Numer 15/16 Rok Pański 2003

Christianitas

RELIGIA ■ KULTURA ■ SPO[illegible]NSTWO

ISSN 1508–5813

W NUMERZE: ■ Arcybiskup Michalik dla Christianitas o Unii ■ Co myśleliśmy o referendum unijnym — rozmowy z Ujazdowskim, Łopuszańskim, Jurkiem ■ Weigel o wojnie sprawiedliwej ■ Fałszywy romantyzm katakumb ■ Seifert przeciw ewolucji ■ Mnisi na wyspie, sarmatyzm u nas ■ Być katolickim poetą w Czechach ■ Zawód: astrolog? ■ Rzym broni klęczących ■ Łowca dusz na uniwersytecie ■ Skąd się wziął ruch liturgiczny? ■ Wolność religijna po katolicku ■ Między „modernity" a pięknem ■ Kardynał Hoyos mówi: stary ryt nie umarł

Szanowni Państwo,
Drodzy Czytelnicy,

ZWRACAMY SIĘ DO WAS Z KILKOMA SŁOWAMI na temat sytuacji naszego kwartalnika i związanych z nim przedsięwzięć. W ciągu ostatnich tygodni odebraliśmy sygnały świadczące o tym, że los Christianitas leży rzeczywiście na sercu jej czytelnikom i przyjaciołom.

Przechodzimy obecnie najtrudniejszy czas od momentu powstania kwartalnika w RP 1999. Nasze trudności mają charakter wyłącznie finansowy. Do tej pory radziliśmy sobie sami, nie obciążając naszych czytelników apelami o pomoc. Jednak teraz to się zmieniło diametralnie. Wszyscy, którym los naszego przedsięwzięcia leży na sercu, powinni dziś rzeczywiście zastanowić się, co mogą faktycznie zrobić, aby ono trwało. Nie zdziwi Was zapewne uwaga, że potrzebujemy Waszej modlitwy. Nie zgorszy Was jednak być może także uwaga druga — że poza modlitwą są czasami także inne jeszcze możliwości efektywnej pomocy.

Podstawą egzystencji i stabilnego rozwoju każdego pisma takiego jak nasze jest pokaźna liczba prenumerat (nie wszyscy biorą pod uwagę, że w przypadku zakupu pisma np. w Empiku do wydawcy wraca mniej niż połowa zapłaconej ceny — podczas gdy przy prenumeracie całość). Z całą pewnością pewien procent prenumeratorów powinna stanowić tzw. prenumerata przyjaciół, której posiadacze decydują się wpłacać więcej niż wynika z ceny, a ich nazwiska mogą znaleźć się na naszej liście podziękowań drukowanej w numerze.

W tych dniach, tygodniach i miesiącach będziemy musieli razem zdecydować praktycznymi swoimi posunięciami, czy wydawanie pisma takiego jak Christianitas jest dla nas czymś istotnie ważnym.

Paweł Milcarek
redaktor naczelny Christianitas
Bogusław Kiernicki
prezes Klubu Książki Katolickiej

P. 206 809 II 42

Christianitas

Poznań – Warszawa
RP 2003

Christianitas

RELIGIA – KULTURA – SPOŁECZEŃSTWO
Ukazuje się o każdej porze roku.
Nr 15/16 Rok Pański 2003

Redakcja

Tomasz Glanz, Izabela Jurek (*sekretarz redakcji*),
Agnieszka Kula, Paweł Milcarek (*redaktor naczelny*).

Stale współpracują:

Jacek Bartyzel, Marek Jurek, Janusz Kotański,
Jacek Kowalski, Grzegorz Kucharczyk, Konrad Szymański,
Wojciech Wencel.

Opracowanie graficzne i redakcja techniczna

Paweł Kula
skład: Małgorzata Berłożecka
e-mail: kulartpress@wa.onet.pl

Adres redakcji

ul. Woźna 13, Poznań
Korespondencja:
skr. poczt. 101, 05-840 Brwinów
e-mail: christianitas@wa.onet.pl
www.christianitas.pl

Wydawca

Klub Książki Katolickiej
ul. Woźna 13, 60-177 Poznań
tel./fax 0.61 8515 582
e-mail: biuro@kkk.com.pl

Zamówienia na zakup naszego pisma prosimy kierować
na adres wydawcy. Informacja o warunkach prenumeraty
oraz blankiet wpłaty znajdują się przed spisem treści.

Redakcja zastrzega sobie
prawo dokonywania skrótów i zmiany tytułów.
Materiałów niezamówionych nie odsyłamy.

Autorem zdjęcia na okładce
i zdjęć podpisanych „PK" jest Paweł Kula.

ISSN 1508-5813

Nakład 2000 egzemplarzy.

Ut in omnibus Deus glorificetur.

BIBLIOTEKA NARODOWA BN P. 206805 II 92

2011 ed cz 5969/2

Na Zachodzie wiele zmian

W TYCH DNIACH NIE SPOSÓB POMINĄĆ MILCZENIEM problemu obecności amerykańskiej w świecie, tym dalszym i tym bliższym. Problem jest złożony, gdyż dotyka nie tylko bieżącej polityki, ale i szerokich zjawisk cywilizacyjnych.

Amerykanie to młody naród o dużym potencjale i rozszerzających się horyzontach, także o ambicjach rozwijających się w miarę odkrywania swej mocy w wieku XX. Mają poczucie, że wychodząc poza własny dom wygrywali kolejne wojny Europejczyków — wojny gorące i zimne. Wygraną z Rosją odebrali trochę tak jak Rzymianie przeżyli zwycięstwo nad Kartaginą — poczuli, że centrum świata to ich *mare nostrum*. Doświadczywszy kilku bolesnych uderzeń z nowego kierunku, zdecydowali się na wojnę z *barbarzyńcami*. Asymetryczną wojnę, w której przeciwnik nie ma granic swego terytorium — za to Imperium porządkuje przebieg swych *limes*.

Zasugerowane wyżej odniesienia do imperialnej i cywilizacyjnej roli Rzymu nie są oczywiście naszego autorstwa. Są przeżywane coraz świadomiej przez samych Amerykanów — ujawniając w sposób metaforyczny ich własną ambicję i poczucie misji. Tego skojarzenia i ideału akurat nie powinniśmy się obawiać — daje ono Chrześcijaństwu więcej nadziei niż obaw. To prawda, że starożytny Rzym kojarzy się nam także ze srogimi prześladowaniami chrześcijan i męczeństwem najdzielniejszych z nich. W czasach tych prześladowań różni zeloci, nawiązując wprost do apokaliptycznej wizji Wielkiej Nierządnicy, uznali Rzym za wcielenie zła, a cezara za antychrysta. Rzeczywiście, mieli po temu wiele krwawych powodów — prawdę mówiąc, o wiele więcej niż dzisiaj ci chrześcijanie, którzy snują swe antyamerykańskie apokalipsy. Owszem, to Rzym wydał, wychował, ukształtował owego urzędnika prowincjonalnego, który pod naciskiem żydowskich elit zgodził się, choć z ociąganiem, na śmierć krzyżo-

wą Niewinnego; to Rzym wydawał prawa dyskryminujące wiernych, a sam pławił się w synkretyzmie i zepsuciu obyczajów; to Rzym mordował chrześcijan, a jego intelektualiści mieli w pogardzie religię *Chrestosa*... A jednak antyrzymska prawda zelotów nie ogarniała całej prawdy o Rzymie, nie obejmowała tego składnika, który kazał wielu Ojcom Kościoła sławić *pax romana* jako opatrznościowy warunek propagowania chrześcijaństwa. Rzym nie był Babilonem. Rzym przygotował chrześcijaństwu drogę do świata, był polityczno–cywilizacyjną *praeparatio evangelica* (tak jak był nią w warstwie intelektualnej rozum grecki). W tym sensie, jeszcze na długo przed Konstantynem, „legiony rzymskie maszerowały dla Ewangelii".

Historia, dopóki trwa, jednak się powtarza — ale zawsze w inny, zaskakujący sposób. Nie twierdzę więc, że *pax americana* będzie miała dla Chrześcijaństwa znaczenie tak zbawienne jak kiedyś *pax romana*, przekształcająca się w *christiana tempora*, miała swój udział w rozkrzewianiu wiary. Ale zwracam uwagę na skomplikowanie historii. Doprawdy, trzeba być zaprzysięgłym zwolennikiem Wercyngetoryksa i Hannibala (a nie wychowankiem cywilizacji łacińskiej) albo pamiętać tylko o Piłacie i Neronie (a nie o setniku i Konstantynie), żeby potępiać dziś cywilizację rzymską jako „zbrodniczą" i „antychrześcijańską". Obyśmy nie popełnili podobnego błędu — i to w imię *cywilizacji łacińskiej* — w odniesieniu do *american way of life*, zamorskiej odmiany cywilizacji zachodniej. Gdy na progu naszych czasów papież Leon XIII zwrócił się do biskupów amerykańskich z surowym napomnieniem w sprawie błędów tzw. amerykanizmu, równocześnie zaznaczał, że nie ma powodu do potępienia ani „poszczególnych przymiotów ducha" narodu amerykańskiego, ani ustroju Stanów Zjednoczonych, ani amerykańskich obyczajów i prawodawstwa[1].

Imperialna polityka USA i jej objaw w postaci *pax americana* nie musi budzić alergicznych reakcji. Pod jednym zasadniczym warunkiem: że ten „pokój amerykański" nie zostanie konsekwentnie utożsamiony przez swych architektów z ideologią *amerykanizmu politycznego*, która uznaje własny ustrój i osiągnięcia Ameryki za uniwersalny model dla świata, a za swój główny cel — wprowadzanie demokracji liberalnej aż po krańce ziemi. W warstwie haseł i schematycznych uzasadnień to niebezpieczne utożsamienie już się dokonało — swoją aktywność w świecie Amerykanie tłumaczą, zgodnie z *political correctness*, wymogami „obrony demokracji". Jednak ważniejsza od haseł i schematów jest istotna treść działań i ich realne skutki. W każdym razie warto przypomnieć, że Rzymianie w ramach *pax romana* nie narzucali swoim *foederati* własnych rozwiązań ustrojowych, niekiedy sprzecznych z ich tradycją i faktycznymi potrzebami. Także w ramach dzisiejszego Zachodu niezbędna jest wolność wyboru form ustrojowych, choćby niedemokratycznych, przy wspólnym respekcie dla właściwych naszej cywilizacji praw podstawowych.

Każda analogia, także historyczna, kuleje. Analogia między Rzymem i Ameryką — właściwie nie nasza, lecz wysnuta z coraz bardziej świadomych ambicji samych Amerykanów — kuleje zwłaszcza wtedy, gdy zwrócimy uwagę wprost na kwestię religii. Zanim przyszło nawrócenie Konstantyna, cezar i państwo rzymskie nie miały nic wspólnego z chrześcijaństwem — rzymskość była odmianą ładu naturalnego zmieszanego z pogaństwem. Tymczasem Amerykanie — co by nie powiedzieć o ich zeświecczeniu, neopogaństwie itp. — są społeczeństwem o żywym dziedzictwie chrześcijańskim. To prawda, że liberalna (genetycznie mająca sporo wspólnego z protestantyzmem) obsesja na punkcie „wolności" obróciła się w końcu przeciw obecności religii w życiu publicznym, a nawet przeciw zaangażowaniu państwa po stronie praw naturalnych. Ale żarliwa krytyka wymierzona w Busha i jego neokonserwatystów wynika także stąd, że dostrzeżono w ich programie motywację religijną o chrześcijańskim charakterze. I nie chodzi tu tylko o obsesyjny lęk laicystów — gdyż administracja amerykańska okazała się faktycznie zdeterminowana w oporze względem rozkładu: cofnięcie dotacji dla funduszu proaborcyjnego ONZ, całkowity zakaz klonowania i pierwszy od 1973 roku krok w stronę ograniczenia dopuszczalności aborcji — to realne działania, a nie gesty.

A więc ta Ameryka, którą reprezentuje dzisiejszy prezydent, nie musi się chrzcić. Jest to kraj z dziada pradziada chrześcijański — choć jest to najczęściej chrześcijaństwo ułomne, skażone herezją ewangelicką i sekciarstwem *wolnych kościołów*. Jeśli więc mielibyśmy szukać w migotliwym obrazie dziejów innej analogii naświetlającej nasze problemy, w tym miejscu trzeba byłoby porzucić wyobrażenie Ameryki jako „Rzymu" i zatrzymać się przy podobieństwie chrześcijańskich elit amerykańskich z germańskimi post–rzymskimi wodzami ariańskimi. Katolicka monarchia Rzymu upadła pod ich naciskiem. I oni wytworzyli naszą Europę, z czasem stając się jej katolickimi władcami.

Wielu europejskich katolików — może zwłaszcza tych nastawionych tradycjonalistycznie — zachowuje się wobec chrześcijaństwa amerykańskiego jak katolicka arystokracja upadającego Rzymu wobec barbarzyńskich arian. Nie brak pól do konfliktu. Ale czy rzeczywiście pielęgnowanie specyficznego poczucia wyższości, nostalgia za czasami wielkości, wstręt do plebejskiej kultury przybyszów to wszystko na co nas stać? Co więcej, chodzi tu nie tylko o „arystokratyczne" wstręty, ale o utratę instynktu życiowego: niechęć do Ameryki przesłania wielu katolikom zagrożenia o wiele bardziej dotykalne, pochodzące np. ze strony islamskiego *dżihadu*. Rozmodlone i rozdyskutowane elity katolickie fascynują się każdym sojuszem sytuacyjnym między krajami islamskimi i Stolicą Apostolską w oporze przed ONZ–owską „cywilizacją śmierci" — więc nie wystarczy im już tchu, żeby powiedzieć o równocześnie antyzachodniej i antychrześcijańskiej agresji świata muzułmańskiego. Tymczasem to ta pełzająca agresja — demograficzna i cywilizacyjna — pozbawia Europę duszy, a nie bazy *US ma-*

rines, McDonaldy i polityka Waszyngtonu. Wyraźnie nie ma dziś co liczyć na naturalnych potomków Karolingów, krzyżowców i rycerzy rekonkwisty — ojczyzny części z nich przekształciły się już zresztą w europejskie centra islamu. Słowa „krucjata" w sensie pozytywnym po raz ostatni używali chyba amerykańscy dowódcy w czasie wojny w Europie...

Stałe i aktualne uwarunkowania katolicyzmu amerykańskiego nie mogą co prawda stanowić elementu pierwszoplanowego w obecnym rozważaniu — z racji relatywnie drugorzędnego znaczenia Kościoła w życiu amerykańskim. Ale na pewno powinny być uwzględnione w ogólnym rachunku wspólnego dobra. Jest to katolicyzm od zawsze mniejszościowy w społeczeństwie pluralistycznym, ale nie „kontrreformacyjny" (jak np. kiedyś katolicyzm w Anglii). W pewnym sensie — raczej socjologicznym niż doktrynalnym — upodobnił się do tych grup protestanckich, z którymi kiedyś razem znosił ucisk anglikańskiej dyskryminacji. Jest to więc katolicyzm pielęgnujący doktrynę wolności (religijnej) jako jedno z uzasadnień swego bytu. Katolicyzm raczej zaprzyjaźniony z republiką niż z nią skonfliktowany. Na tym tle wyłoniły się w nim zresztą na przełomie XIX–XX wieku tendencje, które Rzym piętnował jako „żądanie dla Ameryki innego Kościoła, niż ten, który się rozpowszechnił na całą ziemię"[2]. Na dodatek kryzys posoborowy naznaczył katolicyzm amerykański znamieniem rozkładu, lecz nie w większym stopniu niż w starej *Christianitas* europejskiej. Z drugiej strony nie wolno zapominać, że jest to katolicyzm już dość głęboki, mający swoje intelektualne elity o poważnym autorytecie ponadamerykańskim (jak Michael Novak czy George Weigel), na ogół bardziej skłonne do szukania więzi z tradycją i klasycznych rozwiązań doktrynalnych niż ich europejscy odpowiednicy. Ameryka okazała się też kościołem lokalnym najbardziej otwartym na renesans tradycji łacińskiej, na co wskazuje rosnąca lawinowo liczba miejsc celebrowania liturgii trydenckiej, świetny rozwój dystryktu północnoamerykańskiego Bractwa Św. Piotra, innych instytutów tradycjonalistycznych. Nigdzie indziej w świecie — może poza Polską — nie rozwija się tak dynamicznie ruch *pro life*, który kwestię obrony życia zdołał umieścić w agendzie najważniejszych sił politycznych i instytucji państwowych. Te fakty również nie powinny umknąć naszej uwadze.

Z pewnością nie należy lekceważyć wszystkich argumentów antyamerykańskich, padających w środowiskach katolickich. Ze wspomnianą już wyżej ideologią politycznego amerykanizmu sprzęgnięte jest jeszcze drugie niebezpieczeństwo: chodzi o należącą do tradycji anglosaskiej od wieku XVIII metapolityczną kuźnię kadr i nieformalny ośrodek strategii. W Stanach, od czasów Waszyngtona, Jeffersona i Franklina, ta struktura ma charakter wolnomularski. Umiarkowany — deistyczny lub wręcz po heretycku „chrześcijański" — charakter tej formacji w Ameryce nie zmienia faktu, że mamy do czynienia z ośrodkiem świa-

domie konkurencyjnym względem Kościoła i pracującym także nad dezintegracją świata katolickiego. Z naszej perspektywy współpraca z uformowanymi tam WASPami i ich sojusznikami, o ile jest możliwa na pewnych zdefiniowanych polach życia publicznego, nigdy nie będzie mogła się przekształcić w braterstwo i wspólnotę ideałów. Te limity powinny być przemyślane także przez katolików będących entuzjastami obecności USA w Europie, w krajach *Christianitas*. Krytykując naiwność antyglobalistów, nie popadajmy sami w naiwność innego typu. Byłoby grzechem przemilczenie tego faktu.

Jednak ostrzeżenia przed złą pogodą nie są po to, by całkowicie zrezygnować z wychodzenia z domu. Zamiast kłaść się do trumny z zapaloną świecą beznadziei, należy ze światłem wiary szukać dróg w ciemnościach. Nie mamy podstaw, by uznać społeczeństwo amerykańskie za model — wzór do naśladowania np. w układaniu relacji państwa z Kościołem, w ustroju państwa, w cywilizacyjnym logosie i etosie. Ale jest to obecnie na Zachodzie — na naszym Zachodzie — społeczeństwo, w którego łonie powstała realna, niemarginalna reakcja na negatywne zjawiska moralno–prawne i na aktywność wrogich Zachodowi sił w świecie. I że ta dość umiarkowana reakcja może się skuteczniej przyczynić do odwrócenia negatywnych trendów antycywilizacyjnych niż nawet najbardziej świadoma kontrrewolucja wciąż zmarginalizowana w społeczeństwach europejskich. To, że właśnie przywódcy tej reakcji amerykańskiej mają ambicje prowadzenia polityki aktywnej obecności w świecie, globalnej polityki „dobrotliwego mocarstwa", jest raczej dobrą wiadomością niż złą. I dla Chrześcijaństwa, i dla Polski. Niezależnie od tego, czy wielkie historiozoficzne analogie z Rzymem (i z gockimi arianami) nie okażą się bardziej złudne niż to dzisiaj możemy przewidzieć. W każdym razie to nie te analogie i związane z nimi zbyt pospieszne wyobrażenia sprawiają, że patrzymy na obecność amerykańską z sympatią.

Uczestnictwo w życiu własnego narodu i własnej cywilizacji, będące obowiązkiem moralnym każdej *istoty społecznej*, rzadko polega na podejmowaniu wyboru bezpośrednio między absolutnym dobrem i złem, w sytuacji idealnego ich odseparowania na wszystkich poziomach. Niemal zawsze wybór *istotowego* dobra jest tu obciążony jakimiś *akcydentalnymi* brakami, których *mimo koniecznych (!) starań* (nic nie zwalnia z ich podejmowania) nie daje się wyeliminować: także w czasie wojen sprawiedliwych popełniane są zbrodnie, także w instytucjach stojących na straży ładu dokonywane są nadużycia, także w przymierzach politycznych sprzyjających realnie odbudowie cywilizacji chrześcijańskiej znajdują się siły i osobistości o wątpliwej konduicie. Mamy obowiązek nie tracić tego z oczu — ale i nie wpadać w pułapkę demagogii moralizmu. Wojna sprawiedliwa, instytucje chroniące ład i przymierza polityczne nie tracą sensu z powodu swych wad (dopóki nie dotykają one ich istoty). Nadal są bardziej god-

ne poparcia niż ich przeciwieństwa — i bardziej godne wyboru niż spokój za wszelką cenę, bezład i komfortowa izolacja. W naszej ocenie rzeczywistości społecznych decydują nie błędy czy małość poszczególnych ludzi albo wady podsystemów — lecz wektory moralne wyznaczające realnie (choć czasem nie dość precyzyjnie) kierunek marszu i rozwoju ludzkich zrzeszeń. Walka z komunizmem była (i jest) obowiązkiem każdego przyzwoitego człowieka, niezależnie od tego, ile przestępstw i nadużyć mieli na sumieniu antykomuniści (których sam antykomunizm nie rozgrzesza). Walka z islamskim terroryzmem jest zaś odruchem życiowym Zachodu, uśpionego ideologią rozkładu i znajdującego się na granicy autodestrukcji, już prawie gotowego poddać się obcej cywilizacji muezinów i wojowników–samobójców. Cywilizacji, w której zabrania się nie tylko pijaństwa i aborcji — ale i posiadania Pisma św. i modlenia się po domach do Boga–Trójcy; gdzie nie tylko kamienuje się kobiety schwytane na cudzołóstwie, ale i podrzyna gardła chrześcijanom.

Ameryka Busha stanęła do walki z *dżihadem*, i wtedy okazało się, że nie może w tej walce wystąpić po prostu jako liberalny McŚwiat. Uderzająca, także mocą samobójczych samolotów, odmienność cywilizacyjna przeciwnika wywołała u Amerykanów nie tylko szok, ale i potrzebę przeformułowania własnych idei centralnych, a przede wszystkim zrozumienia samych siebie. To tylko w Europie Oriana Fallaci, nie będąca jednak rzecznikiem Białego Domu, deklarowała, że wojna idzie o to, by ludzie na Zachodzie mogli nadal chodzić do łóżka z kim chcą i kiedy chcą. Autorzy zamorscy sięgnęli do innego świata pojęć, znacznie bliższego temu, co znamy z dziedzictwa cywilizacji łacińskiej. Tym samym odsunęli się nie tylko pod względem politycznym, ale i ideowym od Europy.

