, jak mądrze i empatycznie wypowiadają się, mając zaledwie sześć lat. Bycie czynnym społecznie młodym katolikiem to nie tylko misja czy jakiś obowiązek, ale przede wszystkim prawdziwe szczęście wypływające z pełnienia Bożej woli. Złe i przykre sytuacje spotykają każdego, jednak do tych, co czynią dobrze, dobro wraca, więc to od nas zależy, ile tego dobra będzie na świecie i dla nas samych.

Być młodym katolikiem w wymiarze społecznym w Polsce to... być solą w oku społeczeństwa, której nie sposób prze-

oczyć, ale także solą, która „przyprawia” życie tak, by było smaczniejsze: pełne miłości i codziennych cudów. ■

Michał Przybył

Jedna odpowiedź nasuwa się natychmiastowo: chodzić do kościoła, przestrzegać przykazań Bożych i kościelnych, być dobrym katolikiem. Pomijając fakt, że ostatnie sformułowanie prowadzi raczej na manowce, nie nadając wypowiedzi właściwie żadnego znaczenia. Takie ujęcie problemu nie rozwiązuje, ba, nawet nie przybliży go do końca. Spróbujmy zatem wyjść od hipotetycznego rozwiązania. Być młodym katolikiem w wymiarze społecznym w Polsce to **próbować być jak Chrystus w każdej chwili, w każdym podejmowanym działaniu, w każdej nawet myśli**. Zadawać sobie pytanie: Co mój Pan zrobiłby na moim miejscu?

W przestrzeni duchowej tak młody, jak i dojrzały katolik stoją przed tym samym zadaniem, skoro ostateczny cel stanowi zbawienie duszy. Perspektywą tak zakreśloną winno się kierować w sposób dominujący. Ona jest kluczowa. Co w takim razie z tytułowym wymiarem społecznym? Udział w rozmaitych społecznościach jest, od narodzin aż po grób, pewnego rodzaju koniecznością. Jednak czy nastawienie do tej sfery miałoby być diametralnie inne od pierwszoplanowej przestrzeni duchowej? Niewątpliwie nie. W wymiarze społecznym sytuacja jest podobna. Niezależnie od poziomu rozwoju struktury wspólnotowej – w każdej wskazane jest naśladowa-

nie Chrystusa. To trudne, gdyż działania i zaniechania w kontakcie z innymi ludźmi są codziennością i rutyną. W takich okolicznościach refleksja nad sensem działań i ich celem może z łatwością zaniknąć. Za każdym razem, mając wątpliwość co do tego, jak należałoby postąpić, warto przeznaczyć chwilę na zadumę nad pytaniem: Jak zachowałby się mój Pan? Czego o mnie uczy? W tym kontekście szczególnie wartościowym, bo oddziałującym w wymiarze emocjonalnym na człowieka, jest uwzględnienie dotychczasowych doświadczeń i podjęcie próby odszukania odpowiedzi w samym sobie: **czy taki postępek będzie miły Bogu, czy może skrzywdzę Go tym, zranię Jego miłujące serce?**

Młody katolik powinien myśleć o drugim człowieku, w szczególności zaś o zbawieniu innych osób. Automatycznie nasuwa się pytanie – w jaki sposób? W ofiarowywaniu pomocy bliźniemu duże, głośne aktywności nie są najwłaściwszą ścieżką. Sedno leży w codziennej modlitwie za drugiego, zwłaszcza za najbliższych, otaczających nas członków rodziny, przyjaciół i kolegów, za tych, którzy z Bogiem i religią stają w szranki, jak i za tych pobożnych. Podejmując działania w tym niewielkim zakresie, bez rozgłosu, bez rozmachu, lecz skromnie i spokojnie, więcej pożytku – tj. większej duchowości i starań o zbawienie u większej liczby osób – możemy zyskać, niżli instytucjonalizując ewangelizację. Zatem to, do czego skłania młodość, co jej najbliższe, czyli buntowniczość, zapał, energia i romantyczna wiara w możliwość spełniania