Mówi się już dzisiaj o początku „wojny domowej" na Zachodzie. Po jednej stronie stoi „stara" Europa, a po drugiej „młoda" Ameryka. Z jednej strony „ontologiczny" laicyzm unijny — z drugiej liberalny pragmatyzm amerykański. Europa szuka świata kantowskiego „wiecznego pokoju" i wypatruje wciąż „końca historii" — Ameryka obudziła w sobie ducha wojownika i nie wierzy w pokój bez hobbesowskiego suwerena globalnego. Gdy Ameryka Busha wycofuje się z finansowania ONZ–owskich programów proaborcyjnych, Europa śpieszy uzupełnić powstały brak środków; gdy kongres amerykański czyni krok ku ograniczeniu dzieciobójstwa prenatalnego (a Bush zapowiada, że podpisze każdą ustawę antyaborcyjną) — Parlament Europejski przyjmuje rezolucję wytykającą krajom kandydackim UE nieprzestrzeganie „standardów" aborcji i legalizowanych związków homoseksualnych...W chwili próby „stara" Europa kontynentalna, już skolonizowana przez islam i obezwładniona przez swą ideologię, wybrała raczej Rosję i Chiny niż solidarność atlantycką.

W zarysowującej się dziś sytuacji Ameryka znajduje się w asymetrycznym konflikcie zbrojnym z islamskim *dżihadem*, w zimnym konflikcie interesów

z postkomunistyczną Rosją (i z komunistycznymi Chinami), w konflikcie ideologicznym z lewicowo-laickimi prominentami Unii Europejskiej. We wszystkich tych konfliktach Polska może stanąć z poczuciem słuszności po stronie zamorskiego mocarstwa, a równocześnie powinna to czynić z roztropnym wyczuciem wymogów własnego bezpieczeństwa.

W Polsce mamy obecnie stronników Ameryki zarówno koniunkturalnych, jak i entuzjastycznych.

Pierwsi, jak np. obecna ekipa trzymająca władzę obiema rękami, ma nawyk chodzenia z silniejszym (i pobierania za to odpowiednich rekompensat za ewentualne straty moralne). Chwilowo okazało się to zgodne z narodowym bezpieczeństwem Polski — ale na dłuższą metę może odstręczać atmosferą nieszczerego serwilizmu.

Drugimi polskimi stronnikami Ameryki są neokonserwatywni entuzjaści, których postawa wynika z głębokiego utożsamienia się z amerykańskim republikanizmem i podziwu dla patriotyzmu gwiaździstego sztandaru. To zjawisko o wiele głębsze, obejmujące także akceptację dla moralno-cywilizacyjnego przesłania „rewolucji neokonserwatywnej".

Prawica katolicka i tradycjonalistyczna — w Polsce i w Europie — powinna dopracować się własnego stosunku do obecności amerykańskiej i do polskiej solidarności atlantyckiej. To przecież potencjalnie środowisko najwartościowszych *fighterów* chrześcijańskiego Zachodu. Ale nie bądźmy zdziwieni, jeśli nasi przeciwnicy spróbują uczynić z tradycjonalistów gromadę maruderów, uczestniczących dobrowolnie w samobójstwie Zachodu. W dzisiejszej wojnie psychologicznej każda grupa społeczna o wyraźnej tożsamości jest traktowana jako osobny *target*, włącza się dla niej osobny „kanał tematyczny" propagandy. Jesteśmy zwolennikami swojskości, przywiązani do swego domu i ojczyzny — więc wrogowie Zachodu zechcą to przetworzyć w izolacjonizm. Jesteśmy zainteresowani jedynie polityką moralną — więc wrogowie Zachodu zechcą to przetworzyć w bezpłodny, obezwładniający moralizm. Jesteśmy dziedzicami starej kultury, dumnymi z jej dojrzałości — więc wrogowie Zachodu zechcą tę dumę przetworzyć w poczucie wyższości względem *kowbojów*. Jesteśmy podejrzliwi względem ponadnarodowych instytucji w imię narodowej suwerenności — więc wrogowie Zachodu zechcą to przetworzyć w niezdolność do żadnych skutecznych sojuszów. Jesteśmy skłaniani przez Ewangelię do przebaczenia i pokoju — więc wrogowie Zachodu zechcą to przetworzyć w ślepy pacyfizm i „niesprzeciwianie się złu". Jesteśmy... zakażeni wieloma laty sowieckiej propagandy „pokojowej" — więc wrogowie Zachodu zadbają, by jej żadna nutka nie zamilkła w naszych umysłach.

Nasi wrogowie — i wrogowie Zachodu — dla każdej grupy przewidują inną rolę, wynikającą z jej wyjściowej wrażliwości i trwałego usytuowania na ma-

pie ideowej swego narodu. Od konserwatywnej prawicy i tradycjonalistów katolickich nie oczekują zapewne stanięcia w pierwszym szeregu antyamerykańskich demonstracji czy palenia flagi USA. Wystarczy im nasza bierność, *desinteressement*, polityka oparta na odruchu niechęci i obawy przed światową awanturą. O wiele więcej oczekuje się od innych „antyglobalistów". Ale od każdego po trochu — żeby uzyskać oczekiwany efekt kociej muzyki, granej Amerykanom przez orkiestrę „pożytecznych idiotów".

Na pewno nie tam jest nasze miejsce.

Paweł Milcarek
redaktor naczelny Christianitas

[1] Por. Leon XIII, encyklika *Testem benevolentiae* z 22 I 1899.
[2] Tamże.

SPIS TREŚCI

POLSKI EUROPROBLEM

Marek Jurek, Bogusław Kiernicki, Paweł Milcarek
Polska w Unii 18
O konieczności obrony czynnej
W kampanii referendalnej jednym z argumentów używanych na rzecz przystąpienia Polski do UE było przywoływanie głosu Ojca Świętego. Dzisiaj, gdy wynik referendum jest znany, uważamy za konieczne przypomnienie zobowiązań, które wynikają z całego nauczania papieskiego.

Europa ideologów przeciw Europie zasad 21
Rozmowa z arcybiskupem Józefem Michalikiem, metropolitą przemyskim obrządku łacińskiego
Jesteśmy świadkami budowania Europy ideologii, która lekceważy ład stworzenia, historię, po prostu prawdę. Ideolodzy tworzą swe koncepty przeciw rzeczywistości. Społeczności ludzkie powinny uznawać swoją podległość Bogu, a Europa powinna ponadto przyznać się do dziedzictwa religii chrześcijańskiej. Poza tym jest jeszcze kwestia przyjęcia przez Unię za wspólny fundament praw naturalnych.

Paweł Milcarek **Do Unii *non possumus*** 26
Chcemy żyć w ramach instytucji, które uznają nadrzędność Boga i Jego woli — choćby pośrednio, choćby w sposób niewyraźny. Ale Unia nie jest w stanie uszanować nawet „Nieznanego Boga" i uznać przynajmniej chrześcijańskiej historii swoich narodów. Dlaczego mielibyśmy głosować za wejściem do instytucji, która z trudem nas toleruje w najważniejszych dla nas sferach życia moralnego? Dlaczego mielibyśmy namawiać naszych rodaków do przymknięcia oczu na krzyczący laicyzm Unii i jej udział w akcji rozkładowej? Mówimy nasze spokojne „nie"

Mam obowiązek powiedzieć „nie" 30
Rozmowa z posłem Markiem Jurkiem
Mamy dziś szczególny obowiązek przeciwstawiania się moralnej dekadencji Europy i kryzysowi cywilizacji chrześcijańskiej. Problem polega na tym, że Unia Europejska wspiera dekadencję Europy, którą powinna zwalczać. Prawodawstwo polskie zaś w ograniczonym stopniu, w warunkach dużej kontrowersji politycznej, niedostatecznie, ale jednak zaczęło się jej przeciwstawiać.

W Unii znajdziemy sojuszników ... 40
Rozmowa z posłem Kazimierzem M. Ujazdowskim
Unia nie jest awangardą tych negatywnych procesów, które należy powstrzymywać i przezwyciężać. Szacuję ryzyko związane z obecnością w Unii jako niewielkie. Co więcej, sądzę, że jeśli uprawniony jest pogląd, że to ryzyko poważne, to równie uprawnione jest stanowisko, że obecność Polski jako kraju katolickiego w Unii powinna być wykorzystana do podjęcia dzieła przekształcenia także kierunku moralnego tej organizacji.

Unia zabierze Polsce suwerenność ... 50
Rozmowa z posłem Janem Łopuszańskim
Twierdzę, że w momencie, gdy na gruzach państw narodowych będzie budowane imperium europejskie, nie ma możliwości zrealizowania praw narodu polskiego i innych narodów Europy do wolności, do pełnego rozwoju, nie tylko materialnego, ale pełnego, moralnego, duchowego, i do stworzenia przestrzeni bezpieczeństwa i gwarancji praw.

Konrad Szymański
VOTUM SEPARATUM: **Zagłosuję za Polską w UE** ... 63
Wbrew naturalnej tendencji, a także zbiorowym wyborom mojego politycznego i intelektualnego środowiska, w którym **Christianitas** odgrywa bardzo ważną rolę, zdecydowałem się zagłosować za przystąpieniem Polski do Unii Europejskiej — właśnie dziś, na takich warunkach i pod rządami tego rządu.

ŹRÓDŁO I SZCZYT

Mnich z Fontgombault **Ruch liturgiczny** (1) ... 67
Jeśli początki nowoczesnego ruchu liturgicznego umieścimy we francuskim ruchu reformatorskim XVII i XVIII wieku, oczywiście musimy ustalić, czy ruch ten narzucał się jako konieczność, wynikając z dobrego smaku i krytyki historycznej — czy raczej znalazł się na manowcach jansenizmu.

DOBRO WSPÓLNE

George Weigel **Moralna przejrzystość w czasie wojny** ... 81
Stwierdzenie, iż doktryna wojny sprawiedliwej to przeżytek, jest stwierdzeniem, że cała polityka — organizowanie życia ludzkiego w celowych wspólnotach politycznych — jest także przeżytkiem. Zadaniem naszego pokolenia jest wskrzeszenie i zmodyfikowanie tradycji wojny sprawiedliwej w taki sposób, by uwzględniała ona nowe realia polityczne i techniczne XXI stulecia.

WIARA I ROZUM

Josef Seifert **Filozofia, człowiek – i ewolucja** ... 97
Fakt, iż nawet tak wielcy genetycy jak Jerome Lejeune powątpiewali w ograniczoną teorię ewolucji, potwierdza moje czysto filozoficzne przekonanie, iż „uniwersalna ewolucja" jako wytłumaczenie pochodzenia gatunków w żadnej mierze nie jest mocno ugruntowanym faktem, lecz zaledwie hipotezą, i to w znacznym stopniu niewiarygodną.

CZASOPRZESTRZEŃ ŁASKI

Wojciech Falarski **Inishmurray** 143

Przechadzam się między klasztornymi zabudowaniami zastanawiając się również nad tymi, którzy przybyli tu przed blisko półtora tysiącem lat. Kim byli, co sprowadziło ich na tę wysepkę, z dala od osiedli ludzkich i szlaków komunikacyjnych? Czy wiodła ich, tak jak wielu im współczesnych irlandzkich mnichów, idea pielgrzymowania, *peregrinatio pro Christo amore*, dla której to miłości postanowili porzucić swe domy, rodzinne strony, życie swoje ofiarowując Bogu? Tutaj, niejako na skraju ówczesnego świata, znaleźli swoją pustynię, swoją drogę samotności i milczenia.

O. Łukasz od N.M.P. Łaskawej z Krzeszowa, SP
W Domu Łaski Matki Bożej 139

Krzeszów nadal promieniuje obecnością Matki Bożej Łaskawej. Stale przybywają tu pielgrzymi, nie tylko z Polski, ale i z sąsiednich Czech czy Niemiec. Każdy, kto tam przyjedzie, zostanie mile przyjęty, znajdzie chwilę wytchnienia, wyciszenia, zatopienia się w bogactwie piękna, które trudno jest szczegółowo opisać. Wszystko jest łaską — darem Matki Bożej dla nas, żyjących w zabieganym świecie, który coraz częściej zapomina o Bogu, czyni Go „wielkim nieobecnym".

Janusz Kotański **Barok w Krzeszowie** 139

DUSZA POLSKO-RZYMSKA

Jacek Kurek **Religijne dziedzictwo sarmatyzmu** 171

Historia Polski ostatnich dwóch wieków w sposób szczególny wpływała na kształt polskiej religijności. Przede wszystkim stała się tą wartością, która pozwalała znosić trudy historii, była źródłem sił, ukojeniem, zewnętrznym znakiem mocy wewnętrznych. Była też okazją do kształtowania postaw, które zastępczo wyrażały postawy i zachowania w sposób naturalny ujawniające się w wolnym państwie.

TREŚCI I FORMY

Maciej Ruczaj **Poeta i Krzyż** 179

Książki Zahradníčka znikły z list wydawniczych, jego nazwisko z podręczników. W opracowaniach krytycznoliterackich pojawiało się sporadycznie, zawsze z towarzyszącym epitetem „klerykalny faszysta". Nic w tym względzie nie zmieniła rehabilitacja poety w 1966 roku. A jednak w tych trudnych dla czeskich chrześcijan dniach jego poemat, rozprowadzany w samizdacie, stał się jedną ze sztandarowych „ksiąg zakazanych" czeskiej opozycji.

Ks. Jan Sochoń **Wiersze** 194

W kościele | Na marginesie | Inna droga

DRABINA JAKUBOWA

Jolanta Maj **Dwie Zofie** 197

Dwie polskie mistyczki z okresu dwudziestolecia międzywojennego również świadczą o wartości życia w zjednoczeniu z Bogiem.

BIBLIOTEKA BN

KRONIKA WYPADKÓW DUCHOWYCH

Hanna Karaś **Eksplozja magii** 211

Współczesny okultyzm i ezoteryka komercyjna w Polsce

Oblicza się, że obroty polskiej komercji ezoterycznej przekroczyły w latach 1999–2000 co najmniej miliard złotych. Na rynku działa ponad 90 tysięcy osób, które uważają się za naturoterapeutów. Jest to więcej niż w Niemczech, Włoszech czy Wielkiej Brytanii.

WIEK XX NIEDOKONANY

Piotr Libicki **Architektura sakralna w XX wieku** 223

Architektura jest budowana na fundamencie idei, które tworzą epokę. Architektura sakralna nie jest dziełem samych architektów, ale odbiciem życia Kościoła i nade wszystko jego teologii. Jeżeli więc nie spełnia swojej szczególnej roli, to powodów należy szukać znacznie głębiej niż na powierzchni samej jej materii.

O. Francis Bethel OSB **Łowca dusz na uniwersytecie** 239

John Senior (1923–1999)

Dr Senior uważał, że Kościołowi najbardziej potrzeba klasztorów kontemplacyjnych, które będą depozytami wiary i życia chrześcijańskiego, użyźniającymi glebę pod bardziej powszechną odnowę kultury chrześcijańskiej. Cywilizacja chrześcijańska wyrosła z życia monastycznego Ciemnych Wieków. Dr Senior uczył, że istnieje głębokie podobieństwo między tamtymi czasami a naszymi.

Wojciech Jajdelski **Odwaga samodzielnego myślenia** 251

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe (1919–2001)

Nie napisała wiele z filozofii religii i chociaż kierowała swoje teksty w tej dziedzinie przede wszystkim do sióstr i braci w wierze, nie zaś do filozofów, nie pozwalała sobie w niczym na rezygnację z solidności intelektualnej. Nie znosiła wszelkiej apologetyki chrześcijańskiej, która dla wyższych celów przymyka oko na nieuprawnione wnioskowania lub zagmatwanie pojęciowe.

JUTRO CHRZEŚCIJAŃSTWA

Rozmowa z dr Tracey Rowland **Między „modernity" a pięknem** 263

O modernizmie, postmodernizmie, liberalizmie, zmechanizowaniu kultury współczesnej, etosie korporacyjnym, o kulturze w zestawieniu z transcendentaliami, czyli o potrzebie piękna, kryzysie nadziei, o *aggiornamento*, o potrzebie antropologii opartej o teologię Trójcy świętej i wreszcie o przykładzie arcybiskupa Pella z Sidney i Instytutu Studiów nad Rodziną z Melbourne.

ECCLESIA DEI AFFLICTA

Kronika /opr. nk/ 271

DOKUMENT:

„Kongregacja jest zaniepokojona..." 273

Organ Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów opublikował dwa listy, w których powiedziano wprost, że ksiądz nie może odmówić Komunii wiernemu, który prosi o nią na klęcząco.

ARCHIWUM:

Marek Jurek **Rzym, tradycjonaliści i sprawa abp. Lefebvre'a** 280

Przypominamy artykuł, który ukazał się prawie piętnaście lat temu w tygodniku „Ład" jako polemika z opublikowanym na tych samych łamach tekstem przedstawiającym w sposób zafałszowany sprawę abp. Lefebvre'a.

WYDARZENIA & KOMENTARZE

Piotr Semka **Richelieu czyli *Grandeur de France*** 285

NOTY / RECENZJE

Piotr Kaznowski **Odtrutka dla postmodernistów** 297
/Roger Scruton, *Przewodnik po filozofii dla inteligentnych*, Warszawa 2002/

Lech Szyndler **Modlić się z Kościołem** 298
/S. Maria Renata od Chrystusa, *Sentire cum Ecclesia (Szkice liturgiczne)*, Warszawa 2002/

Grzegorz Kucharczyk **Bratanki pokłócone** 300
/Marian Zdziechowski, *Węgry i dookoła Węgier*, Warszawa 2001/

Jakub Ignatiuk **Im gorzej, tym lepiej, czyli romantyzm katakumb** 301
/Martin Abram, *Quo vadis. Trzecie tysiąclecie*, Warszawa 2002/

Filip Łajszczak **Wzór posoborowego Superksiędza** 304
/Jan Grzegorczyk, *Adieu. Przypadki księdza Grosera*, Poznań 2003/

FORUM PERIODYKÓW ZAGRANICZNYCH

Społeczny obowiązek religijny i wolność religijna *L'homme nouveau* 307

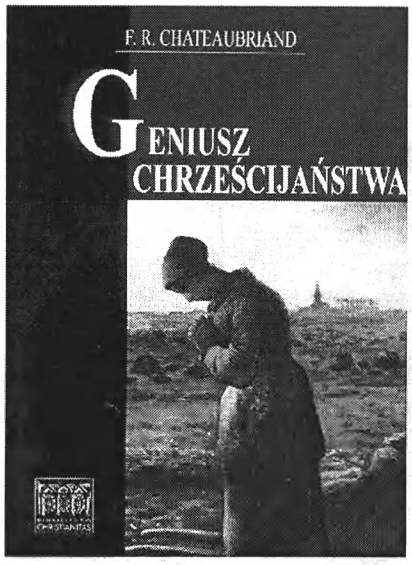
O. Brian Harrison OS **Hamowanie rewolucji liturgicznej? The Latin Mass** 311
Refleksje o Mszale Trzeciego Tysiąclecia

LISTY I POLEMIKI

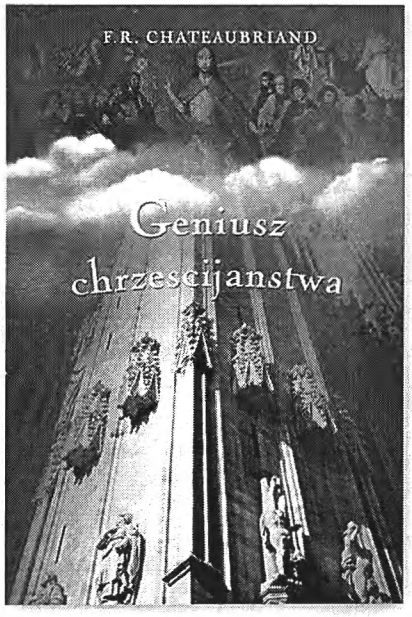
Leonardo Przybysz **W sprawie TFP** 319

INFORMACJA O AUTORACH 323

F.R. Chateaubriand **Geniusz chrześcijaństwa**



Oprawa twarda, cena: 57 zł



Oprawa miękka, cena:29 zł

Klub Książki Katolickiej

Poznań 2003

14,5 x 20,5 cm, stron 420

Książkę można zamawiać
w Klubie Książki Katolickiej
ul. Woźna 13, 60–177 Poznań
tel./fax: (0 61) 8515 582
e-mail: biuro@kkk.com.pl

Do nabycia także za pośrednictwem
serwisu internetowego
www.Christianitas.pl
w dziale *zakupy*

GENIUSZ CHRZEŚCIJAŃSTWA Chateaubrianda, choć nie jest dziełem teologicznym, z pewnością jest jedną z najważniejszych książek chrześcijaństwa. Napisana zaraz po rewolucji francuskiej przez nawróconego na katolicyzm autora, przyczyniła się do odnowy ducha religijnego w spustoszonej „oświeconym szaleństwem" Francji i Europie. Ukazuje podwójny geniusz chrześcijaństwa sprawiający, że jest ono natchnieniem najbardziej wyrafinowanej sztuki czy literatury, a zarazem fundamentem najbardziej podstawowych form życia społecznego. Pierwsze polskie wydanie po blisko 200 latach, w nowym znakomitym przekładzie.

Polski europroblem

Swoje stanowisko w sprawie integracji Polski z UE Christianitas wyraziła w artykule wstępnym, który ukazał się w numerze 14. naszego kwartalnika, a także w publicznych wystąpieniach redaktora naczelnego. Ponieważ chodzi o kwestię należącą do porządku tych spraw doczesnych, które nie są rozstrzygane wprost przez nauczanie Kościoła w zakresie wiary i moralności, mogliśmy i powinniśmy to stanowisko sformułować samodzielnie. Nie ukrywaliśmy, że — jako środowisko — będziemy głosowali przeciw.

Nasze stanowisko i środowiskowy wybór nie uległy zmianie nawet wtedy, gdy z ust Papieża, naszego Ojca, usłyszeliśmy wyraźną zachętę, aby wchodzić do Unii. To stanowisko Jana Pawła II było zresztą znane już od dawna. Słynna wypowiedź z przemówienia do uczestników Narodowej Pielgrzymki do Rzymu w maju br. nie wprowadzała nowych argumentów — i dlatego nie zmieniła przekonania wyrobionego na podstawie obserwacji faktów i w toku dotychczasowej debaty. Był to natomiast głos autorytetu, który wpłynął jeśli nie na treść, to na tryb prezentowania naszego poglądu.

W okresie przedreferendalnym nie powstrzymywaliśmy się z publicznym wyjaśnianiem naszego „nie" — zwłaszcza tam, gdzie nas o to proszono. Jednak obecny numer z blokiem materiałów dotyczących problemu integracji Polski z UE — który miał się ukazać pod koniec maja, a więc jeszcze przed referendum unijnym — oddajemy do rąk czytelników dopiero dziś. Z pełnym rozmysłem nie zmieniliśmy nic w przedstawionych dalej tekstach dotyczących integracji europejskiej. Zachowujemy je jako dokumentację dyskusji i naszego stanowiska — mając także przekonanie, że magiczna data referendum dała przewidywane rozstrzygnięcie polityczne, ale nie rozwiała przecież zastrzeżeń i postawionych kwestii. *Europroblem* nie przekształcił się z dnia na dzień w *eurorozwiązanie*. Problem pozostał.