najśmielszych marzeń, nie do końca idzie w parze ze wskazaniem skromności i spokoju zachowań, którym nijak ambicji nie ujmuję. Konsekwencją powyższych myśli jest teza, że młody katolik nie musi szukać swojego miejsca na często jednorazowych akcjach, piknikach, marszach. Czasem karykaturalny bój z państwem, czy politykami opcji wszelakich, wyzwala więcej wrogości i podsycia spory. Agresja rodzi agresję. W tym zakresie podążanie za słowami błogosławionego ks. Jerzego Popiełuszki, żeby dobrem zwyciężać zło, choć wielce trudne i wymagające, tym bardziej znajduje swoje zastosowanie. Zadaniem młodego katolika zdecydowanie nie jest udowadnianie siłą swoje racje, lecz przykładem ukazywać dobre wzorce. Czy chcę przez to powiedzieć, że młodzi nie mają brać udziału w tych tzw. „katoeventach”? Nie. Są one źródłem ciekawych doświadczeń i przeżyć, fizycznych, jak i duchowych. Jednak w mojej skromnej opinii nie są najbardziej efektywnym narzędziem do zmiany świata na lepsze. Co zatem powinien robić młody katolik? Czemu poświęcać czas? Działać. Młody, jako ambitny, chętny i rzutki człowiek z natury, powinien proponować społecznościom, w których żyje, czyli rodzinie, parafii, osiedlu, szkole, grupie rówieśniczej, nowe aktywności. Nie muszą one być wcale związane z duchowością jako taką czy religijnością. Warto, aby element taki był uwzględniony jako spajający całą wspólnotę, ale pierwsze miejsce należy oddać innej aktywności. Może to być sport, gry karciane, planszowe, nauka języków obcych (nawet bardzo egzotycz-

nych), nauka języka polskiego, spotkania literackie, filmowe, teatralne, wspólne muzykowanie, śpiew, turnieje gier komputerowych, pomoc seniorom, pomoc dzieciom w nauce, zajęcia z różnego typu rzemiosła etc. Zasadniczo wszystko, czym interesują się członkowie wspomnianych grup. Powyższym krótkim wyliczeniem chciałbym unaocznić, jak wiele można zrobić wspólnie już na tym codziennym poziomie. Wymiar społeczny to sfera ludzkiej aktywności w każdej zbiorowości. Młody katolik winien dążyć do tworzenia tych wspólnot w swoim najbliższym otoczeniu, jeśli jest taka możliwość, to szczególnie przy kościele czy klasztorze.

Naturalnie młody katolik nie może zostawać w tym sam. Niedoświadczony może się pogubić, stąd warto sięgać po pomocną dłoń od kapłanów, jak i starszych członków wspólnot. Również dla nich to doświadczenie międzypokoleniowe jest aktywizujące i może przynieść pozytywne efekty. Zachęca seniorów do działania, wzmagając w nich poczucie, że są potrzebni i mogą jeszcze wiele zrobić dla innych. Czym zaś jesteśmy bez miejsca w społeczeństwie. Młody katolik powinien szukać swojej misji, a najlepiej robić to przez niesienie pomocy drugiemu.

Nie wolno pominąć niebagatelnego, ostatniego elementu o charakterze terytorialnym. Choć poczynione wyżej wskazania dla młodych katolików mają, wydaje się, znaczenie uniwersalne, to szczególnie doniosłe zadanie odnosi się do obszaru państwa, a konkretnie Polski. Pośłani jesteśmy, by głosić dobrą nowinę całemu

światu. Podobnie jak w przypadku oceny wymiaru społecznego właściwym jest zacytowanie od małych wspólnot, od najbliższego otoczenia. W aspekcie terytorialnym – zanim sięgniemy dalej, lepiej spróbujemy, czy damy rady z tym, co w zasięgu ręki. Mając na uwadze obecne nad Wisłą podziały, spory, tendencje do pniactwa czy też stosunkowo często spotykane przekonanie o niezbitości wyższości własnego zdania, nie ulega wątpliwości, że warto wspomniane wyżej wspólnoty budować właśnie u nas. Ta swoista społeczna praca organiczna mogłaby przyczynić się do zebrania większej liczby osób wokół ludzi wiary oraz Kościoła, wskutek czego bliższe stałoby się spotkanie z nauczaniem Kościoła, w tym z jego społeczną stroną. Kościół nie kojarzyłby się już tak na pierwszy rzut oka z dojrzałą instytucją, która ze swojej natury poszukuje wpływów i wypełnia swoją misję. Instytucją, która, złożona z ludzi, musi przeżywać trudności i kryzysy, które przez mniej przychylnych komentatorów są wyłapywane i nagłaśniane, często wątpliwie zasadnie. Kościół miałby okazję stać się dla większej liczby osób, szczególnie tych poszukujących, czymś bliskim, wspólnotą, w której się uczestniczy, gdzie nawiązuje się przyjaźnie, dzieli problemami i trudami codzienności oraz najzwyczajniej w świecie spędza część swojego czasu.