Polska w Unii

O konieczności obrony czynnej

ZA NAMI REFERENDUM UNIJNE. Byliśmy przeciw. Ponieważ jednak dotyczyło ono kwestii, w której decyzja rzeczywiście może zależeć od głosu większości narodu, przyjmujemy jego wynik do wiadomości i uznajemy. Jedni czynią to z zadowoleniem, inni — jak my — z niezadowoleniem wynikającym z objaśnianych wielokrotnie zastrzeżeń natury moralnej. Niezależnie od tych podziałów przedreferendalnych, dzisiaj dla wszystkich polskich katolików chcących żyć w strukturach społecznych respektujących prawo Boże to, co wynika z tego narodowego głosowania dla Polski wewnątrz Unii Europejskiej, jest wyzwaniem. Wyzwaniem i sprawdzianem prawości intencji. Nie minęła nawet doba od solennych podziękowań polskiego premiera dla Jana Pawła II za poparcie integracji, gdy ten sam premier wraz ze swym politycznym otoczeniem przypomniał aktualność SLD–owskiego postulatu zniesienia prawnej ochrony dzieci nienarodzonych. Srodze zawiedli się ci, którzy wcześniej uwierzyli w odwrotne zapewnienia przed referendum unijnym. Zapytajmy jednak, z jaką świadomością czekających zadań wkraczają w nowy etap naszej historii polscy katolicy.

W kampanii referendalnej jednym z argumentów używanych na rzecz przystąpienia Polski do UE było przywoływanie głosu Ojca Świętego. Dzisiaj, gdy wynik referendum jest znany, uważamy za konieczne przypomnienie zobowiązań, które wynikają z całego nauczania papieskiego. Dla wszystkich, którzy traktowali stosunek Jana Pawła II instrumentalnie, powinien to być wyrzut sumienia. Dla innych powinno to być przypomnienie ich własnych zobowiązań na drodze do Unii. Dla jeszcze innych jest to po prostu znany od dawna horyzont trudnego zmagania.

Katechizm Jana Pawła II naucza, że ludzkie społeczności mają „obowiązek oddawania Bogu prawdziwej czci"[1]. Społeczność państw, którą jest Unia Eu-

ropejska, też podlega temu obowiązkowi — lecz jej instytucje konsekwentnie odmawiają jego uznania, unikając wciąż w swych dokumentach nawet „wzmianki o Bogu, który skądinąd jest pierwotnym źródłem godności człowieka i jego fundamentalnych praw"[2]. Jeśli Rzeczpospolita wchodzi do Unii, to naszym zadaniem jest odwrócenie tej negatywnej tendencji przez wpisanie do jej konstytucji rzeczywistej *invocatio Dei* — czyli wezwania, przez które społeczność ludzka uznaje uroczyście nadrzędność Boga — a nie kontynuowanie milczenia o Bogu lub bezwartościowe wspomnienie Go jako jedynie źródła wartości dla niektórych. Jeśli nawet droga do tego celu byłaby długa — choć kto z nas może to wiedzieć na pewno? — zapomnienie o nim prowadziłoby do dezorientacji politycznej i destabilizacji duchowej. „Nie wolno zapominać — podkreśla Ojciec Święty — że właśnie odrzucenie Boga i Jego przykazań doprowadziło w ubiegłym stuleciu do powstania bałwochwalczych tyranii, które krzewiły kult rasy, klasy społecznej, państwa, narodu czy partii, odrzucając kult Boga żywego i prawdziwego. Właśnie w świetle tragedii, jakie dotknęły XX stulecie, można zrozumieć, że prawa Boga i człowieka albo umacniają się nawzajem, albo razem zostają przekreślone"[3].

Europa zna dobrze imię prawdziwego Boga — zna je zarówno z wydarzeń konstytuujących jej ducha w przeszłości, jak i wciąż z praktyki religijnej Europejczyków. Chrześcijaństwo stanowi żywe dziedzictwo Europy. Odmowę wpisania dziedzictwa chrześcijańskiego do projektu konstytucji UE trzeba traktować jako dokonany przez establishment unijny świadomy wybór laickiego i wolnomyślnego humanizmu przeciw prawdziwej religii i jej tradycji moralnej. Jeśli Rzeczpospolita wchodzi do Unii, to także naszym zadaniem staje się uwyraźnienie w sposób trwały prawdy, że jednocząca się politycznie Europa „stanowi jedną rodzinę narodów, opartą na wspólnej chrześcijańskiej tradycji"[4]. „Poszukując swej tożsamości, Europa musi zdecydowanie dążyć do odzyskania kulturowego dziedzictwa, pozostawionego przez Karola Wielkiego i przechowywanego przez ponad tysiąc lat"[5].

Ojciec Święty przypominał — w kontekście porządku prawnego Unii Europejskiej — że w sytuacji, gdy „w wielu krajach europejskich" prawa osoby i rodziny są „zagrożone na przykład przez politykę sprzyjającą aborcji, prawie wszędzie legalnej, przez postawę coraz bardziej tolerancyjną wobec eutanazji, a ostatnio przez pewne projekty ustaw regulujących kwestię technologii genetycznych", należy uznać za „słuszne oczekiwanie", aby obrona tych praw w Unii była „odważniejsza"[6]. Podobnie jak w prawodawstwie państw, także w prawodawstwie ich ściślejszych zrzeszeń jest niedopuszczalne nie tylko zaangażowanie przeciw zasadom prawa naturalnego, ale i zgoda na „wolny wybór" tam, gdzie reguły moralne są wyraźne i zobowiązujące. „Nie wystarczy opiewać wielkimi słowami godności człowieka, jeśli potem samo prawodawstwo jawnie jej zaprze-

cza"[7]. Jeśli więc Rzeczpospolita wchodzi do Unii, to naszym zadaniem jest skuteczne zaangażowanie instytucji unijnych na rzecz cywilizacji życia — przeciw legalizowaniu w krajach Unii dzieciobójstwa prenatalnego, eutanazji czy związków homoseksualnych — a nie jedynie ograniczenie promocji tych nadużyć w naszej Ojczyźnie. „Prawna tolerancja przerywania ciąży lub eutanazji — naucza Papież z powołaniem na soborową deklarację o wolności religijnej — nie może ... w żadnym przypadku powoływać się na szacunek dla sumienia innych właśnie dlatego, że społeczeństwo ma prawo i obowiązek bronić się przed nadużyciami dokonywanymi w imię sumienia i pod pretekstem wolności"[8].

Walka właśnie się zaczyna — a jest to walka zarówno o zachowanie przez Polskę jej suwerenności przede wszystkim w sferze ładu moralno-prawnego, jak i o odwrócenie tendencji rozkładowych w instytucjach Unii. Dziś jest już rzeczą pewną, że także w warstwie instytucjonalnej otwarte zostały równocześnie oba te fronty, a losy Polski i zorganizowanej Europy będą się rozstrzygały w ścisłej zależności. Powtarzane przez nas często zdanie Klaczki, że Polska nie przetrwa w Europie wrogiej jej wartościom, nabiera szczególnej aktualności. Staje przed nami „zadanie aktywnego budowania wspólnoty ducha w oparciu o wartości, które pozwoliły przetrwać dziesięciolecia programowej ateizacji"[9].

Debatując nad korzyściami wejścia Polski do Unii Europejskiej, Polacy rzadko brali pod uwagę to, że „stoimy wobec nadludzkiego, dramatycznego zmagania między złem i dobrem, między śmiercią i życiem, między *kulturą śmierci* a *kulturą życia*. Jesteśmy nie tylko świadkami, ale nieuchronnie zostajemy wciągnięci w tę walkę: wszyscy w niej uczestniczymy i stąd nie możemy uchylić się od obowiązku bezwarunkowego opowiedzenia się po stronie życia"[10]. Ostatni moment, by sobie to pełniej uświadomić.

Marek Jurek
Bogusław Kiernicki
Paweł Milcarek

1 Katechizm Kościoła Katolickiego, n. 2105.
2 Przesłanie Jana Pawła II z okazji 1200. rocznicy koronacji Karola Wielkiego, 14 XII 2000.
3 Tamże.
4 Przemówienie Jana Pawła II do uczestników polskiej Narodowej Pielgrzymki do Rzymu, 19 V 2003.
5 Przesłanie Jana Pawła II z okazji 1200. rocznicy koronacji Karola Wielkiego, 14 XII 2000.
6 Tamże.
7 Tamże.
8 Jan Paweł II, encyklika *Evangelium vitae*, n. 71.
9 Przemówienie Jana Pawła II do uczestników polskiej Narodowej Pielgrzymki do Rzymu, 19 V 2003.
10 Jan Paweł II, encyklika *Evangelium vitae*, n. 28.

Jesteśmy świadkami budowania Europy ideologii, która lekceważy ład stworzenia, historię, po prostu prawdę. Ideolodzy tworzą swe koncepty przeciw rzeczywistości. Społeczności ludzkie powinny uznawać swoją podległość Bogu, a Europa powinna ponadto przyznać się do dziedzictwa religii chrześcijańskiej. Poza tym jest jeszcze kwestia przyjęcia przez Unię za wspólny fundament praw naturalnych. Prawa naturalne są znane wszystkim – i nigdy nie można ich pominąć, one obowiązują zawsze i wszędzie, każdego człowieka, niezależnie od różnic wiary i światopoglądu.

Europa ideologów przeciw Europie zasad

Rozmowa z arcybiskupem Józefem Michalikiem, metropolitą przemyskim obrządku łacińskiego

Znaleźliśmy się jako Polska w Unii Europejskiej. W debacie przed referendum na plan pierwszy wysunięto kwestie ekonomiczne i zagadnienie bezpieczeństwa – a np. problemy moralno-cywilizacyjne zeszły na drugi plan. Można wątpić, czy środowiska katolickie dopracowały się w tym czasie czegoś więcej niż taktyk propagandowych, pro- i antyunijnych. Prawdziwego namysłu nad plusami i minusami obecnej integracji europejskiej wciąż nam brak. Czy moglibyśmy zacząć naszą rozmowę od próby opisu i oceny Unii?

NA PEWNO POWSTANIE UNII EUROPEJSKIEJ jest w jakiejś mierze procesem naturalnym — z jednej strony nad Europą ciąży doświadczenie wojny, z drugiej strony istnieje powszechna dążność do współpracy ludzi i narodów zarówno na rzecz bezpieczeństwa, jak i korzyści gospodarczych. U podstaw tego, że trzeba się włączać, być razem, leży koncepcja integralnego rozwoju człowieka, narodów, świata. Dla mnie dodatkowym i to naczelnym argumentem w promocji zbliżenia się między ludźmi jest Ewangelia, a szczególnie modlitwa Pana Jezusa o jedność (por. J 17, 21).

Rzeczywiście w dyskusji przedreferendalnej zwracano uwagę przede wszystkim na wymiar materialny, polityczno-gospodarczy. Także w tym aspekcie integracja europejska nie jest procesem łatwym — kraje przystępujące do Unii z dziedzictwem lat komunizmu będą miały dużą trudność, aby stać się partnerem dla krajów już bardzo zaawansowanych w rozwoju gospodarczym. Zresztą coraz głośniej mówi się, że tak naprawdę o tym, czym jest i będzie ta Unia, będą decydowały dwa państwa „osi": Niemcy i Francja. Ale ostatnie wydarzenia bardzo jasno pokazują, że Unia to nie tylko związki gospodarcze i wspólna polityka bezpieczeństwa — w równym stopniu mamy tu do czynienia z tworem ideologicznym. Naturalnemu procesowi jednoczenia narodów europejskich towarzyszy pewien koncept ideologiczny, który w różnych momentach przybiera różną postać.

O jaki koncept chodzi?

Można uznać, że zrodził się on jakieś 200 lat temu, w epoce oświecenia i rewolucji. Powtarza się dziś chętnie, że u początku Unii są nazwiska autentycznych chrześcijan: Adenauera, Schumanna i Monneta — ale to nie oni odcisnęli na niej główne piętno, chociaż szafuje się wspomnieniami o nich. Trochę to przypomina sytuację składu jadącego pociągu, do którego podłącza się kolejne wagony — i w pewnym momencie już nie wiadomo, czy jest to ten sam pociąg, chociaż niby jedzie w tym samym kierunku. A ludzie, którzy są orędownikami tego projektu — często wybitni przywódcy stojący na czele państw, prędzej są gotowi ustąpić z istotnych nawet elementów programu gospodarczego czy politycznego niż z jakiejkolwiek części światopoglądu. Najlepszą ilustracją jest całe zamieszanie wokół preambuły konstytucji europejskiej, w której o chrześcijaństwie nawet wspomnieć nie można. Pan Bóg nie ma prawa obywatelstwa w tak budowanej wspólnocie. Prawo obecności mają kultury martwe (odwołujące się do dziedzictwa Rzymian i Greków), natomiast żywe chrześcijaństwo, które tę Europę od 2000 lat ożywia, jest z tego wykluczone. To wszystko pachnie ideologią budzącą poważne obawy o perspektywy groźnego, nowego totalitaryzmu.

Kim są ci, którzy dokonują tej operacji ideologicznej?

Trudno to jednoznacznie powiedzieć, bo może to być zarówno pastor, ksiądz katolicki, minister w rządzie czy premier republiki — łączy ich wspólna ideologia, której na imię sekularyzm, indywidualizm i relatywizm moralny, antytranscendencja, naturalizm. Być może niektórzy odnajdują się w jakiejś sekcie, a inni w prądzie umysłowym, idącym jeszcze od rewolucji francuskiej. Nie ma wątpliwości, że wszystkie te tendencje się schodzą — wystarczy to tylko obserwować. Być może łączy ich niezrozumienie lub niechęć do Kościoła, może niewiedza albo fałszywa wizja Boga, który nie jest dla nich osobą, a tylko wielkim architektem, który stworzył świat, ale się nim nie interesuje. W takiej kon-

cepcji nie ma miejsca na zbawczą wolę Boga, ani na Jezusa — Zbawiciela, ani na ewangelie i Kościół, kontynuujący dzieło Chrystusa w historycznym czasie.

Czy te postawy ideologiczne przekładają się na kształt Unii Europejskiej?

Jesteśmy świadkami budowania Europy ideologii, która lekceważy ład stworzenia, historię, po prostu prawdę. Ideolodzy tworzą swe koncepty przeciw rzeczywistości. Przecież około 80 % mieszkańców Europy deklaruje się jako ludzie wierzący. Jednocząca się Europa nie może tego nie uwzględnić. Społeczności ludzkie powinny uznawać swoją podległość Bogu — taka jest nauka Katechizmu Jana Pawła II, a Europa powinna ponadto przyznać się do dziedzictwa religii chrześcijańskiej. I nie jest to sprawa wyłącznie symboliczna, nawet jeśli tak uważają niektóre środowiska. Poza tym jest jeszcze kwestia przyjęcia przez Unię za wspólny fundament praw naturalnych. Prawa naturalne są znane wszystkim — i nigdy nie można ich pominąć, one obowiązują zawsze i wszędzie, każdego człowieka, niezależnie od różnic wiary i światopoglądu. Organizowanie życia społecznego tylko na podstawie ludzkich umów nigdzie się nie sprawdziło i jest bardzo niebezpieczne. Niemożliwe jest dobre życie bez zasad znajdujących się ponad tymi umowami. Nie można na tym zbudować także norm sprawiedliwości — gdyż zawsze będą miały one charakter subiektywny, dowolny i zabarwiony partykularnymi interesami. Jest to najczęściej wyraz pychy ludzkiej, przekonania człowieka o przewadze własnego intelektu nad transcendentnym porządkiem ustanowionym przez Boga.

Przynależność Polski do UE jest już właściwie faktem. Co nas tam czeka i czy potrafimy wnieść coś pozytywnego do tej instytucji?

Jestem raczej optymistą i człowiekiem, który nie boi się UE, ale też i tak bardzo jej nie ufa. I nie liczę, że ona rozwiąże wszystkie problemy. Co więcej, uważam, że ona tych problemów jeszcze przymnoży. Ale też trzeba będzie szukać na nie rozwiązania. Tkwi ono w nas, w Człowieku Europy r. 2003. Powtórzę to, co mówiłem przed referendum: że zarówno wejście, jak i niewejście jest równie trudne i równie ciężkie. Moje stanowisko było takie, żeby nie zachęcać i nie zniechęcać. Niech zdecyduje naród, bo to jest typowo polityczna sprawa. I naród zdecydował. Ale teraz trzeba przypominać o wartościach, także o patriotyzmie — o którym mówi się czasami, że obumiera. Ale to nie jest naturalny uwiąd, to jest ciężka praca wielu ludzi, tych ideologów, którzy stawiają sobie za cel upokorzenie narodów, odbierając im godność i oskarżając o wszystko, co najgorsze z antysemityzmem na czele, pozbawiają motywów do ofiar, do wysiłków, do przebaczania krzywd i budowania cywilizacji prawdy i miłości. I to niezależnie czy w Polsce, Rumunii, czy na Węgrzech. To jest ta sama maszyna, nakręcana takimi samymi argumentami. Ci, którzy ukradną narodom ich historię, zapanują nad ich przyszłością. Wszędzie odbywa się to przy pomocy tych samych

metod. Ja jednak wierzę w narody i w ludzi, w ich geniusz — są przecież obrazem Stwórcy, mają tęsknotę i wrażliwość dobra i rozróżniania zła. Trzeba jednak sobie wzajemnie pomagać na tej drodze reformy myślenia.

Czy w Unii wystarczy nam to, że np. polskie prawodawstwo w sprawie obrony dzieci nienarodzonych będzie tolerowane na równych prawach z np. holenderskim prawodawstwem dopuszczającym eutanazję? Wielu uważa, że wartością Unii jest nieingerencja w prawodawstwo krajów członkowskich w zakresie moralności...

Nie można milczeć wobec zła. Co to za wiara lub humanizm, jeśli nie idzie się na pomoc pokrzywdzonym. Nie można stać z założonymi rękami, nie można przyjmować postawy Piłata. Trzeba narodom i ludziom pomagać, bronić przed krzywdą, a przynajmniej głośno wyrazić swój sprzeciw. Oczywiście w duchu ewangelicznej miłości nieprzyjaciół. Chrześcijaństwo jest trudne, wymaga wiele. Ale w tym wszystkim znajduję jednak takie pocieszenie, że powołaniem chrześcijanina niekoniecznie jest zwyciężać, ale brać udział w walce, oczywiście z wiarą w zwycięstwo. Chociaż nie może być obojętne, czy mój opór stawia tamę rozkładowi — zabijaniu dzieci nienarodzonych we Francji czy w Niemczech, uśmiercaniu chorych w Holandii czy w Australii. Do tej walki czasami nie potrzebujemy armii, jak pięknie mówił o tym Prymas Wyszyński — aby głosić kłamstwa, potrzeba wielu; aby głosić prawdę, wystarczy jeden człowiek. W tym tkwi mój wielki optymizm. Każdy głos się liczy, każde słowo staje się ziarnem nadziei na zdrowy plon i każda modlitwa wzmacnia łaską działania ludzkie.

Jeżeli więc mamy w Unii jakieś zadanie, to na pewno jest nim opowiedzenie się po stronie cywilizacji życia. Czy jednak zanim będziemy w stanie podjąć tam skuteczną akcję w tym kierunku, nie otrzymamy najpierw od Unii pocałunku śmierci?

Najważniejsze jest tu, żebyśmy nie byli pasywni. To ziarno przyniesie dobry owoc. Ono pada czasami na glebę urodzajną, a czasami na grunt mniej dobry, ale przynosi owoc. Ważna jest osobista odwaga cywilna — historię piszą jednostki. Nawet jeślibyśmy byli sami, nie wolno milczeć, nadzwyczajnym przykładem jest dla mnie Jan Paweł II, który od kilkudziesięciu lat stawał w obronie życia dziecka poczętego. Zaczynał prawie sam, później doszło niewielkie grono, a dziś jest cała armia obrońców życia i to na całym świecie. Oczywiście nawet gdyby nam się nie udało dokonać tu przełomu, wiemy, żeśmy spełnili swój obowiązek, powtarzając, że dwa plus dwa równa się cztery, a białe jest białe, czarne — czarne, dobro nazywaliśmy dobrem, a zło złem. Uratowaliśmy w ten sposób sumienie człowieka.

W chwili obecnej między siłami destrukcji i siłami ładu – w świecie i w UE – jest wielka dysproporcja na korzyść tych pierwszych.

Zwraca się dzisiaj czasem uwagę, że w tej konfrontacji z cywilizacją śmierci nie dysponujemy wielkimi środkami technicznymi ani finansowymi. Ale zwróćmy uwagę, że sumień ani umysłów nie pozyskuje się złotem; pamiętajmy, jak potężną siłą wychowawczą jest tradycja. Trzeba ożywić szacunek do tradycji — tej lokalnej, narodowej i kościelnej. Przez te duże i małe tradycje formuje się sumienie, przenosi się kultura, przekazywana jest wiara. W wychowaniu trzeba dziś zwrócić uwagę na wierność tradycji — czyli pokorne przyjęcie doświadczeń innych. Niestety, żyjemy dziś w atmosferze hurraentuzjazmu dla zmian, nawet w Kościele. Tymczasem zdrowa tradycja, która nie ma nic wspólnego z zamknięciem na rozwój, gwarantuje przekaz tego, co najważniejsze, w zmieniających się czasach.

Dziękujemy za rozmowę.

Rozmowę przeprowadzili:
Bogusław Kiernicki i Paweł Milcarek

Paweł Milcarek

Do Unii *non possumus*

Chcemy żyć w ramach instytucji, które uznają nadrzędność Boga i Jego woli – choćby pośrednio, choćby w sposób niewyraźny. Ale Unia nie jest w stanie uszanować nawet „Nieznanego Boga" i uznać przynajmniej chrześcijańskiej historii swoich narodów. Dlaczego mielibyśmy głosować za wejściem do instytucji, która z trudem nas toleruje w najważniejszych dla nas sferach życia moralnego? Dlaczego mielibyśmy namawiać naszych rodaków do przymknięcia oczu na krzyczący laicyzm Unii i jej udział w akcji rozkładowej? Mówimy nasze spokojne „nie".

POLACY SĄ NARODEM REALNIE KATOLICKIM — ale w swych wyborach w sferze społeczności doczesnej rzadko starają się kierować kryteriami swej wiary. Nie inaczej jest w kwestii integracji europejskiej. Dla co najmniej 80 procent naszego narodu argumentacja ideowa jest tu w ogóle zbędna — albo bardzo potrzebna jedynie do uzasadnienia wyborów dokonanych wcześniej, w narodowej podświadomości, w oparciu o oczekiwania i lęki zupełnie innego charakteru. Ci, którzy chcą na Unii zarobić — prędko zarobić — dobrze poczują się także z myślą, że „miejsce Polski naturalnie jest w rodzinie narodów europejskich". Ci, którzy boją się na integracji stracić — a każdy dodatkowy wysiłek to strata — dopieszczą się zaś emocjonalnie ujrzawszy w swym boju o kwoty mleczne uczestnictwo w wielkim cywilizacyjnym zmaganiu o cywilizację życia, no i o niepodległość. Pozostaje jeszcze te 20 procent Polaków — może trochę więcej — którzy rzeczywiście ważą przede wszystkim argumenty „metafizyczne", nawet jeśli tych „fizycznych" nie lekceważą. Czujemy się solidarni z tą rzeczywistą mniejszością. Najbardziej zaniedbywaną z polskich mniejszości.

Argumenty z „fizyki" społecznej

W porządku wąsko pojętej „fizyki" społecznej, opisującej swoistą fizjologię narodowego bezpieczeństwa i sytości, argumenty za przyłączeniem Polski do UE są mocne. Rzeczywiście, państwa narodowe muszą dziś uczestniczyć w szerszych — i to realnie zobowiązujących — politycznych zrzeszeniach międzynarodowych, wyposażonych w kompetencje zgoła niesymboliczne. Rzeczywiście, obecny ład ekonomiczny sprzyja konsolidującym porozumieniom rynkowym, a utrudnia życie samodzielnym malcom. Co prawda, w obu wypadkach przystąpienie do szerszych organizmów nie daje automatycznie sukcesu — a zawsze jest związane także z ryzykiem — ale na tym nie-najlepszym ze światów życie ludzi i społeczeństw jest głównie trudną szansą, i to nie pozbawioną ryzyka.

Wygląda więc na to, że jeśli komuś wystarczy do podjęcia decyzji sama „fizyka" społeczna, sprowadzona do rachunku politycznego bezpieczeństwa i ekonomicznej prosperity — najprawdopodobniej będzie głosował za Unią. Chyba że w ogóle nie lubi życiowego ryzyka — a woli „trwanie do końca" także przy łamiącej się dziś nowożytnej strukturze politycznej i gospodarczej. Albo jeśli woli marzenia o nagłym zniknięciu wszelkiego etatyzmu czy o przesunięciu się Polski poza kontynent europejski. Między te wszystkie ewentualności rozłoży się owe 80 procent polskich głosów, o których była mowa wyżej: większość z nich „za", a drobniejsza część „przeciw".

Przyjrzyjmy się jednak bliżej temu, czy ta „fizyka" pomyślności nie została w swym przedmiocie nadmiernie okrojona, radykalnie odseparowana od „metafizyki" dobra. Owszem, bezpieczeństwo polityczne i gospodarczy rozwój to sprawy ważne, o wielu rzeczach decydujące — ale czy podstawowy ład moralny znajduje się rzeczywiście poza powodzeniem społeczeństw, które polityka *rozpoznaje* naturalnym światłem intelektu? Co prawda, żyjemy w czasach, gdy świeckie instytucje publiczne nie *rozpoznają* już ani Boga, ani nieśmiertelnych dusz ludzkich (a więc i wiecznych przeznaczeń obywateli) — ale wciąż toczy się wielkie zmaganie o to, by oficjalnie *rozpoznawały* — i broniły — małżeństwo mężczyzny i kobiety, rodziny wychowujące swe potomstwo, a także po prostu życie ludzkie zaczynające się wraz z poczęciem i kończące się przez śmierć niesamobójczą. By odróżniały te dobra od związków homoseksualnych, antykoncepcyjnego samolubstwa i manipulacyjnego podejścia do godności osoby. Te bardzo „fizyczne" elementy dobra wspólnego każdej społeczności doczesnej nie należą do „dobra wspólnego" Unii Europejskiej. I dlatego jesteśmy przeciw wchodzeniu do Unii.

Argument z „metafizyki" ładu Bożego

Argument ściślej „metafizyczny" jedynie wzmacnia to negatywne stanowisko. Chcemy żyć w ramach instytucji, które uznają nadrzędność Boga i Jego woli nad ludzkimi projektami i *standardami* — choćby pośrednio, choćby w spo-

sób niewyraźny, choćby w ten naiwny sposób właściwy maritainowskiej chadecji z jej bardziej odważnych początków. A przecież Unia nie tylko nie jest w stanie uszanować *Nieznanego Boga* (co potrafili poganie, nieskorzy do słuchania nauk św. Pawła), ale i nie jest zdolna do uznania historii — pogardliwym milczeniem zbywa chrześcijańskie dziedzictwo swych narodów, nawet „dziedzictwo religijne". Jeśli w dokumentach unijnych pojawi się coś w rodzaju *invocatio Dei*, to będzie to tylko — po wyczerpaniu całego arsenału perswazyjnego eurochadeków — powtórzenie potworkowatej formuły z preambuły polskiej Konstytucji'97 — która przyjmuje do wiadomości, że są ludzie wierzący w Boga(!). Papieska prognoza, że praw człowieka można przestrzegać tylko wtedy, gdy szanuje się prawa Boga — sprawdza się już negatywnie w praktyce moralnej instytucji unijnych: czują się one powołane do wydawania rezolucji w obronie swych pojęć o wolności dla rozkładu — ale nie są zdolne, „choć by nie wiem jak się natężał", do upominania się o szanowanie poczętego życia ludzkiego, nawet niewiążącą prawnie rezolucją Parlamentu Europejskiego.

Tolerancja normalności – to za mało!

Niby dlaczego zatem mielibyśmy głosować za wejściem do instytucji, która z trudem nas toleruje — nie w niedostosowaniu rolnictwa, lecz w najważniejszych dla nas sferach życia? Niby dlaczego mielibyśmy zachęcać grupę wciąż wrażliwych moralnie naszych rodaków do przymykania oczu na krzyczący laicyzm Unii, na jej rosnące zaangażowanie w akcję rozkładu naszej cywilizacji? Nikt nie próbował rozmawiać z nami o tych sprawach w klimacie intelektualnej uczciwości, choćby w warunkach *dialogu* takiego, do jakiego przywykło *społeczeństwo pluralistyczne*. Ani przedstawiciele naszego państwa, ani przedstawiciele Unii nie wzięli poważnie naszych zastrzeżeń. My zaś bierzemy Unię na poważnie — i dlatego mówimy swoje spokojne „nie".

Tak rozumiemy nasz obowiązek moralny — i solidarność z tą częścią naszego narodu, której poważne zaniepokojenie moralne — prowokowane faktami układającymi się w proces wynaturzenia instytucji europejskich — nie zostało uwzględnione w negocjacjach integracyjnych.

W namyśle towarzyszącym także tej decyzji każdy argument ma swoją własną wagę. Zasady chrześcijańskie i prawnonaturalne są niewzruszonym fundamentem ładu, który uznajemy i w który mocno wierzymy. Uważamy, że uznanie ich nadrzędności — w programach partii, konstytucjach państw i dokumentach związków międzynarodowych — nie jest czystą symboliką. Także więc pominięcie tych zasad w oficjalnych deklaracjach Unii nie jest tylko symboliczne — opisuje aktualny charakter cywilizacyjny tego zrzeszenia, tak samo jak praktyczne coraz mniej dyskretne zaangażowanie instytucji unijnych na rzecz *cywilizacji śmierci*. Wszystko inne — zarówno rozwój ekonomiczny i bezpieczeństwo Pol-

ski w UE, jak i nasz wpływ na moralne trendy w instytucjach europejskich — jest już tylko przedmiotem przewidywania tego, co prawdopodobne, możliwe, w zasięgu starań — lecz nie pewne i oczywiste. Skoro więc debata europejska toczy się właśnie głównie na tym polu przewidywań, zarówno argumenty, jak i decyzje na tak i na nie są sprawą roztropności, a nie tylko wyznawanych niewzruszonych zasad. Nie dziwi nas i nie gorszy to, że obok nas są ludzie, którzy dzieląc z nami te same *pewniki zasad* chrześcijańskich i naturalnych, mają odmienną *opinię* o szansach zmiany i klimatu moralnego, i realnego oblicza cywilizacyjnego Unii — w dziedzinie bezpieczeństwa normalnej rodziny, wychowania młodzieży, szanowania niewinnego życia, uznania własnego dziedzictwa chrześcijańskiego i czci dla Boga, Stwórcy i Pana wszelkiego życia — ludzi i narodów. Nie mamy podstaw, by poddawać w wątpliwość szczerość ich przylgnięcia do zasad i szczerość ich wyboru roztropnościowego. Jednak co innego uznaliśmy w obecnych warunkach za roztropne.

Wiele przemawiałoby za Unią. Jednak najważniejsze przemawia przeciw niej. Do Unii *non possumus.*

Mamy dziś szczególny obowiązek przeciwstawiania się moralnej dekadencji Europy i kryzysowi cywilizacji chrześcijańskiej. Problem polega na tym, że Unia Europejska wspiera dekadencję Europy, którą powinna zwalczać. Prawodawstwo polskie zaś w ograniczonym stopniu, w warunkach dużej kontrowersji politycznej, niedostatecznie, ale jednak zaczęło się jej przeciwstawiać.

Mam obowiązek powiedzieć „nie"

Rozmowa z Markiem Jurkiem

Jak Pan ocenia Unię Europejską?

UNIA EUROPEJSKA, zjednoczenie i wspólne instytucje państw Europy zachodniej, ma jasne i ciemne strony. I musi być kontrowersyjna, skoro jest to — historycznie biorąc — projekt nowy, idący pod prąd zachodniej tradycji politycznej. Od czasu bowiem, gdy opór władców średniowiecznych — królów Francji czy naszych książąt — przeciwko ówczesnej idei paneuropejskiej zapoczątkował dzieje europejskich narodów, właśnie pluralizm niezależnych państw w wewnątrz tej samej cywilizacji był jednym z zasadniczych znamion Zachodu chrześcijańskiego.

Zjednoczenie Europy to efekt zjawisk nowych. Z jednej strony niewątpliwie uniwersalizmu liberalnego, patrzącego z niechęcią na wartości narodowe. Z drugiej — przeciwnie, wyzwanie, jakim właśnie dla narodów Europy jest globalizacja, pojawienie się mocarstw pozaeuropejskich i radykalne osłabienie wagi Europy od czasów drugiej wojny światowej i dekolonizacji. Drugi motyw narodowy to przeciwdziałanie konfliktom europejskim, które — trudno zaprzeczyć tej obawie — mogą odżyć po raz kolejny, jeśli Europa będzie politycznie zdezintegrowana. Najkrócej mówiąc — w interesie Polski leży, by Niemcy były częścią zjednoczonej Europy, bo bez eurohamulca mogłyby łatwo ulec tradycyjnym pokusom: dominacji, antyamerykanizmowi, prorosyjskości. A Niemcy — jako państwo narodowe — wcale nie są izolowane w Europie środkowej.

Te argumenty dotyczą jednak tylko samego faktu współpracy państw, tworzenia wspólnych instytucji, tymczasem jest jeszcze charakter tej współpracy, jej ustrojowa i społeczna treść. Dziś zasadniczym wyzwaniem cywilizacyjnym jest cywilizacja śmierci, którą tak wytrwale potępia Jan Paweł II. Ta cywilizacja to nie tylko jej najbardziej zbrodnicze przejawy — dzieciobójstwo prenatalne czy tzw. eutanazja — ale również powszechne bagatelizowanie tych zjawisk, traktowanie ich jako «detalu współczesnej demokracji», czy szerzej: zapoznanie całej odpowiedzialności państwa za dobro wspólne narodu. Zasadnicza zaś treść dobra wspólnego ma, w istocie, charakter moralny, stanowią je takie warunki życia, które przybliżają ludzi do Boga i wspierają ich dobre życie. Tymczasem polityka Unii Europejskiej odnosi się raczej z nacechowaną obawami rezerwą do wiary, więzi narodowej, rodziny (a więc wszystkiego, w czym przejawia się godność natury ludzkiej), a w skrajnych przypadkach po prostu wspiera wynaturzenia, patologie moralne czy wręcz zbrodnie traktowane jako wyraz ludzkiej wolności i znamię «społeczeństwa otwartego». I tak w traktat amsterdamski wpisano gwarancje równouprawnienia homoseksualizmu, a więc w praktyce zrównano go w statusie prawno–społecznym z życiem rodzinnym. Faktycznie oznacza to jego promocję w życiu społecznym. I ma to konkretne przejawy, jak np. obowiązkowe finansowanie organizacji homoseksualnych (jak w wypadku programu *Access* w Polsce). A przykład skrajny to finansowanie z obowiązkowo wpłacanych przez państwa członkowskie funduszy unijnych programów antyurodzeniowych w komunistycznych Chinach, w ramach których to programów dochodziło nawet do gwałtów aborcyjnych.

I dlatego jest Pan przeciw wejściu Polski do Unii?

Dlatego będę głosował *przeciw* i do takiego głosowania przekonuję. Mamy dziś bowiem szczególny obowiązek przeciwstawiania się moralnej dekadencji Europy i kryzysowi cywilizacji chrześcijańskiej. Ta dekadencja to nie jest zwykle osłabienie funkcji, które normy i instytucje cywilizacji wypełniają w życiu społecznym. Współczesna dekadencja to cywilizacja śmierci, jak ją świetnie opisał Bernard Antony: coraz mniej ludzi, coraz mniej chrześcijan, ludzie coraz mniej ludzcy. To plaga, która niszczy fizycznie i moralnie życie narodów. Przeciwstawiać się jej — to zwykły obowiązek chrześcijanina, wynikający z miłości społecznej, odpowiedzialności za innych. Choć, o czym również nie można zapomnieć, zwyczajnym obowiązkiem jest również troska o trwanie i życie cywilizacji chrześcijańskiej, bo w niej ciągle kolejne pokolenia otrzymują życie, wiarę, kulturę chrześcijańską, więź narodową. Biorąc aktywny udział w życiu naszych narodów mamy sprzyjać temu, żeby były dobrze rządzone, bezpieczne, żeby miały dobrą politykę zagraniczną, wpływ wewnętrzny i oczywiście materialne podstawy życia. Jednak najważniejsze jest właśnie to, jak urządzone jest społeczeństwo, czym jest społeczeństwo dla człowieka. Niestety, prawodawstwo UE idzie tu w zupełnie złym kierunku.

Często czyni się nam zarzut, że głosowanie przeciwko wejściu Polski do Unii wynika z nieokreślonych obaw. Często nawet nasi katoliccy oponenci mówią, że chodzi tylko o lęk przed tym, że po wejściu do Unii w Polsce nastąpi gwałtowne obniżenie obyczajów; a jak racjonalnie bronić irracjonalnych lęków? Ale nam wcale nie o to chodzi. Posłużmy się analogią: to, że możemy mieć w Polsce względną ochronę życia pod władzą prezydenta–aborcjonisty, nie jest powodem, żeby w wyborach nie przejmować się ochroną życia nienarodzonych. Obecny prezydent zalegalizował bowiem bardzo szerokie zezwolenie na dzieciobójstwo prenatalne i tylko interwencja Trybunału Konstytucyjnego obaliła tę jego decyzję. Prawdopodobnie drugi raz, mając na biurku taką ustawę, a inny skład w Trybunale, Kwaśniewski postąpiłby podobnie. Tymczasem skierowane przeciw cywilizacji życia dążenia władz Unii Europejskiej są bardzo wyraźne i nie bardzo widać jakąkolwiek barierę (w rodzaju polskiego Trybunału Konstytucyjnego), która zmusiłaby je do prawnego odwrotu i moralnego nawrócenia.

W przypadku Unii problem nie polega więc na obawach o dyfuzję społeczną, przenoszenie wzorców, które przecież działają niezależnie od granic. Problem polega na tym, że Unia Europejska wspiera dekadencję Europy, którą powinna zwalczać. Prawodawstwo polskie zaś w ograniczonym stopniu, w warunkach dużej kontrowersji politycznej, niedostatecznie, ale jednak zaczęło się mu przeciwstawiać.

Zwolennicy akcesji, o ile są tak samo zatroskani o moralne aspekty funkcjonowania Unii, argumentują, że wejście katolickiej Polski dużo zmieni. Ale co może się zmienić?

Unia dzisiaj jest unią narodów głęboko ideowo podzielonych i jej siła polega nie tylko na możności koordynowania polityki poszczególnych państw, ale również na ingerencji w toczące się w nich spory ideowe. I tu jest zresztą wielki mit prawicowych zwolenników Unii Europejskiej: Polska będzie Unię zmieniać! Polska? Ale jaka? Polska Kwaśniewskiego, Millera, Borowskiego? Przecież póki co, to oni mają dziś demokratyczny mandat na mówienie w imieniu Polski, i niestety oni pozostają najsilniejszym stronnictwem w społeczeństwie. To raczej Unia będzie im pomagała zmieniać Polskę. I już pomaga, na przykład wprowadzić promocję homoseksualizmu do prawa pracy.

To, na co realnie można liczyć — to jedynie pewna zmiana klimatu. Polska jest liczbowo 10–krotnie większym narodem od Irlandii. To, co do tej pory było ewenementem, wyjątkiem od reguły unijnej, teraz może przestać być wyjątkiem. W Polsce mamy prawicę katolicką i na pewno w największych krajach Europy nie ma obozu, który by tak wyraźnie opowiadał się za chrześcijańskim porządkiem moralnym, jak wypowiadała się polska opinia katolicka. I pojawienie się takiego głosu na forum unijnym mogłoby zarówno zmienić charakter debaty europejskiej, jak i stać się impulsem ideowym dla środowisk chrześcijańskich w innych krajach.

Jednak celem życia publicznego nie jest toczenie debat i sporów moralnych. Znacznie bliżej tego celu jest ich rozstrzyganie.

Polityka jest bardzo ważną dziedziną kultury, bo wyrasta z kultury, historii, przekonań moralnych narodu — ale celem życia publicznego jest nie dyskusja o ochronie, ale ochrona życia ludzi. I my odpowiadamy przede wszystkim za nasz naród, nie wyłącznie, ale to jest najważniejsze pole naszej odpowiedzialności. A drugi element dotyczy właśnie uniwersalizmu: największą wartością, którą naród może wnieść do życia rodziny ludzkiej, przekazać innym narodom, jest urzeczywistnienie wyznawanych wartości cywilizacyjnych w instytucjach i w życiu społecznym.

Trzeba się więc zastanowić, czy Unia Europejska pomoże nam w oparciu naszego życia społecznego na zasadach chrześcijańskich. Wiele już na tym polu zrobiliśmy. I nawet jeżeli po odbudowie podstawowych instytucji (ochrona życia, katechizacja szkolna, media katolickie) nastąpiło pewne wytracenie energii, przyszedł raczej czas stabilizacji niż dalszych zmian — to przecież instytucje te okazały się trwałe i pozytywnie wyróżniające nas na tle współczesnego prawodawstwa. Na pewno istnieje niebezpieczeństwo samozadowolenia, że stanęliśmy w drodze — podczas gdy przed ruchem katolickim w Polsce jeszcze wiele oczywistych wyzwań: choćby dramatyczny kryzys demograficzny czy wszechobecność pornografii. I oczywiście najważniejsze jest samo życie katolickie, bo żadna ochrona nie zastąpi życia — rodzin rodzących i wychowujących dzieci, tworzenia i przekazu kultury, działalności charytatywnej.

Ale dziś te nasze dążenia i osiągnięcia zderzają się z Unią, która idzie w przeciwnym wręcz kierunku — więc kto skazuje nas na rolę obrońców Okopów Świętej Trójcy? Choć historia oczywiście mogła się potoczyć inaczej — na przykład lat temu dwanaście prezydent i przywódcy dużych partii prawicy mogli ogłosić, że chcemy wejść do Europy, by korzystając z jej materialnej solidarności, pomóc jej w przezwyciężeniu kryzysu duchowo-społecznego. Tego jednak nikt nie mówił. Profesor Buzek odciął się od żądania wykluczenia Holandii z Rady Europy po legalizacji w tym kraju eutanazji. Dziś więc za późno na przekonujące deklaracje, choć nigdy nie jest za późno na pracę.

A póki co, czy to się komu podoba czy nie — najbardziej przekonująco i szczerze brzmi głos Józefa Oleksego, który mówi, że UE to szansa na wielki awans materialny ogromnych rzesz Polaków. Argumentacja, że każdy będzie miał dużą, tanią, szybko dowiezioną pizzę trzy razy w tygodniu.

A więc nie wierzy Pan, że wśród prounijnie nastawionych polityków prawicy katolickiej, w Polsce i w krajach UE, jest wola skutecznej rechrystianizacji Unii i Europy?

Jeżeli jest tak, że najbardziej spektakularne akty UE, jak rezolucje parlamentu europejskiego przeciwko życiu, przechodzą większością 50 głosów, jeśli przeciw-

ko głosuje 45% deputowanych, to wcale nie znaczy, że te 45 % posłów poparłoby rezolucję wzywającą rządy, prawodawców i szkoły do wspierania monogamicznego małżeństwa, powszechnej obrony życia i użycia środków prawnych w celu zwalczania propagandy aborcyjnej i zorganizowanej demoralizacji. Gdyby rzeczywiście taki spór się toczył, to można by sobie zadać pytanie, czy rzeczywiście nasza rezerwa nie jest małoduszna. Ale tak po prostu nie jest... Lewica wzywa do zmian, prawica do refleksji, lewica domaga się coraz to nowych «praw», prawica nie mówi, że to bezprawie, lewica głosi fałszywy postęp, prawica nie ma odwagi głosić prawdziwego, to znaczy moralnego. O ile więc istnieje pewien bezwładny opór przeciw rozkładowi społecznemu, o tyle nie bardzo widać dążność do przywrócenia zasad chrześcijańskich w życiu publicznym.

Dlatego wyraźne «nie» opinii katolickiej powinno uświadomić ludziom, którzy w miarę bezinteresownie myślą o integracji z UE — nawet tylko w kategoriach ekonomicznych, ale nie zamierzają jej używać w celach wywrotowych — że dla pewnej istotnej części społeczeństwa kryteria ocen politycznych odnoszą się przede wszystkim do ładu społecznego. W pewnym, bardzo niewystarczającym, stopniu już reakcję na ten głos widać: jest nią deklaracja rządu i parlamentu o nienaruszalności polskiego ustawodawstwa chroniącego życie. Jest napisana językiem dwuznacznym, bo w debacie europejskiej «prawo do życia» (którego nikt nie kwestionuje) nie jest traktowane ani jako niezbywalne (eutanazja), ani nie obejmuje dzieci nienarodzonych. W polskim jednak prawie, do którego odnosi się deklaracja, jest inaczej. Mamy więc akt skromny i niejednoznaczny, słabszy niż wydały mniejsze od nas narody, jak Irlandia i Malta — ale będący jednak takim zdawkowym i niewyraźnym przyznaniem racji opinii katolickiej przez jej przeciwników.