Podsumowując, myśląc o tym, co znaczy być młodym katolikiem w Polsce w wymiarze społecznym, na czym ma polegać życie młodzieży z perspektywy chrześcijańskiej, odpowiedź zasugerowa-

wana na początku zdaje się trafna. Podążać za Jezusem. Słuchać Jego wskazówek i zaczynać od najmniejszych rzeczy, już tych słabości, które nas samych dręczą. W drugim kroku podejmować się tworzenia wspólnej przestrzeni dla innych i dla siebie, gdzie pod egidą Chrystusa możliwe będzie realizowanie pasji i marzeń. Wielkie rezultaty wymagają cierpliwości, ale warto czekać i w spokoju sumienia robić swoje, bo w ten sposób można tworzyć nowe, lepsze jutro, ciesząc się przy tym dniem dzisiejszym, który jest wspaniały, bo po prostu jest. ■

Rafał Świergiel

Wstęp

Podążając za słowami ks. Stefana Miecznikowskiego, poczuwać się jako katolik do ścisłej wspólnoty z narodem od początku swego życia¹. Mówił także o tym Papież św. Jan Paweł II: „I dlatego – zanim stąd odejdę, proszę was, abyście całe to duchowe dziedzictwo, któremu na imię Polska, raz jeszcze przyjęli z wiarą, nadzieją i miłością”². Obowiązek kontynuacji tego *dziedzictwa* spoczywa dziś szczególnie na młodych. Jednakże doba współczesności, idąc za myślą Papieża Benedykta XVI, daje

przyzwolenie na *ateizm obojętności*, w której Boga jakby miało nie być³. Jak zatem młody katolik w tym szczególnym czasie ma uczestniczyć w wymiarze społecznym w Polsce? By oddać w pełni owe rozważania, należy skupić się na dwóch aspektach: 1) relacji Kościół a Państwo – między prawem Boga a prawem ludzkim; 2) wyzwaniach i zagrożeniach stojących przed młodym katolikiem.

I. Kościół a Państwo – między prawem Boga a prawem ludzkim

By odpowiedzieć na pytanie postawione we wstępie, w pierwszej kolejności należy pochylić się nad relacją pomiędzy Kościołem a państwem, czyli korelacją między prawem Boskim a ludzkim. Złożoność tejże współzależności pozwala zrozumieć nauka św. Tomasza z Akwinu, wskazującego, iż władza pochodzi od Stwórcy, lecz to ludzie tworzą państwo, które winno mieć swój udział w prowadzeniu społeczeństwa ku wiecznej szczęśliwości, czyli tworzyć warunki potrzebne do zbawienia⁴. Do zaistnienia zrębów państwowości potrzebne jest jednak prawo: „Prawo Pańskie doskonałe – krzepiące dusze, nauka Boża pewna, daje mądrość maluczkim”⁵. To porządek Boski, mający

¹ S. Miecznikowski, *Rozważania o ojczyźnie*, Łódź 1998, s. 35.

² Powiedział Papież św. Jan Paweł II w czasie swej pierwszej podróży apostołskiej do Polski w 1979 r.

³ Por. A. Jędrzejewski, *Humanizm chrześcijański w służbie rozwoju integralnego – społeczne przesłanie Encykliki Benedykta XVI „Caritas in veritate”*, w: *Człowiek współczesny twórcą, celem i sensem kultury. Prawda o człowieku w świetle wiary i kultury*, red. K. Irmmler, Poznań 2010, s. 19-27.

⁴ K. Chojnicka, H. Olszewski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 2004, s. 60.

⁵ Zob. Psalm 18 (19), w: S. Wójcik, *Księga psalmów*, Wrocław 1947, s. 73-74.

pierwszeństwo nad prawem ludzkim, jest fundamentem państwa. Zasada ta obecna jest od początków ludzkości. Tylko właściwa symbioza prawa danego od Boga z prawodawstwem ludzkim daje równowagę i ład – przyczyniając się w ten oto sposób do stabilności państwa. Wskazywał na to Papież Leon XIII (pontyfikat 1878–1903) w encyklice *Rerum novarum*: „w interesie (...) dobra publicznego (...) leży, (...) aby całe życie kierowane było przykazaniami Boskimi i prawami natury”⁶. Słowa Papieża nie tracą na swej aktualności, co potwierdził św. Jan Paweł II, dając temu wyraz w encyklice *Centesimus annus*, dostrzegając również, iż nieprzyjęcie orędzia Leona XIII w tamtych czasach przyniosło negatywny wydźwięk dla społeczeństwa w końcówce XIX, a następnie XX wieku⁷. Biorąc pod uwagę przytoczone wcześniej słowa, jednoznacznie wskazać należy, iż tylko właściwa korelacja między prawem Boga a ludzką jurysprudencją przyczynia się do autentycznego rozwoju chrześcijanina. Właściwa współpraca między Kościołem a państwem w pełniejszy sposób chroni i zabezpiecza prawa człowieka. Ma to szczególne znaczenie dla wychowywania młodego pokolenia; tworzy się w ten oto sposób niezwykle cenny fundament społeczny, jakim są młodzi.

Reasumując, warto przytoczyć jedną z rzymskich paremii, brzmiącą, iż prawo jest sztuką tego, co dobre i sprawiedliwe (*Ius est ars boni et aequi*). Słowa te oddają celowość prawa – fundamentu między Bogiem, władzą a społeczeństwem. Dobro osoby ludzkiej, zwłaszcza młodego człowieka, jest zaś wspólnym celem zarówno Stwórcy, jak i państwa.