A jak pisał T. S. Eliot, nawet niewyraźne deklarcje wierności chrześcijańskiej mają tę wartość, że jak długo nie odrzucamy moralnych norm chrześcijaństwa, tak długo pozostają one językiem i aksjologią naszego życia.

Czy są jakieś poważne argumenty za Unią, które musi wziąć pod uwagę także eurosceptyk?

Przede wszystkim argument przynależności — Polska jest częścią Europy, a w czasie, kiedy my przez 40 lat nie mieliśmy niepodległości, nie braliśmy udziału w polityce europejskiej, Europa się zjednoczyła. Narody nie tracąc swojej odrębności, nie rezygnując z odrębnej polityki (co ostatnio było widać w postawie np. Wlk. Brytanii z jednej strony i Niemiec z drugiej), stworzyły wspólny rynek, wspólne instytucje koordynacyjne, wspólne prawo. I to zjednoczenie jest po prostu faktem; faktem, który spotkaliśmy wraz z niepodległością. Byli za czasów Drugiej Rzeczypospolitej konserwatyści, którzy ciesząc się z niepodległości pomstowali na demokratyzację społeczną, którą przyniosła. Ale przyjmowali, że Polska przede wszystkim jest. W XIX w. nie było żadnej gwarancji, że ewentu-

alna niepodległa Polska nie będzie Polską jakobińską. Ale ludzie, którzy bardziej się bali jakobinizmu niż pragnęli Polski, na ogół źle (moralnie) kończyli. Oczywiście, analogia jest niepełna — bo niepodległość narodowa to oczywisty postulat sprawiedliwości, podczas gdy jedność europejska to jedynie propozycja polityczna wynikająca z więzi cywilizacyjnej. Ale to, co upoważnia do tej analogii — to konkretyzacja historyczna: jedność europejska przybrała już konkretny kształt. Ten proces już trwa. W związku z tym można zrozumieć ludzi, którzy uważają, że nawet, jeżeli nasza cywilizacja przeżywa bardzo poważny kryzys, to i tak należy włączyć się w jej sprawy, bo po pierwsze są nasze, po drugie — i tak nas dotkną. Ten argument jest jednak słabszy od faktu, że państwo odpowiada przede wszystkim za ład społeczny swojego narodu — jest to jego najważniejsza, chociaż nie jedyna odpowiedzialność.

Drugi argument to tzw. eurofatalizm. Istnieje naturalny prąd zbliżenia narodów należących do tej samej cywilizacji, pisał o tym Huntington. Odpowiada to jednocześnie potrzebie ekspansji ekonomicznej i wyzwaniom globalizacji. Ale fatalizmu nie trzeba poganiać. Procesy nieuchronne trzeba przede wszystkim kontrolować. A Polska, zarówno na planie prawnym (stowarzyszenie z Unią Europejską), jak i ekonomicznym (zdecydowana większość obrotów) bynajmniej od Europy zachodniej się nie izoluje.

W moim przekonaniu po pierwsze tych argumentów nie można ignorować, i bardzo niedobrze, że są ludzie, którzy wypowiadają się tak, jakby tych argumentów nie było. Prognozy i przestrogi w nich zawarte mogą się nie spełnić, ale są racjonalne i trzeba je brać pod uwagę. I uznając inne, ważniejsze racje — trzeba przedstawiać przemawiające za nimi argumenty. Jesteśmy jednym narodem i powinniśmy rozmawiać jak Polacy.

Szanuję argumenty zwolenników UE, ale pomijają to, co najważniejsze.Naród nie jest klubem dyskusyjnym, który może przyjąć dowolną władzę, byle pozwalała mu na dyskusje; unia polityczna to rozwiązanie trwałe i można ją zawierać z innym państwem czy państwami, z którymi łączy nas wspólnota celów i orientacji politycznych. Naród nie jest również jakimś bytem idealnym, który urzeczywistnia własną cywilizacją narodową dla zamanifestowania czy potwierdzenia swojej tożsamości. Naród to wspólnota rodzin, w której ludzie — chronieni przez suwerenną władzę — rodzą się, otrzymują kulturę, żyją w pokoju i wolności przekazując życie i kulturę. Państwo ma swą politykę, dysponuje siłą, broni swoich uprawnionych interesów — ale ostatecznym sensem jego działań jest właśnie ten ludzki wymiar polityki narodowej. Jej sensem jest po prostu odpowiedzialność za ludzi, miłość społeczna zakorzeniona w naturze ludzkiej.

I sami musimy pamiętać, że nie dlatego zabiegamy o ład moralny, nie dlatego zależy nam na chrześcijańskim charakterze państwa, które chroni ład moralny i szanuje naturę ludzką, że to odpowiada «naszym przekonaniom w pluralistycznym społeczeństwie». To nie jest nawet kwestia szlachetnej odpowiedzialności «ple-

miennej», troski o to, by nasze dzieci wychowywały się w «społeczeństwie szanującym nasze wartości». Chcemy społeczeństwa chrześcijańskiego, bo pomaga innym ludziom żyć po ludzku, w więzi z Bogiem, w odpowiedzialności za innych, w szacunku dla własnej natury. Człowiek nie może osiągnąć szczęścia odwracając się od Boga czy depcząc normy moralne. Trzeba to ustawicznie przypominać także sobie, bo jesteśmy uwikłani w spór demokratyczny, odwołujemy się do argumentów o naszym prawie, naszej tożsamości — ale nie to jest najistotniejsze.

Czy gorący spór o udział Polski w integracji europejskiej podzieli polską opinię katolicką na dłużej, na trwałe?

Spór nie wyklucza zgody w poszczególnych elementach, czy w tym co najistotniejsze. Jednak obie strony są coraz bardziej wciągane — w retorykę walki «złych Polaków» (którzy są *za*) z «głupimi Polakami» (którzy są *przeciw*). Byłoby bardzo źle, gdyby przy tej okazji Miller i Lepper dokonali moralnego rozbioru polskiej prawicy. Nie chciałbym, by powtórzyła się historia sprzed dziesięciu lat, gdy podziały prawicy otworzyły postkomunistom drogę nie tylko do władzy, ale do realizacji najgorszych elementów ich programu: laickiej konstytucji, zniesienia (na szczęście zatrzymanego przez Trybunał Konstytucyjny) ochrony życia, liberalizacji kodeksu karnego, opanowania mediów. Tymczasem solidarność narodowa to również obowiązek budowania zaufania i porozumienia z ludźmi o bliskich nam zasadach, nasza polska solidarność narodowa to przede wszystkim nakaz jedności katolickiej.

Jak pojmuje Pan w tym sporze europejskim racje, którymi kierują się główne siły polityczne w Polsce? Zacznijmy może od najgorętszych zwolenników akcesji...

Generalnie racja SLD to jest przede wszystkim konformizm, myślenie w kategoriach wygodnego życia w płaszczyźnie i etyki (dobre jest to, co czyni życie bardziej wygodnym), i polityki. Przez dziesięciolecia historia Polski czasów pierwszej niewoli (zaborów) — obojętne czy spisywał ją Kukiel, czy Kieniewicz — była pisana z perspektywy tych, którzy chcieli Polski. A teraz w świadomości historycznej, w pamięci drugiej niewoli (komunistycznej) pojawił się nowy paradygmat — opowiada się ją z perspektywy tych, którzy chcieli... spokoju. Do tej mentalności próbuje nawiązywać SLD. To jest to orędzie Oleksego o nadziei materialnego awansu szerokich rzesz Polaków. A jako partia próbują program wysiłku narodowego zastąpić nadzieją na sukces gospodarczy (i w efekcie własny polityczny) za brukselskie dotacje.

Jeżeli chodzi o PO, głównym motywem jest pełne utożsamienie się z liberalną cywilizacją dzisiejszego Zachodu, co wcale nie znaczy, że z kierunkiem jej ewolucji. (Wielu konserwatywnych liberałów opiera swój światopogląd na przekonaniu, że liberalizm nie musi ewoluować w kierunku, w którym zgod-

nie z socjologiczną logiką ewoluować musi). Platforma Obywatelska podejmuje modną na początku lat 90-tych ideologię «powrotu do normalności».

Z kolei postawa PiSu bywa określana jako niejednoznaczna...

Jeżeli chodzi o PiS, to zasadnicze racje kolegów, którzy są *za*, mają charakter adaptacyjny: trzeba znaleźć miejsce dla Polski w każdym układzie europejskim. Dla większości mojej partii zasadnicze znaczenie ma integracja europejska jako fakt, który jest — więc trzeba się weń włączyć, kształtować go, wyciągać dla Polski korzyści. To stanowisko wynika z myślenia w kategoriach patriotyczno-państwowych, że ładu międzynarodowego się nie ocenia, tylko szuka się w nim najlepszego możliwie miejsca dla swojego kraju. Z tego punktu widzenia argumenty tych z nas, którzy byli przeciw, na żadnym etapie debaty nie były dyskwalifikowane.

Prawo i Sprawiedliwość jeszcze przed zjednoczeniem z Przymierzem Prawicy w swojej uchwale europejskiej oświadczyło, że akces do Unii Europejskiej w żadnym stopniu nie może naruszyć praw Kościoła i rodziny. I realizując tę uchwałę domagaliśmy się stosownych deklaracji rządu i parlamentu.

Kierownictwo Prawa i Sprawiedliwości sformułowało stanowisko partii, która przygotowuje się do przejęcia władzy w państwie, szuka dla Polski miejsca w polityce międzynarodowej, mówi w imieniu całości, a nie tylko części społeczeństwa, z którą dzielimy nasze zasady moralne.

W kategoriach części myślą u nas partie chłopskie.

PSL ma ogromną skłonność podporządkowywania spraw ważnych — sprawom ważnym dla siebie. W momencie, kiedy kilka postulatów PSLu o charakterze socjalno-rolniczym zostało przyjętych w czasie debaty konstytucyjnej, już wszystkie inne kwestie w konstytucji przestały być ważne; swoje załatwili. Tu jest tak samo: jeżeli będą biopaliwa, to może być Unia Europejska. To jest myślenie partii klasowej, bezkompromisowej w obronie grupowych interesów — i po ich załatwieniu bardzo łatwo zawierającej najdalsze kompromisy.

W wypadku Samoobrony dużą rolę odgrywa fobia antyzachodnia i antykapitalistyczna. Samoobrona chce gospodarki socjalistycznej, oczywiście zachowującej własność prywatną — ale takiego państwa, które dużo zabiera, ale jeszcze więcej pożycza, daje, od którego dużo można żądać. Przy tym jest to partia otwarcie prorosyjska. A niewątpliwie dramatyzmu naszym wyborom dodaje fakt, że Rosja generalnie była przeciwna procesowi integracji europejskiej i włączaniu się doń państw Europy środkowej, uznając że dla Rosji oznacza to pewne utwardzenie geopolitycznego przedpola. Ale, dodajmy, to czego obawia się Rosja, wcale nie stanowi ani dostatecznego, ani koniecznego warunku naszego bezpieczeństwa.

Zostawił Pan na koniec charakterystykę stanowiska LPR.

Motywy LPR mają w istotnym stopniu charakter katolicki, zbieżne z moim stanowiskiem. Choć jest tu silna domieszka bezinteresownej niechęci do Zachodu oraz izolacjonizmu, który unię polityczną traktuje jako utratę suwerenności, a nie jeden z jej możliwych aktów. Ten izolacjonizm przejawia się też w tym, że Liga nie stawia sobie pytań geopolitycznych, a w związku z tym nie przeżywa rozterek związanych z szukaniem dla Polski bezpiecznego miejsca w Europie przyszłości. Liga również, niestety, wykorzystuje debatę europejską do poprawy swojej pozycji partyjnej, nawet kosztem konfliktu z resztą prawicy.

W ostatnich miesiącach Unia została poddana szczególnemu sprawdzianowi z okazji wojny w Iraku. Czy polityczna dezintegracja UE gra na naszą korzyść?

Na pewno wojna i sytuacja przedwojenna ujawniła istnienie dwóch układów europejskich, które mają ciekawe i wyraźnie odmienne charakterystyki kulturowe. Z jednej strony jest twarde jądro UE, jeszcze od czasów EWG — Francja, Niemcy, Beneluks. Są to kraje najbardziej dotknięte kryzysem społecznym, również najbardziej «muzułmańskie» kraje Europy. Z drugiej strony jest Europa kresów — Wielka Brytania, katolickie Południe, wyzwolone kraje Europy Środkowej i skandynawska Dania. Można — ostrożnie, z całą świadomością pewnej przypadkowości tej konstelacji — zastanowić się, co łączy te kraje. Mają wyraźną odrębność narodową, są bardzo przywiązane do swojej niepodległości. Anglicy zawsze zachowywali dystans do integracji, wiązali się blisko z Ameryką, nie weszli w szereg dziedzin współpracy europejskiej. Dania — kraj bardzo dotknięty dekadencją obyczajową — w jednym zdradza podobieństwo do obozu, w którym się znalazł: Dania odrzuciła w pierwszym referendum traktat maastrichcki, do Unii weszła na luźniejszych zasadach, bardzo starając się zabezpieczyć swoją odrębność i niezależność od Niemiec. Kraje Europy Środkowej niedawno odzyskały niepodległość, mają świeże doświadczenie komunizmu i ucisku narodowego, a także wartości antykomunistycznego oporu Zachodu w czasach zimnej wojny. I jeszcze katolickie Południe, którego sama kultura gwarantuje odrębność, kraje jeszcze niedawno potępiane za przeszłość symbolizowaną przez postaci takie jak gen. Franco. Donald Rumsfeld, gdy ujawniły się te dwa układy, powiedział o dwóch Europach.

Czy rozpad Unii Europejskiej byłby korzystny dla Polski? Na pewno zachwiałoby to stabilnością Europy i przede wszystkim Niemcy wypadłyby z ustalonego miejsca w systemie międzynarodowym, który nakłaniał Niemcy do współpracy z innymi krajami europejskimi. Ryzyko wyjścia Niemiec z przymierza zachodniego czy pojawienia się w ich polityce złych wątków nacjonalistycznych byłoby czymś dla Polski wybitnie niekorzystnym.

Ale ryzyko destabilizacji Europy to tylko jedna rafa. Druga — to Europa według Chiraca i Schroedera. Dla nas, dla Polski — Europa jako wielkie, neutralne

imperium, wyrozumiałe dla państw, którym musi przeciwstawiać się Ameryka, skupione przede wszystkim na sobie, choć hamujące niekontrolowany przyspieszony rozwój gospodarczy słabszych wcześniej krajów — taka Europa nie jest żadnym oparciem ani dla naszej odrębności, ani dla naszej suwerenności, ani dla naszego bezpieczeństwa, ani dla naszego porządku moralnego.

Dziękuję za rozmowę.

Rozmawiał Paweł Milcarek

Unia nie jest awangardą tych negatywnych procesów, które należy powstrzymywać i przezwyciężać. Szacuję ryzyko związane z obecnością w Unii jako niewielkie. Co więcej, sądzę, że jeśli uprawniony jest pogląd, że to ryzyko poważne, to równie uprawnione jest stanowisko, że obecność Polski jako kraju katolickiego w Unii powinna być wykorzystana do podjęcia dzieła przekształcenia także kierunku moralnego tej organizacji.

W Unii znajdziemy sojuszników

Wywiad z Kazimierzem Michałem Ujazdowskim

Rozmawiamy o integracji europejskiej i o wyborach, które przy tej okazji musimy podjąć. Chciałbym zacząć rozmowę od pytania, o jaki wybór tu chodzi: o etyczny wybór absolutnych wartości – czy o polityczny wybór relatywnych środków?

WYBÓR NIE JEST DRAMATYCZNY pod względem moralnym i mylą się zarówno ci, dla których obecność Polski w UE jest jej kresem, jak i ci, którzy z ogromnym ładunkiem moralno-emocjonalnym potępiają przeciwników UE — chociaż moje przekonanie, że nie jest to wybór dramatyczny pod względem moralnym i że nie przesądza o kwestiach cywilizacyjnych, nie oznacza, że jest on nieważny. Po prostu zdarza się w dziejach narodów i państw, że decydują one o swoim wzroście, położeniu i sile. Nie zawsze są to decyzje o charakterze dramatycznym, takie jak np. podjęcie walki powstańczej w arcytrudnym momencie czy obrona przed napastnikiem. Jednak to właśnie szereg decyzji o państwowym i społecznym znaczeniu, a nie o wysokim kalibrze moralnym decyduje o naszym położeniu. Wybór dotyczący integracji z UE jest właśnie taką decyzją, która rodzi bardzo poważne skutki z punktu widzenia pozycji Polski. Jest to decyzja typowo polityczna, a w polityce jest prawo do zasadniczego sporu co do kierunków polity-

ki państwa — ale często nawet bardzo poważne różnice w sporze politycznym nie pociągają za sobą rozstrzygnięć natury moralnej w duchu *out–out*. Tak to widzę. Na przełomie XIX i XX wieku polska polityka też była bardzo zasadniczo podzielona co do koncepcji odzyskania niepodległości, ale żadnej ze stron obozu niepodległościowego nie wolno przypisywać ujemnej cechy moralnej.

W kwestii integracji europejskiej różnice ujawniają się nie tylko między partiami, ale także wewnątrz nich. Są takie, które są wyraźnie zdeterminowane za lub przeciw, i są takie, w których jest mniejsza lub większa rozbieżność poglądów. Pan Prezes jest w partii, w której istnieje właśnie tego typu rozbieżność. Jak Pan definiuje tę sytuację od strony możliwości współpracy, wspólnego prowadzenia polityki przez ludzi, którzy mają w tej kwestii rozbieżne stanowiska?

To w ogóle nie jest problem znaczący, w tym sensie, że w przypadku PiSu korpus wartości podstawowych jest zdefiniowany i nie tyczy wyboru referendalnego. Byłoby inaczej, gdyby w PiSie istniała różnica zdań w obrębie takich kwestii jak ochrona życia, prawa rodziny, stosunek do współczesnych mediów, stosunek podstawowej powinności państwa, jaką jest stanie na straży dobra wspólnego. Ale to, czy Polska ma się znaleźć w UE na tych konkretnych warunkach, czy też nie, nie jest sprawą, która mogłaby decydować o zaniechaniu współpracy środowisk, które założyły PiS. PiS zrodził się po to, by przezwyciężyć kryzys polityki polskiej, spraw społecznych i zgromadził środowiska wokół bardzo czytelnych idei. Sprawa Unii tego zasadniczego projektu PiSu nie unieważnia.

Nie widzi Pan przeszkód w ścisłej współpracy politycznej z eurosceptykami wewnątrz PiSu. A co z euronegatywistami z LPR? Czy nie są to politycy podzielający te same wartości fundamentalne?

Tu jest pewien problem dotyczący — nie chcę mówić w imieniu PiSu, tylko własnym — szkoły patriotyzmu politycznego. W stanowisku LPR widzę dużo negatywizmu całkowicie odpornego na fakty i argumenty. Różnica polega na tym, że eurosceptyczni politycy PiSowscy (w ogromnym stopniu wywodzący się z Przymierza Prawicy, a więc ugrupowania, w którego budowaniu uczestniczyłem czynnie), też mają świadomość, że ten wybór na „nie", jak to powiada Marek Jurek, jest ogłoszony bez satysfakcji. Natomiast w przypadku Ligi Polskich Rodzin mamy do czynienia właściwie z czymś, co można określić rachubą na to, że warunki polskiego członkostwa w Unii będą złe, po to, by spełnił się pewien konkretny scenariusz polityczny: plan zbudowania na antyunijnym proteście obozu politycznego. To, co mnie najbardziej porusza, to owo myślenie „im gorzej, tym lepiej", które jest myśleniem całkowicie w moim przekonaniu sprzecznym z konserwatywną i narodową szkołą myślenia patriotycznego. Mój

drugi zarzut wobec LPR to brak wyobraźni — a przecież w przypadku obecności Polski w UE trzeba będzie nie tylko myśleć, ale i pracować nad umocnieniem polityki polskiej w Unii. Nie można tworzyć w sferze świadomości społecznej, narodowej, takiego przekonania, że Polski za chwilę nie będzie, skoro za kilka miesięcy staniemy być może przed bardzo ważnym zadaniem przesterowania polityki tak, by ona w nowych warunkach unijnych była polityką wypełniającą nasze postulaty.

Różnica między opozycją LPRowską a eurosceptykami w PiSie polega na tym, że w tym drugim wypadku jest pewna bardzo wyraźna diagnoza zapaści narodowo-cywilizacyjnych związanych z obecnością Polski w UE i powiedzenie „nie będziemy ryzykować", a w przypadku LPRu to właściwie taka gra na zły scenariusz, oparcie na nim swych rachub politycznych. Przypomina mi to zachowania radykalnego odłamu opozycji lewicowej w latach 80-tych, która też stawiała na to, żeby się w Polsce wszystko popsuło, licząc, że wtedy dojdzie do strajku generalnego, który odsunie komunistów od władzy. Poza tym zwróciłbym uwagę na szalenie ekonomistyczną linię LPR, tak jakby inne sprawy nie istniały. Ale to temat na rozmowę osobną.

Te inne sprawy są określane przez polityków LPR jako jeszcze bardziej obciążające proces integracji. Ale nie o to chciałem zapytać. Za jeden z ważnych celów PiSu uznał Pan odbudowę państwa, nie bez racji jednak twierdzę, że te możliwości odbudowy państwa polskiego mogą być ograniczone, bo Polska w wielu dziedzinach – nie chcę teraz poruszać zagadnień moralnych – ale w takich sprawach jak podatki, polityka konsumencka, znaczne zręby polityki gospodarczej, może faktycznie mieć ograniczone pole manewru będąc uczestnikiem szerszego obozu. Może Pan rozwinąć tę myśl o budowie niepodległej Polski w ramach struktur międzynarodowych tak mocno już skonsolidowanych jak Unia?

Miałem przede wszystkim na myśli odbudowę państwa spójnego, ponieważ żywię przekonanie, że Polska niepodległości z chwilą obecności w Unii nie straci, a Unia zachowa charakter związku państw suwerennych, narodowych (nie sposób wiarygodnie bronić tezy, że państwo, które sięga od Półwyspu Iberyjskiego po Estonię, z siłą finansową nie przewyższającą 1 procenta aktywów finansowych wytwarzanych w Europie, może być supermocarstwem, które obali niepodległość Hiszpanii, Polski czy Węgier). Mówiłem więc o rekonstrukcji państwa, które służy dobru wspólnemu, bo w zasadzie mamy do czynienia nie tylko z kryzysem polityki w Polsce, tylko z rozpadem państwa w takim tradycyjnym, konserwatywnym znaczeniu. Mamy rozbitą władzę wykonawczą, tak rozbudowane przywileje korporacyjne i różne partykularne wpływy, że państwo w tradycyjnym rozumieniu w Polsce żyje w wymiarze ograniczonym. I do nas należy przede wszystkim odbudowanie tradycyjnych funkcji

państwa: wymiaru sprawiedliwości, poszanowania prawa, odbudowa etosu służby publicznej, uzdrowienie administracji, która powinna służyć obywatelowi i dobru wspólnemu, a nie szeregowi autonomicznych i partykularnych interesów. Czy tego dzieła łatwiej czy trudniej dokonać w UE? Myślę, że UE jest obojętna wobec tego naszego zadania. Świat polityki zachodniej jest w stanie pewnego kryzysu, ale są państwa w miarę czyste i takie, które w żadnym wypadku nie mogą być dla nas przykładem w dziedzinie modelu życia państwowego, np. Włochy. Unia właściwie tu nie ingeruje, a w niektórych przypadkach nawet pozwala obalać pewną polską polityczną poprawność, która uniemożliwia zrobienie rzeczy sensownych. Oto przykład: *Progress Report* z 2001 i 2002 roku właściwie potwierdza diagnozę PiSu i innych środowisk prawicowych co do źródeł kryzysu sądownictwa w Polsce (dokument powiada, że niesprawność polskiego systemu sądownictwa to efekt hiperprzywilejów korporacji). To jest pogląd, który jeszcze 5 lat temu byłby traktowany w szeregu pism — myślę, że w „Gazecie Wyborczej" czy wkładce prawnej „Rzeczpospolitej" — jako pogląd wypowiadany przez tępych oszołomów. Dlatego blok na rzecz zachowania tych przywilejów i wstrzymania wszelkich zmian w sądownictwie w Polsce był nie do ruszenia. Ta diagnoza unijna jest krępująca dla SLD, dla UW i tych polityków, którzy wprowadzili do konstytucji tak daleko posunięte przywileje dla korporacji sądowniczej, właściwie uniemożliwiające zrobienie tu czegokolwiek sensownego.

Można też oczywiście wykazać argumenty przeciwne — regulacje europejskie, które stanowią pewne bariery w przywróceniu kary śmierci za przestępstwa najcięższe, takie, które są zwrócone przeciwko istnieniu społeczeństwa jako takiego, np. zabójstwo z premedytacją. Choć tu oczywiście czynnikiem, który bardzo poważnie trzeba brać pod uwagę, są wypowiedzi płynące ze strony Stolicy Apostolskiej.

Krótko mówiąc — w dziele restrukturyzacji państwa Unia nam ani specjalnie nie pomoże, ani specjalnie nie przeszkodzi, a nawet w niektórych jej wypowiedziach znalazłbym argumenty na naszą rzecz.

Podobne wątpliwości co do roli Unii w kwestiach polityki wewnętrznej Polski budzą zagadnienia wyjątkowo czułe moralnie. Formalnie rzecz biorąc, stosunkowo łatwo wywieść, że Unia zachowuje neutralność. Mimo to – chyba nie bez racji – znaczna część opinii katolickiej, również tej, która stoi po stronie PiSu – odczuwa duży niepokój. Pan go, jak rozumiem, nie podziela?

Niepokój podzielam. Gdybym był przekonany, że to jest niebezpieczeństwo — mówiąc językiem prawa karnego — silne i nieuchronne, to wszystkie inne argumenty za Unią bym cofnął. Ale wydaje mi się, że w tym wypadku mamy do czynienia z pomieszaniem dwóch rzeczy, tzn. diagnozy kryzysu cywilizacji eu-

ropejskiej z kwestią przynależności do tej konkretnej organizacji, jaką jest Unia Europejska, polityczny i ekonomiczny związek większości narodów europejskich. Otóż tych dwóch rzeczy ze sobą nie można utożsamiać. Oczywiście, Unia stwarza ryzyko, ale powiedziałbym, że batalia o cywilizację życia odbywa się poza nią, niezależnie od akcesji do Unii i w żadnym wypadku obecność poza Unią nie oznacza zwycięstwa w tej batalii. Mówiąc najkrócej, z mojego punktu widzenia Unia nie jest awangardą tych procesów, które należy powstrzymywać i przezwyciężać. Szacuję to ryzyko związane z obecnością w Unii jako niewielkie. Co więcej, sądzę, że jeśli uprawniony jest pogląd, że to ryzyko poważne, to równie uprawnione jest stanowisko, że obecność Polski jako kraju katolickiego w Unii powinna być wykorzystana do podjęcia dzieła przekształcenia kierunku moralnego i ducha politycznej organizacji Europy.

Z oglądu układu sił V kadencji Parlamentu Europejskiego widać, że akcesja krajów kandydujących może zmienić coś w podziale tych sił. Czy sądzi Pan, że pod wpływem przedstawicieli Polski Parlament Europejski, Rada Unii Europejskiej i Komisja Europejska będą traktowały zagadnienia ładu moralnego jako rzeczy ważne i warte poważnej debaty?

Jestem przekonany, że nie przestaną się tym interesować. U nas postkomuniści chcieliby unikać tych problemów, ale presja Kościoła i środowisk katolickich w Polsce, a także głos polskiej opinii publicznej wywiera wpływ (i w moim przekonaniu będzie też wywierał) na urzędników Unii, chociaż zasadnicza zmiana zależeć będzie od naszej zdolności zakwestionowania rządów SLD. Działanie Parlamentu Europejskiego nie zależy tylko od arytmetyki wyborczej, gdyż głos polskich polityków, tak jak już dziś głos Marcina Libickiego w Zgromadzeniu Parlamentarnym Rady Europy, będzie ośmielał tych polityków centroprawicowych, którzy wstydzą się stawiać samodzielnie postulaty moralne, a zabierają głos wyłącznie wtedy, gdy socjaliści dokonują kolejnych destrukcyjnych ofensyw. Głos Polski odmieni — jestem przekonany — kulturę Parlamentu Europejskiego, bo pewne sprawy, o których się nie mówi, po prostu zyskają prawo obywatelstwa. I to jest szalenie istotne.

Ale czy ta odmiana nie pozostanie w sferze marzeń? Mamy rzeczywistość polską, w której rządzi SLD i prezydent Kwaśniewski, mamy swoje własne bardzo duże polityczne i moralne kłopoty. Czy obecność Polski automatycznie coś zmieni na lepsze, to wielki znak zapytania. Marzymy o lepszej przyszłości – a tymczasem na razie z Unii płyną do nas same negatywne sygnały: UE nie chce żadnej wzmianki o dziedzictwie chrześcijaństwa, za to sugeruje nam przyzwolenie na dzieciobójstwo prenatalne, legalizację związków homoseksualnych. A Pan te sygnały bagatelizuje...

Absolutnie nie bagatelizuję. I gdybym miał przekonanie, że jest to zamach, którego absolutnie nie można odeprzeć, to argumenty polityczne, które wypowiadam za Unią Europejską, uznawałbym za mniej istotne. Jest to różnica co do szacunku niebezpieczeństwa i co do traktowania Unii jako ważnego czynnika cywilizacji konsumpcyjnej, destrukcji cywilizacyjnej.

Tak to zrozumiałem. Ale na czym opiera Pan swoje przeświadczenie, że to da się odwrócić, i to właśnie za sprawą przystąpienia Polski do UE? Presje, o których wspomniałem, może nie mają na razie charakteru przymusu prawnego – ale tworzą klimat, wyobrażenie o „standardach europejskich", co już się przekłada na różne projekty dostosowawcze w polskim prawie. Czy wiadomo coś Panu o jakichkolwiek sygnałach pozytywnych z UE, o presjach mających wektor odwrotny do wspomnianej tendencji rozkładowej i dechrystianizacyjnej?

Po pierwsze Polska nie jest zupełnie osamotniona, a po drugie to, co zrobili Polacy w XX wieku, związane jest z optymistyczną wizją historii, tzn. z zakwestionowaniem tych prądów, które zdaniem wielu miały być nieuchronne i fatalne. Niepodległość Polski czy chrześcijański wymiar życia publicznego z perspektywy, powiedzmy, początku lat siedemdziesiątych wydawał się iluzją bardziej niż w oczach pana Redaktora wprowadzenie chrześcijańskich elementów do UE, a pomimo to osiągnęliśmy to. Sądzę, że generalnie prawica wygrała bój o kształt III RP. W pobliżu Sejmu jest pomnik AK, a nie GL, jesteśmy jednym z niewielu krajów chroniących mocą Trybunału Konstytucyjnego życie ludzkie i nawet jeżeli jesteśmy w parlamencie w mniejszości, to te fundamenty Rzeczypospolitej — te, które są akurat przedmiotem naszej rozmowy — wyglądają dobrze. Polska w wizji naszych przeciwników miała być zupełnie innym krajem. Swoją ocenę opieram więc na optymizmie historycznym i na tym, że mamy w Unii swoich sojuszników — niektórych z podniesioną przyłbicą, np. takich ludzi jak Rocco Buttiglione, a niektórych wstydzących się, których trzeba obudzić.

A poza tym jest też trochę tak — mówię o swoich doświadczeniach jako ministra kultury — że np. standardy dotyczące zakazu obecności przemocy czy deprawacji dzieci i młodzieży w telewizjach publicznych niestety w wielu zlaicyzowanych krajach są znacznie bardziej restrykcyjne, mimo że zakładam, że większość ludzi pracujących w mediach prywatnych w Polsce to są katolicy. Na przykład w Szwecji, która przeżyła 20 lat temu straszny kryzys moralny, bardzo wielu filmów, które pokazuje się w polskiej TV publicznej w godzinach, gdy dzieci nie śpią, po prostu nie można tam pokazać. Nie traktujmy więc całej rzeczywistości europejskiej jako jednego wielkiego zła, bo sądzę, że wielu laicko nastawionych Hiszpanów wnikliwie oglądając polskie media bardzo by się zdziwiło widząc, co tu można pokazywać. Są w UE pewne

reakcje obronne, które, choć nie wynikają ze świadomych reakcji katolickich, są także wartościowe.

Wynika z tego, że pod wieloma względami jesteśmy bardziej chorzy niż społeczeństwa zachodnie. Jednak skoro te społeczeństwa, które nie przeszły dewastacji komunizmu, nie radzą sobie, a procesy rozkładu w nich postępują, to czy my z naszymi chorobami, z „państwem SLD" – wniesiemy do życia UE jakąś istotną odmianę na lepsze? A może raczej będziemy przedmiotem procesów rozkładowych?

Wierzę w kreatywność Polski i odrzucam pesymizm. Dodatkowo dostrzegam, że wiele dobrych rzeczy może wynikać z pozareligijnej motywacji. W przypadku Szwecji jest to jakaś postać protestanckiej ascezy.

Ascezy fałszywej...

Niewykluczone, że to już nie ma nic wspólnego z religią i wiernością Panu Bogu, ale jednak coś z tego w świecie instytucji społecznych zostało i od naszych roztropności, umiejętności i odwagi, od nas będzie zależało, czy znajdziemy także wielu sojuszników.

Czy można te nadzieje na przemianę moralną w UE, które Pan przedstawił, streścić w dwóch punktach: Unię zmieni obecność polskiego katolicyzmu – schorowanego, osłabionego, ale jednak żywego...

Katolicyzmu i płynącego z niego tradycyjnego modelu życia społecznego...

I po drugie: nasza obecność spowoduje jakieś ośmielenie po stronie zachodniej tych, którzy do tej pory milczą lub których głos jest bardzo słaby.

Którzy nie chcą głośno mówić.

I to wszystko?

Drodzy Panowie, nie domagajcie się ode mnie gwarancji zwycięstw. Zacząłem od tego, że niżej niż Marek Jurek i Artur Zawisza szacuję niebezpieczeństwo — i ten dowód procesowy uznaję za wystarczający. A wy teraz chcecie, żebym udowodnił, że Unia Europejska przyniesie nam akty chrystianizacji starego kontynentu.

Ale myślę, że warto o tym mówić wskazując perspektywę pewnej odmiany, pytając o kierunek przemian, które z całą pewnością nastąpią. Dołączenie 10 nowych krajów o specyficznej kulturze, doświadczeniu dziejowym i pamięci na pewno coś zmieni, tylko pytanie co. Pewna doza pesymizmu jest również w państwa myśleniu, ponieważ PiS, na wypadek

gdyby ten plan się nie udał, uznał za stosowne zaproponować deklarację, która mogłaby ochronić węższe, narodowe podwórko. Tymczasem krytycy twierdzą, że oba akty nie mają żadnego znaczenia i że Polska jest zupełnie bezsilna, jeżeli chodzi o wpływy dechrystianizacyjne, które popłyną z Brukseli.

Moje doświadczenie jest takie, że po pierwsze tendencje dechrystianizacyjne w Polsce miały silny wyraz krajowy i rozprzestrzeniały się w Polsce niepodległej niezależnie od UE...

Tak, ale jest też aspekt relacji Bruksela – Warszawa. Proponowano deklarację bądź protokół traktatowy. Czy to tylko gesty bezsilnych, czy jednak to by nam coś dawało?

Są ludzie, którzy mają nadzieję, że polityka polska będzie polityką kompleksów, polityką państwa małego, które nie będzie mówiło rzeczy przykrych i niewygodnych dla państw europejskich, państwa, które będzie potakiwało. Uważam, że można w Europie prowadzić politykę nie fanfaronady, ale politykę z podniesioną przyłbicą, która broni naszej tożsamości i promuje nasze interesy. Nie jesteśmy skazani na rządy ludzi, których horyzont aspiracji wyznaczany jest przez stanowiska dyrektora generalnego w agendach Unii Europejskiej.

W takim razie po co chronić kompetencję państwową w zakresie czułych spraw moralnych?

Z kilku względów: po pierwsze, wyraźne stanowisko w tej kwestii ma moc potwierdzenia; po drugie, nasze stanowisko komunikuje ważną rzecz opinii publicznej; po trzecie wreszcie, komunikuje nasze stanowisko państwom Unii Europejskiej. Z tych trzech względów to trzeba robić. Rozumiem, że jeśli się tego nie robi, rzeczywiście wyraża się tę opcję „im gorzej, tym lepiej". Tylko w ramach tej opcji ma sens zaniechanie, przy czym ono ze wszech miar jest dla nas szkodliwe.

Ale rozumiem, że ta inicjatywa wyrasta z przekonania, że może się stać źle i że będą do nas przychodziły pewne fałszywe impulsy i z tego powodu powinniśmy mieć pewne instrumenty. Czy instrumenty będą skuteczne, czy raczej faktycznie należy je uznać za czystą deklarację?

Ta czysta deklaracja pokazuje pewien ząb polityki polskiej, pewne oczekiwanie. Tak identyfikuję ten walor: oczekiwanie, nakreślenie naszych granic, wyrażenie naszego stanowiska. To bardzo ważne. Odwołując się do rozmaitych doświadczeń ludzkich: jeśli młody człowiek jedzie na obóz dla młodzieży, na którym będą osoby o różnych poglądach i zapatrywaniach, i chce stać na własnych nogach, to pierwszego dnia mówi, kim jest. I my właśnie mówimy, kim jesteśmy.

A kwestia traktatowa?

Kwestia protokołu?

Kwestia dziś deklaracji, może kiedyś protokołu.

Spełnia bardzo podobną funkcję, ale może mieć także znaczenie wewnątrzkrajowe. Zresztą mnie się wydaje, że niebezpieczeństwo powrotu do zakwestionowania prawa do życia nienarodzonych jest tak naprawdę niebezpieczeństwem wewnątrzkrajowym.

Bardzo często w tej dyskusji podkreśla się, że Europa nie zajmuje się danym zrębem zagadnień, które są czułe. Jednak jest też taka część praktyki europejskiej, która wykazuje, że możemy mieć do czynienia z pewną polityką pełzającą. Europa się pełzająco federalizuje w niektórych dziedzinach, najpierw przez deklaracje polityczne, potem przez projekty konstytucji. Można mówić, że również jest pełzająca polityka usuwania zasady pomocniczości ze sfery – mówiąc slangiem europejskim – „zdrowia reprodukcyjnego", czego dowodem jest finansowanie takiego projektu ze wspólnego budżetu. Czy zatem nie jest tak, że te obawy są jednak poważniejsze i trochę bardziej umotywowane, a z kolei zadania i odpowiedzialność, która leży na politykach katolickich, konserwatywnych, którzy czują wagę tych spraw, a jednak decydują się na powiedzenie Europie „tak" – czy ta odpowiedzialność nie jest zbyt duża?

W jakim sensie zbyt duża?

Wydaje się, że to jest olbrzymia skala odpowiedzialności moralnej – jeśli ma się świadomość wszystkich tych spraw dość szczegółową i dość jasną, a jednocześnie decyduje się w tym trudnym bilansie, podobnie jak Pan Prezes, na to, żeby powiedzieć „tak". Czy ta świadomość moralna jest obecna u osób, które z tych pozycji mówią „tak" Europie?

Myślę, że tak, trudno mi powiedzieć, na ile polscy politycy mają konkretną wiedzę w tym zakresie. Moje rozeznanie w tej kwestii prób wspierania programów o pośrednich skutkach proaborcyjnych jest takie, że głos oporu jest na razie skuteczny i znaczący, przynajmniej tak wynika z odpowiedzi na pytania i protesty w tej sprawie. Tym próbom trzeba i można przeciwdziałać. Ale na ile ta wiedza jest wiedzą wszystkich polskich polityków zajmujących się kwestiami europejskimi, nie potrafię odpowiedzieć.

Maciej Giertych powiedział wprost, że Państwa inicjatywa jest oszustwem, próbą oszukiwania, mydleniem oczu...

Taki typ krytyki wynika ze strategii wyborczej, a nie strategii państwowej. Widocznie Maciej Giertych przyjmuje za swoje porażki te wszystkie inicjaty-

wy, które służą umocnieniu naszych spraw w życiu międzynarodowym i Unii Europejskiej — dlatego że przyjmuje, że Unia *ex definitione* kończy żywot Polski jako kraju niepodległego. Poza tym jest tu całkiem polityczny rachunek na monopol LPRu w dziedzinie wyrażania stanowiska katolickiego i narodowego. To jest powód tego zdenerwowania. Roman Dmowski się przewraca w grobie, jeśli słyszy coś takiego. Mówił do swoich współpracowników: Nie bądźcie talmudystami.

Dziękujemy za rozmowę.

Rozmowę przeprowadzili:
Paweł Milcarek i Konrad Szymański

Twierdzę, że w momencie, gdy na gruzach państw narodowych będzie budowane imperium europejskie, nie ma możliwości zrealizowania praw narodu polskiego i innych narodów Europy do wolności, do pełnego rozwoju, nie tylko materialnego, ale pełnego, moralnego, duchowego, i do stworzenia przestrzeni bezpieczeństwa i gwarancji praw.

Unia zabierze Polsce suwerenność

Rozmowa z Janem Łopuszańskim

Zacznę niemal od takiego samego pytania, jakie zadałem w podobnej rozmowie Kazimierzowi Ujazdowskiemu: przed jakim dokładnie wyborem moralnym stoimy w przypadku decyzji za lub przeciw integracji Polski z Unią Europejską? Wiadomo, że jest to także wybór moralny, nie tylko techniczny. Czy jest to jednak wybór dosłownie aksjologiczny, odnoszący się do wartości absolutnych, wprost do dobra i zła (w tym sensie, że np. każdy głosujący „za" uczestniczyłby, przynajmniej obiektywnie, w zdradzie Polski, a każdy patriota z definicji jest przeciwny integracji) – czy może mamy do czynienia z typowym wyborem politycznym, gdzie nawet ludzie wyznający te same zasady moralne mogą się różnić w decyzji szczegółowej „za" lub „przeciw", która zależy od ich roztropności i opiera na przewidywaniu konsekwencji, prawdopodobnych lecz niekoniecznych? W tym drugim przypadku formułując swoją ocenę sytuacji i podejmując swój wybór – nawet gdy uważamy go za najlepszy – dopuszczamy równocześnie taką ewentualność, że ktoś inny, kierując się dokładnie tymi samymi zasadami absolutnymi, wyciągnie inne wnioski i podejmie odmienne decyzje.

Czuję się nieco zaskoczony takim metodologicznie ostrym przeciwstawieniem płaszczyzny wyboru politycznego i moralnego. Może dlatego, że bardzo mocno czuję się dziedzicem tradycji cywilizacji łacińskiej — nie bardzo potrafię tych dwóch punktów widzenia przeciwstawić. Powiedzmy, o czym rozmawiamy: o zagadnieniu dobra wspólnego, o zagadnieniu dobra Polski. Nie wiem, czy rozmawiamy o zagadnieniu dobra wspólnego Europy, bo najpierw trzeba byłoby je dokładnie zdefiniować, ale nawet gdybyśmy zrobili to w sposób satysfakcjonujący dla wszystkich Eu-

ropejczyków, to musielibyśmy o nim rozmawiać w porządku *ordo caritatis*: najpierw miłujemy naszych najbliższych, a potem dalszych, co nie oznacza, że tych dalszych też nie powinniśmy miłować.

Wysiłkiem polityka, każdego człowieka, który ma podjąć decyzję polityczną, czyli dotyczącą dobra wspólnego, powinno być roztropne rozeznanie tego dobra, a zatem prawdziwa diagnoza rzeczywistości. Prawdą jest, że diagnozy rzeczywistości mogą być zniekształcone różnymi uwarunkowaniami (np. komuś wygodnie przyjąć taką a nie inną pozycję z powodów np. taktyczno–politycznych). Być może to jakaś moja ułomność, ale jestem nieumiejętny w podporządkowywaniu moich sądów o rzeczywistości potrzebom taktyki politycznej, co niektórzy moi partnerzy w polityce mi wytykają. Nie wyobrażam sobie możliwości skutecznej ochrony oraz skutecznego rozwijania dobra narodu polskiego poza suwerennym polskim państwem, a w szczególności nie wyobrażam sobie możliwości roztropnej realizacji dobra Polski w ramach Unii Europejskiej.

W moim pytaniu też chodzi o tę koncepcję polityki, która jest troską o dobro wspólne, mającą powiązanie z zasadami etyki i należącą do sfery naszych wyborów moralnych. Chciałem tylko zapytać – i odpowiedź na to uzyskałem – czy mamy do czynienia z wyborem zasad, czy pewnych środków. Polityka w sensie klasycznym jest raczej wyborem środków...

Odmawiam potwierdzenia. Polityka, oczywiście, określa pewne cele, dąży do nich, a powinna je określać w prawdzie. Powinny to być cele ukazujące rzeczywiste dobro, nie dobra pozorne, i polityka powinna używać środków, które tyleż do tych celów prowadzą, co z natury swej są godziwe. Przy takim ustawieniu spraw — myślę, że nie będziemy mieli trudności z wzajemnym zrozumieniem.

Chciałbym w konsekwencji zapytać, jak Pan ocenia możliwość współpracy – ale nie tylko taktycznej – z tymi polskimi politykami, którzy deklarując także przywiązanie do polskiej suwerenności i tych samych zasadniczych wartości, do których Pan deklaruje przywiązanie, równocześnie w kwestii integracji dokonują wyboru odmiennego od Pańskiego?