II. Młody katolik

Młody człowiek od zawsze pozostaje w szczególnym zainteresowaniu różnych kręgów. Dzieje się tak z powodu siły drzemiącej w każdym młodym pokoleniu, wyrażającej się w niezwyklej chęci oddziaływania na otaczający świat. W liście *Tertio Millennio Adveniente* św. Jan Paweł II wskazywał: „Przyszłość świata i Kościoła należy do młodych pokoleń”⁸. Nie ulega wątpliwości, iż młodzi mają do odegrania ważną rolę, lecz skąd mają brać inspirację tak bardzo potrzebną; kto i co może im pomóc? Pomocna jest tutaj nauka Papieża Piusa XI (pontyfikat 1922–1939) wskazującego w encyklice *Quadragesimo anno* tzw. tezy społeczne Kościoła. Niewątpliwie najważniejszymi z nich są: sprawiedliwość społeczna i miłość społeczna, określone mianem „kierowniczych zasad życia społecznego”⁹. Wyrażają one najpełniejszą troskę młodego chrześcijanina o dobro

⁶ Por. Ł. Czuma, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1993, s. 23.

⁷ Ibidem, s. 130.

⁸ Zob. List Apostolski Jana Pawła II *Tertio Millennio Adveniente* do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000.

⁹ Ł. Czuma, op. cit., s. 40-43.

wspólne, jakim jest społeczeństwo. Papież wskazuje, iż zasady te winny być „niejako duszą (...) ustroju”¹⁰. Biorąc pod uwagę te słowa, należy podkreślić, iż młodzież uczestnicząc w wymiarze społecznym, winna realizować się poprzez uwzględnienie na pierwszym miejscu dobra wspólnego – szczególnie poprzez ochronę drugiego człowieka. Przestrzegał jednak Papież bł. Paweł VI (pontyfikat 1963–1978) w liście *Octogesima adveniens* z 1971 roku przed wyobcowaniem młodzieży w przypadku degradacji społeczeństwa. Młodzie, nie mając silnego oparcia w innych, uciekają w kierunku idei utopijnych i kontestacyjnych, będących tylko pozornym wyjściem z sytuacji¹¹.

Jak zatem młody katolik ma uczestniczyć w wymiarze społecznym w Polsce? Zagadnienie to jest niezwykle szerokie, przez to nie można udzielić na nie jednoznacznej odpowiedzi. Dla pewnej systematyzacji punktem wyjścia są trzy aspekty:

1) modlitwa za naród – ks. Stefan Miecznikowski wskazuje, iż jest to pierwszy obowiązek chrześcijanina wobec ojczyzny: „Biedna ta Polska, którą każdy kuruje swoimi ziołami”¹². W tym krótkim, acz jakże wymownym zdaniu wskazany jest największy problem Rzeczypospolitej – brak zgody uniemożliwiającej stanięcie ponad podzia-

łami. Młody katolik winien w swojej modlitwie pamiętać o ojczyźnie. Należy wszakże zauważyć, iż katolicyzm to nie tylko filantropia i łaska pańska, a przede wszystkim sprawiedliwość i ład, tak bardzo potrzebny dla całej wspólnoty narodowej¹³;

- 2) urzeczywistnianie woli Boga w życiu społecznym – to przede wszystkim praktyczne realizowanie *humanizmu chrześcijańskiego*, o którym pisze Papież Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*¹⁴. Owo zagadnienie należy rozumieć przede wszystkim jako humanizm osoby we wspólnotcie, przejawiający się poprzez dobro wspólne, solidarność oraz ekologię. Młody katolik winien w tym wymiarze podejmować działania charytatywne oraz prospołeczne w celu realizacji ducha zjednoczonego polskiego społeczeństwa. Troska o przyrodę zaś to wyraz zatroskania o los przyszłych pokoleń; dbanie o bogactwo polskiej przyrody, będącej świadkiem burzliwych dziejów Rzeczypospolitej;
- 3) łączenie przeszłości z postępowaniem – idąc za myślą Papieża bł. Pawła VI wyrażoną w encyklice *Populorum progressio*, nie należy bać się ewolucji. Wręcz przeciwnie, stanowi ona dzieło rąk ludzkich, umożliwiając tym samym osiągnięcie

¹⁰ Ibidem, s. 43.

¹¹ Por. K. Chojnicka, H. Olszewski, op. cit., s. 383.

¹² Por. S. Miecznikowski, op. cit., s. 40, 64.

¹³ Ibidem, s. 64.

¹⁴ A. Jędrzejewski, op. cit., s. 25-28.

doskonałości¹⁵. Młody katolik to człowiek niebojący się postępu, szukający rozwiązań ewolucyjnych; pamiętający jednakże o przeszłości – o jej jasnych i ciemnych stronach. Problemem Rzeczypospolitej jest jej nadmierna bojowość, która choć zapisała się wielkimi literami na kartach historii, to jednak sprawia, iż zbyt łatwo Polacy odnajdują zagrożenie i dostrzegają w drugim człowieku wroga¹⁶. Trzeba bowiem w wymiarze społecznym dokonać umiejętnego połączenia dorobku naszych przodków z osiągnięciami współczesności. Zadanie to spoczywa właśnie na młodych; oni bowiem staną się przyszłym fundamentem polskiego społeczeństwa.

„Rozmach jest chlubą młodzieży, ozdobą starców – siwizna”, brzmi jeden z wersetów starotestamentowej Księgi Przysłów¹⁷. Słowa te w najpełniejszy sposób oddają rolę, jaką mają do odegrania młodzi katolicy w wymiarze społecznym w Polsce. Właśnie tenże *rozmach* – największa siła młodych, ma decydujący wpływ na przyszłe losy Rzeczypospolitej.

Zakończenie

Kardynał Joseph Ratzinger¹⁸ wskazywał, iż nie wolno nigdy zatracić różnicy mię-

dzy Kościołem a państwem¹⁹. Tenże dualizm ma nadrzędny wspólny cel – troska o dobro człowieka, szczególnie o młodych. Czyż zatem nie powinni oni odwdziżyć się za tę prawość? Młody katolik to ktoś, kto przekracza granice niekiedy niemożliwe do pokonania, ktoś, kto poświęca się dla innych.

Bibliografia:

Listy:

1. List Apostolski Jana Pawła II *Tertio Millennio Adveniente* do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000.

Pozycje zwarte:

1. Chojnicka K., Olszewski H., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 2004.
2. Czuma Ł., *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1993.
3. Irmiler K. (red.), *Człowiek współczesny twórcą, celem i sensem kultury. Prawda o człowieku w świetle wiary i kultury*, Poznań 2010.
4. Kłosowski R. (red.), *Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu*, Poznań 2002.
5. Miecznikowski S., *Rozważania o ojczyźnie*, Łódź 1998.
6. Szołtysik P., *Wzajemne relacje między Kościołem a Państwem w nauczaniu społecznym Kościoła*, Katowice 2004.
7. Wójcik S., *Księga psalmów*, Wrocław 1947.

¹⁵ Por. K. Chojnicka, H. Olszewski, op. cit., s. 382.

¹⁶ Por. S. Miecznikowski, op. cit., s. 54.

¹⁷ Zob. Prz 20, 29, *Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu*, Poznań 2002.

¹⁸ W 1999 roku, jeszcze jako kardynał.

¹⁹ P. Szołtysik, *Wzajemne relacje między Kościołem a Państwem w nauczaniu społecznym Kościoła*, Katowice 2004, s. 184.

Artur Żyto

W czasach przekraczającej niekiedy granice zdrowego rozsądku poprawności politycznej, proklamowanej na wielu płaszczyznach tolerancji, wzniosłych hasel manifestujących prawo do bycia pełnoprawnym obywatelem warto na chwilę się zatrzymać. Przystanąć, by zmierzyć z pytaniem: co dzisiaj dla młodego człowieka oznacza bycie katolikiem w polskim społeczeństwie? Jak w tym dalekim i tym bliskim świecie, coraz bardziej ogarniętym różnego rodzaju napięciami społecznymi, trwać w wierze Kościoła, którą wyznaliśmy w sakramentach?

Z perspektywy życia studenckiego można dojść do wniosku, że być młodym katolikiem w wymiarze społecznym w Polsce to przede wszystkim dawać świadectwo. Aby świadczyć, trzeba jednak w szczególności być wewnętrznie ugruntowanym, pewnym własnych przekonań i wyznawanych wartości.

Jedna z zasłyszanych żydowskich anegdot opowiada o bogobojnym rabinie. Pewnego wieczoru spacerował on ulicami Jerozolimy, aż w pewnym momencie spotkał stróża obchodzącego teren pięknej posiadłości. Patrząc z podziwem na oddanie i zaangażowanie nieznanego, rabin spytał z zaciekawieniem: Komu służysz? Stróż odpowiedział, wprost podając imię i nazwisko swojego pana, jednak wprawił przybysza w niemałe zakłopotanie, odwzajemniając się tym samym pytaniem – A ty, komu służysz?