Jeżeli bym spotkał polityka, który deklarowałby swoje przywiązanie do suwerenności państwa polskiego, a jednocześnie deklarowałby poparcie akcesji Polski do Unii Europejskiej, to najpierw wysłałbym go do szkoły, ponieważ popieranie postulatów z istoty swej sprzecznych jest bzdurą i wymaga uzupełnienia wykształcenia. Powiedzmy sobie najpierw o najbardziej podstawowych pojęciach — tożsamości, niepodległości i suwerenności. Chciałbym w ich kontekście opisać zjawisko akcesji.

Otóż kiedy słyszę propagandzistów Unii Europejskiej, którzy mówią, że nie stracimy tożsamości wchodząc do Unii, odpowiadam: macie panowie rację... My, polski naród, nie straciliśmy tożsamości w okowach różnych niewoli —

rozbiorów, okupacji, nawet tej ostatniej — ponurej, komunistycznej, więc nie przewiduję, żebyśmy stracili tożsamość w Unii. I nie to jest przedmiotem sporu. Przedmiotem sporu jest problem polityczny niepodległości oraz problem polityczny i prawny suwerenności.

Pojęcia „niepodległość" używamy, kiedy chcemy opisać relację między bytem, jakim jest politycznie zorganizowany naród, a jakimiś rzeczywistościami zewnętrznymi. Jeżeli ten naród nie podlega zewnętrznym bytom: państwom, mocarstwom, organizacjom, to można powiedzieć, że jest on niepodległy. Oczywiście nie jest utratą niepodległości uczestnictwo w organizacjach międzynarodowych, które nie roszczą sobie prawa nadrzędności wobec narodu i państwa.

Natomiast pojęcie „suwerenności" dotyka w istocie zagadnienia wewnętrznego: suwerenne jest państwo, w którym jest suweren, obojętnie czy jest to król czy naród, jak to dzisiaj opisuje Konstytucja RP. Co więcej — suwerenność jest stanem prawnym. Oznacza ona, że ten, kto jest suwerenem — naród w swoim państwie — ma prawo do stanowienia prawa, kreowania swojej polityki: zewnętrznej, wewnętrznej, do kreowania pieniądza, kierowania procesami gospodarczymi, do uczestnictwa w stosunkach wzajemnych pomiędzy suwerennymi państwami.

Jeżeli Polska wejdzie w obszar Unii Europejskiej, to suwerenność w tym zakresie będzie suwerennością Unii Europejskiej, a nie suwerennością Polski. Dlaczego? Po pierwsze dlatego, że jeszcze od czasów, gdy na gruncie Wspólnot Europejskich kształtowane było prawo wspólnotowe, obowiązują rozstrzygnięcia Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości o nadrzędności prawa wspólnotowego w stosunku do prawa krajów członkowskich. Należy w związku z nadrzędnością prawa wspólnotowego nad prawem kraju członkowskiego zapytać o zakres tego prawa, a zatem o zakres podrzędności państw członkowskich.

Zakres suwerenności Wspólnoty i Unii Europejskiej dynamicznie się rozszerza. Inaczej to wyglądało, kiedy były tylko trzy wspólnoty europejskie, inaczej po powołaniu Unii Europejskiej w Maastricht, inaczej po Nicei i przyjęciu Karty Praw Podstawowych, inaczej w toku prac nad konstytucją unijną, czyli po szczycie w Laeken. Jak będzie to wyglądało w przyszłości, kiedy ta konstytucja zostanie uchwalona i czy zostanie przyjęta przez państwa członkowskie — tego po prostu jeszcze nie wiemy. Najdalej idące postulaty — tak kompetentnej osoby jak pan Romano Prodi, przewodniczący Komisji Europejskiej — zakładają wyłączną kompetencję Unii Europejskiej w zakresie bezpieczeństwa, sprawiedliwości, polityki monetarnej, rynku i warunków konkurencji, rolnictwa, gospodarki morskiej, transportu. Można zadać pytanie, co pozostaje poza tym obszarem. Niewątpliwie — folklor i zagadnienie tożsamości. Przynajmniej na razie.

Argumenty w dyskusji na temat integracji mają albo charakter ściśle ekonomiczny, albo polityczny, albo cywilizacyjny...

Jak Pan widzi, formułuję przede wszystkim argumenty prawne.

To jest to pole, które uważa Pan za najważniejsze?

Może przedstawię to w sposób bardziej dosadny, opuszczając częściowo teren prawa i przenosząc się na teren przypowieści. Mówiłem o tym z trybuny sejmowej. Po szczycie kopenhaskim, w grudniu ubiegłego roku, pan premier Leszek Miller gościł u siebie w domu małżeństwo Schroederów i małżeństwo Verheugenów. Rozumiem, że obdarza ich zaufaniem, skoro zaprosił ich do swego domu. Jak rozumiem, jego dom jest na tyle godny — w sensie czysto materialnym — ażeby aż tak poważne postacie przyjmować. Otóż zadałem pytanie panu premierowi Millerowi: a co by się stało, gdyby obdarzone przez niego zaufaniem małżeństwo Schroederów uznało niezwykłą atrakcyjność jego domu i powiedziało: wie pan, panie Miller, ufa nam pan, szanuje nas pan, lubi nas pan, zaprasza nas pan, to może my zamieszkamy z panem. Tylko wie pan, zrobimy tak: salon i główne sypialnie dla nas. Wy oczywiście też będziecie korzystać z kuchni i łazienki, ale po Schroederach. Główne wyjście dla nas, boczne dla was. Wy płacicie, my mieszkamy. Co pan na to, panie Miller? Myślę, że pan Leszek Miller jest człowiekiem rozsądnym i oczywiście nie wydałby swojego domu w ręce obce.

Jeżeli by tak się zdarzyło, że mimo jego oporu Schroederowie zajechaliby tam i osiedli w jego włościach, to można by ten fakt przyrównać do sytuacji utraty niepodległości w relacjach pomiędzy państwami. Ktoś tej niepodległości stracić nie chciał, ale ją stracił, bo mu zęby wybito i ktoś inny zasiadł na jego stolicy. Gdyby pan Leszek Miller upadł na głowę i podpisał kwit, że Schroederowie mają prawo mieszkać w domu Millerów, to można by to przyrównać do utraty suwerenności — utracenia prawa do samodzielnego dysponowania swoim własnym domem. Mój spór z panem Leszkiem Millerem oraz ze wszystkimi ludźmi, którzy przyjmują punkt widzenia jemu podobny — niezależnie, czy są katolikami czy nie — jest sporem opartym na następującym pytaniu: dlaczego pan Leszek Miller i wszyscy podobnie jak on się zachowujący, w sprawie swojego własnego domu zachowaliby się zapewne rozsądnie, i dlaczego zachowują się tak skrajnie nierozsądnie w sprawie naszego polskiego domu, który został powierzony ich szczególnej trosce?

Przypowieść mówi o przejęciu kontroli nad jednym z państw – gospodarstw domowych – przez drugie, wyraźnie konkurencyjne. Mogłoby to przypominać relacje Polski z UE w chwili obecnej, ale zwolennik integracji powie Panu, że wchodząc do tej struktury stajemy się jej współskładnikiem, i to mającym swój własny głos, swoich przedstawicieli.

Rozumiem. Otóż, po pierwsze ten mój przykład oparty był na głębokim przeświadczeniu o tym, że to nie my wchodzimy do Unii Europejskiej, ale że to

Unia Europejska wchodzi do nas, a stopień eksploatacji Polski i polskiej gospodarki jest tego najlepszym dowodem. Ale oczywiście gotów byłbym przyjąć, że obrazem bardziej adekwatnym dla opisania Unii Europejskiej jest kołchoz. Ktoś może prowadzić swoje indywidualne gospodarstwo rolne sam, ale może też uczynić je częścią składową kołchozu. Czy chciałby mnie Pan Redaktor namawiać do przystąpienia do kołchozu?

Nie...

Dziękuję.

Ale czy rzeczywiście każdą unię narodów zdefiniuje Pan automatycznie jako kołchoz?

Nie każdą. Chciałbym dokonać bardzo istotnego porównania. Polska jest tym krajem w Europie, który miał niezwykłe osiągnięcia w zakresie budowania unii. Polska zagrożona z wielu stron nie wahała się wyciągnąć ręki do pogańskiej Litwy i budować unię dwóch państw. Uczyniła to najpierw w Krewie w 1385 roku, gdzie dokonano unii, której formy prawne były niezwykle oszczędne. Wielki książę litewski został królem Polski, zawarte zostało przymierze o polityce zagranicznej i zaczepno–odporne oraz unia celna. Poza tym wszystko było osobne. Osobne były języki, prawa, obyczaje, skarby, wojska. I sądzę, że cały szereg marzeń o przyszłości był osobny. Pomimo tego rozpoczął się niezwykle udany, 400–letni proces jednoczenia, oparty na rzeczywistości, która była przede wszystkim rzeczywistością kulturową, cywilizacyjną, głębszą niż tylko polityczna. Polska niosła chrzest Litwie. Polscy księża uczyli się języka litewskiego, żeby katechizować. Polskie rody przyjmowały do swoich herbów rody litewskie. Z okazji unii horodelskiej zdefiniowano istotną podstawę zbliżenia narodów: „miłość wznosi miasta, łączy narody". Poprzez Unię Lubelską, aż po Konstytucję 3 Maja, nasze dwa narody dopracowały się państwa unitarnego, które upadło pod ciosami rozbiorów i mimo marzeń wielu wybitnych polityków nie odrodziło się — bo okazało się, że państwo było jedno, ale narody były dwa, a nawet trzy, jeżeli wymienimy tu także naród ukraiński. Te trzy narody ożywiły swoje ambicje państwowe i dążyły do zbudowania — skutecznie czy mniej skutecznie — swoich państw.

Proszę zobaczyć: dwa narody, po bardzo długim czasie budowania u samych fundamentów cywilizacji, budowania dokładnie takiego, jakie postuluje dziś Jan Paweł II («niech Europa odnajduje swoją jedność przez powrót do swoich chrześcijańskich korzeni») przez zejście do poziomu Ewangelii, budowały coś niezwykle trwałego. Ale zdarzyły się okoliczności, które potrafiły i to dzieło obalić. Dzisiaj, dla kontrastu, proponuje się nam — nie na przestrzeni 400 lat, tylko na przestrzeni dwóch pokoleń, i nie przez oszczędne formy ustrojowo–prawne i sięganie do głębin cywilizacji, ale przez ogromną, nieprawdopodobnie obciążającą ilość form ustrojowo–prawnych i centralne, totalitarne zarzą-

dzanie, typowe dla socjalizmu — rzeczywistość polityczną złożoną nie z dwóch, lecz z kilkunastu narodów czy z dwudziestu kilku narodów. I to z całkowitym zapomnieniem miłości, «która wznosi miasta i łączy narody», i ze świadomą kontestacją chrześcijańskich fundamentów europejskiej cywilizacji i z wiarą, wyrażoną wprost w deklaracji z Laeken, o aspiracjach wzięcia udziału w procesach globalizacji w charakterze mocarstwa, z którym inni będą musieli się liczyć. Mnie to przypomina tylko jedno: budowę wieży Babel.

Wszystkim zainteresowanych opisem sensu wieży Babel polecam artykuły 56, 57 i 58 Katechizmu Kościoła Katolickiego, poświęcone — o dziwo! — sensowi istnienia narodów. Istnieją one po to, by zapobiec skutkom, dla ludzi szkodliwym, ludzkiej przewrotności, bałwochwalstwa, przywiązywania uwagi i serca ludzkiego do rzeczy innych niż Bóg, który dopuszcza porządek wielości narodów dla dobra ludzi. Oczywiście doprowadzi nas Bóg do jedności, ale to będzie jedność wokół Chrystusa! Proszę mi powiedzieć, czy Unia buduje jedność wokół Chrystusa czy przeciwko Chrystusowi?

Pokuśmy się o podsumowanie, które ewentualnie będzie mógł Pan zatwierdzić czy mu się sprzeciwić: jest Pan przeciw integracji Polski z UE właśnie dlatego, że uważa Pan, iż ograniczy to suwerenność narodu?

Twierdzę, że nie ma możliwości zrealizowania praw narodu polskiego — ale nie tylko narodu polskiego, innych narodów Europy też — do wolności, do pełnego rozwoju, nie tylko materialnego, ale pełnego, moralnego, duchowego, i do stworzenia przestrzeni bezpieczeństwa i gwarancji praw, w momencie, gdy na gruzach państw narodowych będzie budowane imperium europejskie. Imperium, które będzie dążyło do powołania swoistego imperialnego, europejskiego «narodu» — ten program wypowiedział Romano Prodi. Pytanie, kto ten «naród» «narodzi»? — Unia Europejska? Metodą odgórnej dekretacji i kosztem żyjących narodów? To są totalitarne w swej istocie założenia, które są fundamentem prac nad przyszłą konstytucją Unii Europejskiej. Gdyby się pojawiła polityczna propozycja (której sobie dzisiaj nie potrafię wyobrazić, ale to nie znaczy, że ktoś jej za chwilę nie przedstawi), która pokazałaby, jak w ramach jakiejś unii realizować i chronić prawa narodów, w tym i mojego, tak jak w unii polsko-litewskiej realizowano prawa obojga narodów — to bym wtedy taką propozycję poważnie rozważył.

Z tego wynika, że jest Pan przeciw integracji nie z powodu konkretnych decyzji obecnych zarządców Unii, nie z powodu złych warunków ekonomicznych wynegocjowanych dla Polski, nie z powodu pochodzących ze strony Unii nacisków proaborcyjnych czy prohomoseksualnych, nie z powodu zapomnienia o Bogu i dziedzictwie chrześcijańskim w deklaracjach unijnych – gdyż to wszystko uważa Pan jedynie za rezultat,

konsekwencję tego, czym jest Unia Europejska w swej istocie. O ile więc zrozumiałem, Pan sądzi, że Unia Europejska jest po prostu – używając pojęcia z etyki – strukturą zła. Czy dobrze zrozumiałem?

Tak. Oczywiście bardzo często w rozmowach związanych z postulowaną akcesją do UE argumentuję — a to z sytuacji rolnictwa, a to z sytuacji hutnictwa, a to z sytuacji szkolnictwa itd., ale zawsze zwracam uwagę, że te złe zjawiska szczegółowe nie są znikąd biorącymi się przypadkami, ale konsekwencją głęboko tkwiącej przyczyny, jaką jest zaprzeczenie fundamentom prawa naturalnego w samej strukturze UE.

Wymienione objawy kryzysu nie tyle więc zaprzeczają owej głębokiej tożsamości Unii...

...ale ją wyrażają. Musimy tu dotknąć sprawy niezwykle istotnej: mówią nam przedstawiciele okaleczonych, osłabionych kościołów Europy Zachodniej: macie taki silny Kościół, Ojczyzno Jana Pawła II, przyjdźcie do nas, wzmocnijcie nas. Powiem tak: czuję się odpowiedzialny za niesienie Chrystusa wszędzie — także w obszarze Europy. To jest mój obowiązek w sumieniu. Ale też czuję się zobowiązany do czynienia tego w sposób roztropny. Uważam, że bardziej przybliżymy narody Europy do Chrystusa mówiąc im: kochani Niemcy, Holendrzy, Włosi, Hiszpanie, Grecy — dzieło, które budujecie, jest złe. Złe nie dlatego, żebyście wy byli źli i żeby wasza intencja jednoczenia była zła, ale dlatego, że u fundamentów tego dzieła leży idea będąca zaprzeczeniem prawa naturalnego i podstawowych powołań człowieka, rodziny i narodu. Z tego powodu my tam nie wejdziemy. Będziemy z wami współpracować w licznych, szczegółowych sprawach. Wspólna realizacja dobra jest możliwa nawet bez przystępowania Polski do Unii. Ilekroć w prawdzie będziemy rozmawiali — my, wy — o dobru naszych narodów i o zagadnieniach prawa, w tym prawa naturalnego, to na tej drodze odkryjemy dobro i ona samo będzie czyniło jedność pomiędzy nami, bo prawda i dobro budują. Wspólnoty budowane przeciwko prawdzie muszą się zawalić, straszyć ruiną. A my nie chcemy stać z odkrytymi głowami pod murami, z których będą właśnie za chwilę opadały cegły.

Nikt nie może powiedzieć na 100%, jaki będzie wynik referendum, a co więcej, jakie będą w związku z wynikiem referendum konsekwencje dla Polski. W tej sytuacji niektóre środowiska katolickie, niezależnie od tego, jakie mają zdanie na temat wchodzenia czy niewchodzenia do Unii Europejskiej, starają się na wszelki wypadek budować realne formy zabezpieczeń suwerenności Polski przynajmniej w niektórych dziedzinach życia. Czy takie inicjatywy uważa Pan za godne wsparcia?

Uważam je za w najwyższym stopniu szkodliwe. Z dwóch powodów. Zabezpieczanie suwerenności w niektórych dziedzinach, i to w momencie akcesji do Unii,

oznacza, *a contrario*, brak zabezpieczenia suwerenności w innych dziedzinach, a powinniśmy odmawiać rezygnacji z suwerenności na rzecz Unii we wszelkich dziedzinach. Ale szkodliwość tego typu inicjatyw jest o wiele głębsza. Mamy do czynienia z dwoma problemami: wchodzić do Unii czy nie wchodzić, oraz strzec pewnych spraw zasadniczych, jak praw rodziny, praw człowieka do życia, czy też je lekceważyć i budować różne ruchy *pro choice* itd. Wiemy, widać to gołym okiem, że zarówno kraje członkowskie jak sama Unia Europejska działają przeciwko prawu naturalnemu, przeciwko prawom rodziny, prawom człowieka do życia. Jednocześnie, stojąc na pozycjach obrony życia, rozdzieliwszy zagadnienia moralności i polityki, chcąc strzec moralności, ale uważając, że polityka do tego nie służy — podejmują niektórzy polityczno-taktyczną decyzję o wejściu do UE. No dobrze, ale jak wprowadzić nasz naród w rzeczywistość, która kontestuje prawo naturalne, prawa rodziny, prawa człowieka, w tym prawo człowieka do życia — nie zapierając się tym samym obowiązku obrony rodziny, obrony życia, obrony prawa naturalnego? Chcąc rozwiązać tę kwadraturę koła, niektórzy konstruują tezy, które ośmieszają intelektualnie — wychodzące z założenia, iż jeżeli oświadczą, że bronią, to znaczy, że bronią — a potem mogą już wchodzić do UE, choć tam skuteczna obrona nie jest możliwa.

Czy nie uważa Pan jednak, że nawet wchodząc do UE można zachować faktycznie suwerenność w kwestii np. obrony życia? Irlandia jest tu dobrym przykładem.

Prawdą jest, że Irlandia, także Malta, zdołały wynegocjować prawne zastrzeżenia o charakterze traktatowym, nie tylko złożone jako jednostronne deklaracje, ale podpisane przez wszystkich członków traktatu, a więc zabezpieczające prawa Irlandii czy Malty w stosunkach z innymi członkami Unii. Stoimy oczywiście w obliczu pytania, na ile gwarancje te są trwałe, zwłaszcza w perspektywie tworzenia konstytucji europejskiej i w perspektywie postulatów takich jak Romano Prodiego, aby sprawy sprawiedliwości były objęte wyłączną kompetencją Unii. Polska nie osiągnęła nawet tego. Polska zrobiła co innego: przyjęła formułę niezwykle ogólnikową, którą rząd zadeklarował, adresując ją do członków «piętnastki». Co zrobiła w odpowiedzi «piętnastka»? Powołała komitecik, który przygotował odpowiednią kontr-deklarację: iż żadna deklaracja kraju kandydującego, składana w związku z procesem akcesyjnym, nie może być interpretowana wbrew obowiązującym w Unii zapisom prawa. Krótko mówiąc, zagrali nam na nosie.

Tymczasem pojawiła się w naszym Sejmie inicjatywa, która miałaby być jedynie deklaracją Sejmu Rzeczypospolitej, wydaną w porządku stosunków wewnętrznych, nawet nie zobowiązującą rządu do jakiegokolwiek działania na forum międzynarodowym, po przyjęciu której mielibyśmy uznać za «odfajkowany» problem wyrzutów sumienia. Jest to przykład jakiegoś dramatycznego

zakłamania. To zakłamanie — wracam do pierwszej wymiany zdań w naszej rozmowie — pojawia się w momencie, w którym przeciwstawiamy zagadnienie polityki zagadnieniu moralności. Wtedy dojdziemy do kwadratury koła, której nie rozwiążemy ani w polityce, ani w moralności.

Chciałbym oprotestować dokonaną przez Pana interpretację mojego pierwszego pytania: nie chodziło o przeciwstawianie moralności polityce, ale o odróżnienie dwóch porządków: absolutnych zasad etyki, gdzie po prostu między porządnymi ludźmi nie może być żadnej różnicy zdań, i szczegółowych ocen moralnych wynikających z naszej roztropności, w której różnice zdań między porządnymi ludźmi będą zachodziły. Tylko to miałem na myśli.

To prawda — teraz Pan to sformułował bardziej precyzyjnie. Otóż — poznanie w dziedzinach moralności i polityki bywa źródłem wielu problemów. Zwłaszcza, że w dziedzinie czynów politycznych odnoszących się do dobra wspólnego nie ma aktów moralnie nie-doniosłych. I tak się składa, że często przy porównywaniu opisów rzeczywistości, które mogą być różne (bo patrzymy z różnych punktów widzenia, mamy różne doświadczenia, różne źródła informacji, różne narzędzia badawcze), stwierdzamy również różnice w sposobie oceniania faktów, które ujawniają, że— wbrew deklarowanym intencjom—nie wszyscy są jednego ducha. Być może w wielu wypadkach wynika to z nieporozumienia, u początku którego leży akt ułomnego poznania. Wtedy potrzebna jest cnota pokory, żeby się pewnych rzeczy po prostu douczyć.

Porozmawiajmy w takim razie o pokorze i cnotach jej pokrewnych. Chciałbym zapytać, czy nie sądzi Pan, że być może jest także winą radykalnych eurosceptyków, że w stosownym czasie, koncentrując się przede wszystkim na ostrzeganiu przed konsekwencjami wejścia Polski do Unii Europejskiej, nie czynili nic, żeby zyskać odpowiednio wcześnie w negocjacjach z Unią więcej niż może uzyskać wspomniana wyżej deklaracja Parlamentu?

Nie bardzo rozumiem naturę zarzutu. Sugeruje Pan...

Nic nie sugeruję, pytam tylko...

W tym pytaniu zawarta była sugestia, że pozostaje w błędzie człowiek, który z jednej strony mówi: nie wchodźmy do Unii, a z drugiej odmawia uczestnictwa w negocjowaniu warunków wejścia.