Być współczesnym katolikiem to mieć świadomość, komu się służy, oraz żyć tak, by inni dookoła nas nie mieli co do tego żadnych wątpliwości. Obecnie człowiek staje się stopniowo osaczony rozwijającymi się źródłami informacji. Wiedza książkowa coraz częściej ustępuje miejsca wiadomościom znalezionym, zazwyczaj w nieporównywalnie krótszym czasie, w internecie. Umiejętnością będzie więc dzisiaj nie tyle znalezienie informacji, ale odpowiednia ich selekcja i ocena, która pozwoli odróżnić prawdę od kłamstwa i dobro od zła. Aby być przekonanym, komu się służy, trzeba więc szczególną uwagę poświęcić biblijnemu Słowu, które „ma moc zbawić dusze wasze” (por. Jk 1, 21). Jego poznaniu służyć ma czynne uczestnictwo w życiu Kościoła poprzez wspólną modlitwę i Eucharystię, będącą „źródłem, a zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego” (konst. *Lumen gentium*, 11). Okazji do skorzystania z sakramentów w kościołach parafialnych i zakonnych w Polsce nie brakuje. Teoretycznie więc młody człowiek może bez problemu wypełniać niedzielny obowiązek uczestnictwa we Mszy świętej, umożliwiającą poznanie Boga i stanie się świadkiem Jego obecności wśród ludzi. Trudnością staje się jednak czas, a właściwie jego nieustający brak. Pentada codzienności to zazwyczaj nauka, praca, znajomi, odpoczynek i sen. Wyzwaniem dla młodego katolika jest więc przede wszystkim znalezienie czasu, który pozwoli na poznanie w modlitwie i w Eucharystii Słowa Bożego umacniającego wyznawaną wiarę.

To jednak dopiero początek, o czym przypomina w swoim Liście św. Jakub, pisząc: „Wprowadzajcie zaś słowo w czyn, a nie bądźcie tylko słuchaczami oszukującymi samych siebie” (por. Jk 1, 22). Słowo Boże, które „ogłoszono wam jako Dobrą Nowinę” (por. 1 P, 25), ma być nie tyle słuchane, ile usłyszane, a więc wyrażane czynami kształtującymi codzienność. Przykład spójnego życia, w którym czyny świadczą o nas samych, gdy żyjemy tak, jak wierzymy, ma moc oddziaływania na innych dzięki swojej autentyczności. W jaki sposób właściwie rozpoznać Boże Słowa, by następnie kształtowały one żywą wiarę poprzez czyny? Może warto jest wrócić do początku naszej wiary.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa Tertulian – znany łaciński teolog z Afryki Północnej – w jednym ze swoich pism fenomen nawracania się pogan argumentował miłością, która miała być siłą sprawczą zmiany dotychczasowego sposobu życia.

Słowa „popatrzcie, jak oni się miłują” doskonale charakteryzowały pierwsze wspólnoty Kościoła, które zdając sobie sprawę, że „Bóg jest miłością” (J 4,8.16), postępowały w sposób pełen wzajemnej dobroci i pokoju. Francuski pisarz Pierre La Mure napisał, że miłość niejedno ma imię. Trudno się z nim nie zgodzić, zwłaszcza jeżeli przyjrzymy się bliżej Miłości głoszonej w Ewangeli.

Aby być jej świadkiem, należy w pierwszej kolejności poznać (i miłować) jej Dawcę – Boga – co staje się możliwe dzięki wspomnianemu już Słowu i Eucharystii.

Współczesna młodzież to pokolenie wielkich Papieży, którzy odpowiadając na wezwanie św. Jana Pawła, nie bali się otworzyć drzwi Chrystusowi, a dziś wypełniają przesłanie Benedykta XVI, trwając mocni w wierze, i realizują posłanie ewangeliczne Franciszka – wstają z kanapy. Kościół w Polsce wychodzi naprzeciw oczekiwaniom współczesnej młodzieży, proponując wiele różnych form odkrywania Bożych darów. Oazy, wspólnoty charyzmatyczne, duszpasterstwa akademickie, kręgi biblijne, grupy wielbienia, modlitwy kanonami Taize, spotkania młodych, wideorekolekcje – to tylko nieliczne przykłady, które stanowią źródło poznania Miłości. Dzięki stałej formacji wewnętrznej młodzi ludzie stają się ukierunkowanymi duchowo przewodnikami. W swoim codziennym środowisku życia mają oni sposobność odpowiedzieć na wezwanie Papieża Franciszka wypowiedziane na zakończenie XXVIII Światowych Dni Młodzieży w Brazylii: „Co mówi nam Pan dzisiaj, w świetle Słowa Bożego (...)? Trzy słowa: idźcie, bez obawy, aby służyć”.

Z pewnością niektórych przesłanie to może przerastać. Jako ludzie wiary mamy jednak nadzieję, że to, czego doświadczamy w osobistym spotkaniu z Bogiem, daje moc do przewycięzania wszelkich trudności i do ufnej miłości oraz otwarcia się na bliźniego. Odpowiedzią na wezwanie do apostołstwa jest postawa gotowości do bycia świadkiem Chrystusa na miarę własnych możliwości, z przekonaniem, że „Ja jestem z wami przez wszystkie dni” (Mt 28, 20).

Od czego rozpocząć ewangelizację? Chyba najbardziej szczerym, choć niekiedy trudnym do okazania, wyrazem wewnętrznego pokoju i płynącej z serca miłości jest uśmiech. W szarej codzienności łatwo zaobserwować, że wielu Polaków odznacza się pesymizmem i malkontentem, które osłabiają następnie dobre relacje międzyludzkie. Doświadczenie przeze mnie wspólnot katolickich w Irlandii pozwoliło mi odkryć Kościół radosny, uzewnętrzniający przy okazji wspólnych modlitw i spotkań cud zmartwychwstania. Wśród trosk i zmartwień, w pochmurno-deszczowym irlandzkim krajobrazie byli oni znakiem wspólnoty umocnionej duchowo, żywej wyznawaną wiarą, wypełniającą posłannictwo św. Pawła zawarte w Liście do Filipian: „Radujcie się w Panu zawsze; powtarzam, radujcie się” (Flp 4, 4). Wzajemne obdarowywanie się uśmiechem, dobrym słowem oraz postawą otwartości na innych może przeobrażać w radosnych dawców, których miłuje Bóg (por. 2 Kor 9, 7). Boża radość umacnia nadzieję, która nawet w sytuacjach niezrozumiałych i trudnych z punktu widzenia człowieka umożliwi cierpliwe i wytrwałe znoszenie tego, co bolesne. Wyzwaniem dla ludzi młodych jest więc uzewnętrznianie pozytywnego oblicza Kościoła, który żyje wspólnotą ludzi wiary, nadziei i miłości, pamiętających, że jedynie w Bogu spokój znajdzie dusza (por. Ps 62, 6-7).

Posłani do głoszenia Dobrej Nowiny młodzi katolicy angażują się coraz częściej w różnego rodzaju akcje społeczne, zarówno te dotyczące miejsca ich codziennego

życia, jak i odległych krajów. Przejawem aktywności chętnie podejmowanej przez studentów jest wolontariat misyjny. Każdy jest uczniem misjonarzem Jezusa, powołanym do świadczenia zwyczajnym, autentycznym życiem (Papież Franciszek). Bycie misjonarzem jest służbą wobec bliźniego, która w postawie uniżenia umożliwia odkrycie Chrystusa w bliźnich poprzez uczynki miłosierdzia, bo „wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40), a „ten, kto ewangelizuje, jest ewangelizowany, kto przekazuje radość wiary, otrzymuje radość” (Papież Franciszek). Spotykając Boga w drugim człowieku, przyczyniamy się do wzrostu międzyludzkiej miłości, do tworzenia pełnej komunii wśród ludzi. Pomoc na miarę własnych możliwości przypomina postawę św. Weroniki – w każdej, choćby drobnej pomocy, zarówno tej duchowej, jak i materialnej, zobaczyć można odbitą twarz Jezusa Miłosiernego.

Młody człowiek, który doświadczył Bożej obecności w swoim życiu, jest zatem powołany do bycia świadkiem Miłości. Ewangelizacja świadectwem doświadczanej obecności Boga, przejawiającej się w postawie zawierzenia, ufności, nadziei i wiary, może zachwycić innych swoim pięknem. Powinna być ona daleka od fałszywej pobożności, szanować wolną wolę człowieka i nigdy nie narzucać drugiemu własnych racji.

Świadczenie o Bogu staje się chrześcijańskim obowiązkiem w myśl słów św. Pawła: „Mamy obowiązek głosić Dobrą

Nowinę, świadczyć o działaniu Ducha Bożego w naszym życiu, dzielić się własnymi doświadczeniami z innymi”. Choć chwilami dla ludzi młodych może okazać się to niczym płynięcie pod prąd, to jednak świadomość łaski wiary umacnia w codzienności, bo „komu wiele dano, od tego wiele wymagać się będzie” (Łk 12, 39-48). Efekty świadectwa wymagają miłości i czasu podniesionego do kwadratu oraz bycia dla innych, bez względu na ich światopogląd, wyznanie, pochodzenie i orientację.

Młodzi katolicy w Polsce to ci, którzy będą wymagać od siebie, nawet gdyby inni od nich nie wymagali (św. Jan Paweł). To także ci, którzy realizują słowa św. Franciszka z Asyżu, by nie tyle szukać miłości, co kochać, nie szukać radości, lecz ją dawać, nie szukać zrozumienia, lecz rozumieć. Świadomość, jakiemu Panu się służy, da łaskę, aby stać się narzędziem pokoju, siać miłość tam, gdzie panuje nienawiść, wybaczenie tam, gdzie krzywda, wiarę tam, gdzie zwątpienie, nadzieję tam, gdzie rozpacz, a radość tam, gdzie jest smutek¹. ■

¹ Por. Modlitwa św. Franciszka z Asyżu.

o autorach

Cécile Bruyère OSB (1845–1909), mniszka benedyktyńska, duchowa córka Dom Prospera Guérangera. Od 1891 r. ksieni opactwa św. Cecylii w Solesmes. *Requiescat in pace!*

Piotr Cichy (1977), ojciec dwóch córek, miłośnik fantastyki i gier role-playing, o których pisze na blogu: ifrytrpg.blogspot.com. Mieszka w Kobylce pod Warszawą.

Piotr Chrzanowski (1966), mąż, ojciec; z wykształcenia inżynier, mechanik i marynarz. Mieszka pod Bydgoszczą.

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!*

Dom Antoine Forgeot OSB (1933), mnich benedyktyński, trzeci opat Fontgombault (1977–2011), od 2011 r. opat senior.

Jacek Firlej (1996), student III roku prawa na WPiA UAM, stypendysta I stypendium rektora UAM; stypendysta Fundacji św. Benedykta.

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*.

Artur Górecki (1975), doktor nauk humanistycznych w zakresie historii; absolwent studiów teologicznych. Wykładowca, nauczyciel i wieloletni dyrektor szkół katolickich prowadzących edukację zróżnicowaną ze względu na płeć. Autor książek poświęconych życiu religijnemu po powstaniu styczniowym oraz mariawityzmowi oraz licznych artykułów i recenzji. Propagator edukacji klasycznej.

Paweł Grad (1991), doktorant w SNS IFiS PAN. Członek redakcji „Christianitas”. Publikował w „Kronosie”, „Znaku” oraz „Stanie Rzeczy”.

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.

Filip Łajszczak (1978), zastępca redaktora naczelnego „Christianitas”.

Jean Madiran (1920–2013), pisarz i publicysta francuski. Twórca m.in. dziennika „Présent” oraz miesięcznika „Itinéraires”. *Requiescat in pace!*

Ignacy Masny (1991), muzealnik i redaktor, historyk z wykształcenia.

Tadeusz Matuszkiewicz (1975), doktor nauk ekonomicznych, nauczyciel akademicki, sekretarz Klubu Inteligencji Katolickiej w Mielcu.

Justyna Melonowska (1976), absolwentka Prywatnego Żeńskiego Liceum Sióstr Urszulanek we Wrocławiu, psycholog, doktor filozofii. Kieruje Pracownią Filozofii Wychowania w Akademii Pedagogiki Specjalnej w Warszawie. Członkini European Society of Women in Theological Research.

Agnieszka Mycka, muzykolog, absolwentka Instytutu Muzykologii KUL.

Kinga Piątek (1994), studentka V roku biotechnologii na Wydziale Biologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; stypendystka Fundacji św. Benedykta.

Michał Przybył, student V roku prawa na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza; stypendysta Fundacji św. Benedykta.

Tomasz Rowiński (1981), historyk idei, publicysta, redaktor prowadzący portalu Christianitas.org, felietonista „Tygodnika Bydgoskiego”, autor książek. Ostatnio wydał *Bękarty Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa* (Tyniec/ Biblioteka Christianitas, 2015). Mieszka w Czarnym Lesie koło Grodziska Mazowieckiego.

Rafał Świergiel, student III roku Międzyobszarowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Społecznych; stypendysta Fundacji św. Benedykta.

Ks. Jarosław Tomaszewski (1975), kapłan diecezji płockiej, doktor teologii duchowości. Obecnie pełni posługę misyjną w diecezji Minas, w Urugwaju, oraz prowadzi regularne wykłady na Wydziale Humanistycznym Universidad de Montevideo.

Artur Żyto, absolwent studiów I stopnia (2015) i II stopnia (2017) na kierunku turystyka i rekreacja, student studiów magisterskich na kierunku geografia, spec. kartografia i teledetekcja (od 2016 r.), na Wydziale Nauk Geograficznych i Geologicznych UAM; stypendysta Fundacji św. Benedykta.

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 Dębogóra
Kwota:	
zleceniodawca:	



Opłata: _____

Polecenie przelewu / wpłata gotówkowa

nazwa odbiorcy	Fundacja św. Benedykta, ul. Dąbrówki 7, 62-006 Dębogóra						
nazwa odbiorcy cd.							
nr rachunku odbiorcy	20 2130 0004 2001 0493 1739 0001						
nr rachunku zleceniodawcy (przelew) / kwota słownie (wpłata)	W P * P L N	waluta	Kwota:				
nazwa zleceniodawcy							
nazwa zleceniodawcy cd.							
tytułem	Prenumerata „Christianitas” od numeru						
Opłata:	<table border="1"> <tr> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> </tr> </table>						
pieczęć, data i podpis(y) zleceniodawcy							

odcinek dla banku odbiorcy

zamówienia

na zakup naszego pisma prosimy kierować na adres redakcji. Prenumerata czterech kolejnych numerów kosztuje 89 zł.