Na Malcie mieliśmy do czynienia z sytuacją, w której zarówno po stronie unio-entuzjastycznej, jak unio-krytycznej stanęły siły kierujące się poczuciem prawa naturalnego i niezależnie od tego, którzy siadali do stołu rozmów, a którzy nie chcieli tego uczynić i stwarzali tylko polityczną i moralną presję, jed-

ni i drudzy działali na rzecz poszanowania pewnych zasad, które wydawały im się wspólne. Tak się składa, że Polska, która wyszła z tragedii półwiecza totalitarnego ustroju, opartego o materialistyczną filozofię, w sensie społecznym, mentalnym jest bardzo głęboko podzielona, można powiedzieć — zraniona, i przesunięcia ośrodka władzy z jednej strony na drugą stronę sceny politycznej powodują, że jedne rządy i jedne większości parlamentarne zabiegają o poszanowanie prawa do życia, a inne większości nie. Wymaga to założenia bardzo długotrwałego procesu uzdrawiania ran, niewątpliwie wymaga to procesu nawrócenia. Nie chciałbym, by to było tak rozumiane, że jestem z tej dobrej, nawróconej części, a «oni» się mają nawrócić. To musi być jakieś wspólne podążanie drogą nawrócenia i na tej drodze może nastąpić zbliżanie się do siebie dzisiejszych przeciwników. Dodam, że to jest jeden z dodatkowych argumentów za tym, żeby w takim stanie głębokiej choroby moralnej, mentalnej, społecznej, politycznej — nie pakować Polski w międzynarodowe targowisko, na którym nie będziemy w stanie w tych najbardziej podstawowych polskich sprawach występować jako jedność.

Na Malcie nie było tego tragicznego rozdarcia, które jest u nas. Na Malcie są ludzie, którzy chcą do Unii, i są to tacy sami katolicy jak ci, którzy do Unii nie chcą. Natomiast w Polsce do Unii chcą ludzie, którzy kontestują dziedzictwo zachodniej cywilizacji, bo Unia je kontestuje, oraz niektórzy katolicy, którzy stwarzają pozory poparcia katolickiej społeczności dla realizacji planów anty–kościoła. Tragiczna pomyłka.

Proces integracji Polski z UE trwa już ponad 10 lat. Czy uważa Pan rzeczywiście, że poza obowiązkiem politycznym środowisk eurosceptycznych było tworzenie pewnej skutecznej presji, aby – przy świadomości, że ten proces się dokonuje – warunki dla Polski były lepsze i abyśmy otrzymali skuteczniejsze gwarancje nienaruszalności polskiego prawodawstwa w kwestiach obrony życia, rodziny itp.?

Są środowiska katolików, które tego typu zadania, jak przypuszczam, na siebie przyjęły. I los tych środowisk jest najlepszą ilustracją, jak tragiczną pomyłką było łudzenie się, że na tej drodze cokolwiek można osiągnąć. Bo dla Unii Europejskiej, dla dominujących tam sił anty–kościoła zawsze partnerem pierwszej kategorii tu w Polsce będą te środowiska społeczne, polityczne, kulturowe, które walczą ze świadomością Boga i z wiernością Ewangelii, z prawami człowieka, rodziny, narodów, i które zawsze walczyły z prawdą i szerzyły relatywizm. To są przyjaciele ze wschodu i zachodu, mentalnie wzajemnie dla siebie dobrze zrozumiali. Natomiast środowiska stojące na straży prawa naturalnego, jeżeli będą go broniły w sposób nasuwający wątpliwości co do jednoznacznego opowiedzenia się za prawem do życia, prawami rodziny, prawami narodów, w którymś momencie znajdą się w sytuacji śmieszności.

Czyli, wracając do samego początku, decyzja w referendum integracyjnym wyznacza, Pana zdaniem, granice przyzwoitości?

Nie ulega kwestii, że mamy tu do czynienia także z problemem przyzwoitości.

Ostatnia sprawa. Proszę o Pana ocenę, jak potoczą się losy Polski przy obu wynikach referendum.

W obydwu przypadkach mogą to być zróżnicowane scenariusze, przy czym w sytuacji, w której byśmy się w Unii znaleźli, co nie daj Boże, scenariusze dla Polski zostaną napisane poza Polską.

Czy także przez polskich posłów z Parlamentu Europejskiego?

Proszę Pana, jestem po raz czwarty posłem na Sejm Rzeczypospolitej i najwięcej, co zdołałem uczynić w mojej służbie Polsce, to wskazywałem szkodliwe dla Polski błędy, także publicznie, i przestrzegałem przed kolejnymi. Starałem się budować pewną świadomość społeczną, z nadzieją na to, że kiedyś na tyle wzmocnią się szeregi Polaków rozumujących kategoriami dobra Polski, że zrodzą się narodowe większości, zdolne do skuteczniejszego oddziaływania na rzecz dobra Polski. A w Parlamencie Europejskim? — tutaj przynajmniej moi mnie słyszą, a tam do kogo miałbym mówić? Tam nawet nie wolno organizować się w grupy narodowe! Tam można działać nieoficjalnie w charakterze pewnego narodowego lobby, natomiast nie wolno oficjalnie angażować się w definiowanie dobra poszczególnych narodów. Tymczasem ja jestem politykiem polskim. Czuję się całym moim dzisiejszym życiem, moją przeszłością i przeszłością tych, którzy mnie poprzedzali, moją przyszłością i przyszłością moich dzieci, związany z polskim narodem i jemu chcę służyć. Nie odmawiam służby innym narodom, nie tylko w Europie, ale i w świecie — ale poprzez mój naród. *Ordo caritatis*!

A drugi scenariusz?

Samo nie–wejście do Unii stwarza Polsce szansę, choć oczywiście nie jest gwarancją sukcesu. O ile wewnątrz Unii nie ma szans na zbudowanie polskiej większości, decydującej o polskich losach, o tyle poza Unią taka szansa jest. Ale jeżeli nie zostałaby wykorzystana, to te same procesy niszczenia państwowości, które zachodziły w czasie ostatnich kilkunastu lat, mogłyby być kontynuowane. To byłby scenariusz tragiczny.

Natomiast gdybyśmy zdołali jako naród, w co głęboko wierzę, wypracować wreszcie narodową większość, definiującą polskie cele, realizującą polską politykę, bynajmniej nie w izolacji, lecz we współpracy z innymi narodami, ale z poszanowaniem zasady niepodległości polityki polskiej (a więc ze zrozumieniem, że nie ma niepodległego państwa, jeżeli nie ma niepodległej polityki polskiej, ze zrozumieniem, że my możemy wchodzić w układy z każdym: z Niemcami, Rosjanami, Ukraińcami, Amerykanami, Pigmejami, Chińczykami,

ale na zasadzie porozumień zewnętrznych, a nie na zasadzie podporządkowania im naszych wewnętrznych decyzji) — to musielibyśmy najpierw zdefiniować, jakie mamy atuty, a potem jakich środków musimy użyć, aby je wykorzystać.

Jakie są polskie atuty? Po pierwsze — znakomite położenie geograficzne, oczywiście w warunkach pokoju, a nie wojny, na głównym szlaku Europy wschód–zachód, z dostępem do morza, i to w sytuacji, gdy istnieje ogromna dysproporcja rozwoju zachodnich i wschodnich rynków Europy, co rokuje duże przepływy obrotów gospodarczych. Jesteśmy powołani do tego, by być ich współorganizatorem, tylko nie niszczmy instrumentów: nie wyprzedawajmy kapitałów, pakietów kontrolnych w instytucjach finansowych, rozwijajmy sieci polskich banków, koncentrujmy polski kapitał, a nie rozpraszajmy, chrońmy własność, w szczególności nieruchomości, chrońmy polską własność intelektualną.

Po drugie: jesteśmy zaopatrzeni w ogromne bogactwa naturalne, nie wszystkie, ale na przykład energetykę tylko z nieodnawialnych źródeł możemy mieć zapewnioną na kilka pokoleń. A źródła odnawialne, a bio–paliwa, a energia geotermalna? Przyszłość energetyki światowej, mówią specjaliści, należy do energetyki wodorowej — w tym Polska powinna uczestniczyć.

Polska jest w stanie wyżywić populację kilka razy większą niż mieszka w dorzeczu Odry i Wisły, tylko trzeba stworzyć uczciwe warunki dla rolników i dla całego kompleksu rolno–przemysłowego.

Polska jest krajem, który ma — średnio rzecz biorąc — bardzo dobrze wykształconą ludność — mówię tu o poziomie ogólnego wykształcenia. Prawda, że mamy ogromne zaniedbania w zakresie niektórych zawodów (prawo, ekonomia, finanse) — to są zaległości z czasu, w którym u nas nie rozwijała się gospodarka rynkowa, ale młode pokolenie błyskawicznie te zaległości nadrabia. Dlaczego ogólne wykształcenie jest istotne? Z najprostszej przyczyny: bo jest podstawą mniejszej lub większej zdolności społeczeństwa do adoptacji do zmieniających się warunków, a to Polacy potrafią. Jesteśmy w stanie wykrzesać bardzo duży dynamizm społeczny, byle byśmy tylko nie podcinali go przez załamanie demograficzne i emigrację za chlebem najbardziej dynamicznych Polaków.

Struktura społeczna: mam bardzo dużo złego do powiedzenia o wadach polskich rodzin, polskiego systemu społecznego, ale powiedzmy szczerze — w porównaniu z tym, co się dzieje w Niemczech, w Austrii, we Francji — jesteśmy potęgą! Struktura społeczna rodzin jest tu szczególnie ważna, bo daje pewną stabilność i kierunek zjawiskom społecznym.

By wykorzystać te wszystkie atuty, należy zmienić nastawienie do polityki gospodarczej. Równoważyć międzynarodowe zaangażowania. W czasach głębokiego PRL 66% obrotów zagranicznych to były obroty ze Związkiem Radzieckim, a pozostałe ponad 30% to były obroty z innymi krajami, w tym socjalistycznymi. Dziś 70% obrotów realizujemy z Unią Europejską. Kiwamy się od płotu do płotu, jak pijacy, zamiast chodzić prostą drogą. A państwo polskie

powinno aktywnie interweniować na rzecz swej gospodarki. Wszystkie największe potęgi gospodarcze współczesnego świata rozwijały się w warunkach interwencjonizmu państwowego. Wolny handel ogłaszały, gdy wzmocniwszy się, postanawiały ekspandować na rynki krajów słabszych.

Z kim w świecie powinniśmy współdziałać w celu zapewnienia Polsce gwarancji bezpieczeństwa?

Z każdym. We współczesnym świecie, przy okazji wojny w Iraku, rejestrujemy wielki problem: o co mają być oparte stosunki międzynarodowe — o siłę, o tak zwaną równowagę sił, czy o prawo?

Równowaga sił jest zmienna. Kiedy jakaś jest, trzeba starać się z niej skorzystać, jeżeli to tylko możliwe, a w każdym razie starać się nie wpadać w nieroztropne konflikty z głównymi siłami. Powiedzmy sobie jednak wyraźnie — jeżeli regułą stosunków międzynarodowych będzie równowaga sił, to Polska będzie zawsze na tym tracić. Doktryna równowagi sił służy najsilniejszym. Polska i narody jej podobne, obojętnie czy położone w Europie, czy w którymkolwiek rejonie świata, powinny koncentrować swoje wysiłki na budowaniu ładu międzynarodowego w oparciu o prawo, a nie o siłę. Mówię tu zarówno o prawie międzynarodowym, wynikającym z traktatów, mówię tu o prawie zwyczajowym, które w stosunkach międzynarodowych jest bardzo istotne, ale ponownie wracam do pojęcia wielokrotnie już użytego — prawa naturalnego — z którego wynikają prawa podmiotowe: osób, grup społecznych, także takich jak narody zorganizowane w państwa.

I dopóki nie będzie szanowane prawo naturalne i prawa podmiotowe człowieka, prawa podmiotowe grup społecznych, w szczególności rodzin i narodów, dopóty świat będzie igrzyskiem kainitów. Nie rozumieją tego niestety ani skądinąd sympatyczni kowboje z Teksasu, ani ci, którzy wypuszczają ich do bijatyki. Na gruncie poszanowania praw narodów jesteśmy się w stanie spotkać i zgodzić, a gdy te prawa zlekceważymy, będą się toczyły nieustanne wojny.

Dziękuję za rozmowę.

Rozmawiał Paweł Milcarek

Konrad Szymański

VOTUM SEPARATUM:
Zagłosuję za Polską w UE

Wbrew naturalnej tendencji, a także zbiorowym wyborom mojego politycznego i intelektualnego środowiska, w którym Christianitas odgrywa bardzo ważną rolę, zdecydowałem się zagłosować za przystąpieniem Polski do Unii Europejskiej – właśnie dziś, na takich warunkach i pod rządami tego rządu.

To TRUDNA DECYZJA. Chociażby z racji jej odosobnienia — wszak samo Christianitas zajęło rodzaj stanowiska w tej sprawie — poczułem się zobowiązany do tego, by publicznie wyjaśnić motywy takiej decyzji.

Za centralne weźmy dwie powszechnie tu akceptowane, jako kluczowe, kategorie — interes narodowy i powołanie chrześcijańskie.

Interes narodowy

Unia Europejska, podobnie jak inne organizacje świata zachodniego przez umiędzynarodowienie spraw polskich służą jej zakorzenieniu w świecie zachodnim i odseparowaniu od wpływów rosyjskich. Jeszcze niedawno był to problem bagatelizowany. Dziś Rosja Putina nie pozostawia złudzeń w zakresie kontynuowania tradycyjnych celów polityki rosyjskiej (i być może każdej innej) — wśród nich istotną rolę odgrywa strefa wpływów pośrednich Rosji, o czym przekonuje się dziś Ukraina. Im więcej głębokich związków Polski z instytucjami świata zachodniego, tym większe prawdopodobieństwo, że ta strefa zatrzyma się przed granicami Polski.

Istotnym czynnikiem interesu narodowego jest bogactwo i rozwój gospodarczy narodu. W tym względzie Unia nie wydaje się czynnikiem koniecznym, a czasem może nawet stwarzać wrażenie czynnika hamującego. Jednak tylko teoretycz-

nie. Polska polityka od czasu podpisania traktatu stowarzyszeniowego miała ponad 10 lat na wypracowanie alternatyw dla członkostwa w Unii, jako strefie swoich interesów gospodarczych. Trzeba dziś powiedzieć dobitnie — to były lata dla takiego planu stracone. Nie podjęto poważnie ani scenariusza uczestnictwa w samym stowarzyszeniu EFTA, ani w Europejskim Obszarze Gospodarczym, ani projektu bilateralnych stosunków Polski z Unią. To są jedyne dziś realne (na ile?) scenariusze alternatywne, wyłączające i polską składkę, i ujednolicenie prawa i kompetencje instytucji unijnych w Polsce. Nad CEFTA i NAFTA, jako alternatywami dla Polski, z powodów politycznych dziś rozważać nie ma sensu. CEFTA jest ekonomicznie słaba i złożona z krajów nie zainteresowanych ograniczaniem współpracy gospodarczej do tak lokalnych porozumień. Współpraca z NAFTA wymagałaby przede wszystkim znaczącego przemodelowania polityki... amerykańskiej, dziś nie przygotowanej do takich kroków.

To co Polsce realnie zagraża ze strony Unii, to narzucenie harmonizacji podatkowej i socjalnej, która podetnie możliwości konkurencji także wewnątrz Unii. Jednak tu rodzi się kolejna pesymistyczna konstatacja dotycząca polityki polskiej. Mamy w kraju do czynienia — siły antyunijne są tu przodujące — z tendencjami, które ograniczają naszą konkurencyjność na nasz własny, polski rachunek. Skala tego zjawiska jest na tyle szeroka, że dochodzę do kolejnego założenia — w Unii Polska będzie miała przynajmniej zdrowe ramy polityki gospodarczej. Co z nimi zrobimy, to jest nasza sprawa. W aktualnym stanie polskiej polityki unijne ograniczenie manewru jest na dziś korzystne dla Polski.

Powołanie chrześcijańskie

Powołanie chrześcijańskie każe mi brać pod uwagę nie tylko względy potocznie kojarzone z chrześcijańskim aspektem integracji. Podobnie zagadnienia moralne nie ograniczają się wszak do prawnych ram dla aborcji czy eutanazji.

Nie oznacza to, że nie istnieje specyficznie katolickie zainteresowanie sprawami integracji, które koncentruje się na najbardziej dziś zagrożonych postulatach chrześcijańskich wobec władzy.

Słusznie podnosi się zarzut, że Unia dalece wykracza poza swe deklarowane cele i wkracza w sfery zarezerwowane dla państw narodowych w zakresie tak trudnych zagadnień jak gwarancje dla życia ludzkiego u jego początków i końca, czy podstawy tradycyjnego ładu społecznego. Praktyka instytucji unijnych pokazuje, że mamy tu do czynienia z 1) rozszerzającym rozumieniem postulatu niedyskryminacji homoseksualistów, 2) szarą strefą prawa unijnego, pozwalającego na finansowanie programów w zakresie dotyczących biotechnologii, aborcji i wychowania seksualnego, mimo pozostawienia kompetencji państwu narodowemu w tym względzie, 3) polityczną presją lewicy i liberałów na upowszechnienie przy pomocy instytucji unijnych specyficznych, permisywnych rozwiązań w tych obszarach.

Wbrew niektórym komentatorom nie są to fakty definitywnie rozstrzygające zagadnienie, czy katolik jest moralnie usprawiedliwiony współdecydując w akcie referendalnym o przystąpieniu Polski do Unii. Taki moralny maksymalizm już dziś musiałby skutkować np. postulatem zrzekania się polskiego obywatelstwa. Polska bowiem jest krajem, w którym funkcjonują prawa i praktyka państwowa nie znajdujące usprawiedliwienia w etyce katolickiej (tylko częściowa ochrona życia, bezczynność wobec nadużyć wolności wypowiedzi). Poczucie własności i «zasiedzenia się» tu, sprawia, że mimo daleko posuniętego poczucia wyobcowania z życia państwowego, bardzo niskiej identyfikacji z III Rzeczpospolitą, u wielu katolików takiego radykalnego postulatu nikt nie bierze pod uwagę.

Zatem także i tu mamy do czynienia z wyborem, podyktowanym osądem praktycznym. Nie oznacza to, że sprawa nagle staje się bardzo prosta. Wręcz przeciwnie, wraz z unieważnieniem jednoznacznych osądów moralnych, z jakimi mamy do czynienia w przypadku np. państwa totalitarnego, otwiera się przed nami wyjątkowo trudny wybór dyktowany naszym osądem spraw, mechanizmów, możliwości, naszych umiejętności prowadzenia spraw polskich i unijnych tak, by nie odnieść szkód w wyniku procesu integracyjnego.

To jest miejsce na moje dwa kolejne założenia, które skłaniają mnie do głosowania za członkostwem Polski w Unii.

Polska nie jest osamotniona w polityce europejskiej. Często przywoływany raport Van Lancker przyjęto w Parlamencie większością 40 głosów. Polska ma ponadto zagwarantowaną uzgodnieniami z Nicei sporą siłę polityczną na forum Parlamentu (54 posłów), jak — i co najważniejsze — Rady Ministrów (27 głosów plasuje nas w pierwszej szóstce państw nowej Unii). Doświadczenie polskiego parlamentu I kadencji pokazuje, że nawet bardzo mała grupa zdeterminowanych posłów (Łopuszański, Jurek, Niesiołowski) potrafi zmieniać kierunki polityki. Nie wiem, czy tak będzie w trakcie prac VI kadencji Parlamentu Europejskiego, gdzie pierwszy raz zasiądą m. in. Polacy, Węgrzy, Czesi, Słowacy. Ale nie jest to wykluczone. Na pewno trzeba się do tego przygotowywać i wymagać od kandydatów na posłów europejskich deklaracji w tym względzie.

Wielką odpowiedzialnością wszystkich tych, którzy dziś namawiają katolików do głosowania «tak» w referendum, jest oczywiście późniejsza ich działalność na rzecz tego, by scenariusz rysowany przez pesymistów – scenariusz laicyzacji przy użyciu instrumentów Unii — rzeczywiście się nie sprawdzał. Sam czuję tę odpowiedzialność, ale z powodu samego ciężaru nie chcę rezygnować z tego — przyznaję — ryzykownego kroku. Nie dla samej przygody, nie dla samego ryzyka.

Jeszcze mocniej czuję się zobowiązany do solidarności z katolikami z wszystkich innych krajów europejskich, którzy czują się dziś, często o wiele bardziej niż Polacy, wyobcowani w swoich laicyzujących się krajach, także w Unii. Nie

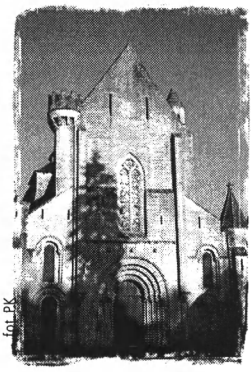
odczuwam satysfakcji z faktu, że w Polsce udało się wiele rzeczy zrobić lepiej, inaczej; że w Polsce katolicy wybili się na podmiotowość w demokracji.

Co więcej, jestem przekonany, że dla chrześcijańskiej Polski w laicyzującej się Europie — bez względu na nasze członkostwo w Unii — miejsca nie ma. Jeśli dziś nie podejmiemy na forum Unii i innych instytucji współpracy międzynarodowej (Rada Europy, ONZ) ofensywy, jeśli nie wytworzymy języka chrześcijańskiej korekty panującej filozofii praw człowieka, prędzej czy później przegramy debatę cywilizacyjną, której — dla wielu «chcąc–nie chcąc» — jesteśmy znaczącymi uczestnikami, jako kraj. Im później włączamy się w ten mechanizm jedności europejskiej, tym więcej spraw będzie kształtowanych i być może zamykanych bez szansy naszego udziału.

Ta sama *phronesis*, która podpowiada mi, że lepiej będzie chronione polskie bezpieczeństwo w Unii niż poza nią; która podpowiada mi, że bezpieczniej będzie się rozwijał polski model gospodarczy w Unii niż poza nią; że w końcu nie jesteśmy bezsilni wobec dziś wiodącej koalicji socjalistów i liberałów w Parlamencie Europejskim; ta sama grecka mądrość podpowiada mi, że kiedy woda zalewa wyższe piętra wielorodzinnego domu, nie ma sensu zatykać tylko własnych drzwi i okien. Lepiej od razu biec na górę i zatamować źródło powodzi.

Gwarancji uniknięcia powodzi zwykle nie ma. Dlatego to nie wśród przyjaciół, głosujących przeciw integracji, widzę swoich oponentów. Nie dziwi mnie fakt innego wyważenia praktycznych możliwości, w ramach których się poruszamy jako kraj i społeczność chrześcijańska. Różnimy się w sprawie praktycznej, nie osądzie moralnym i celach. Swoich oponentów widzę wśród tych zwolenników integracji, także katolickich zwolenników, którzy z uporem twierdzą, że woda się po prostu nie leje oraz tych przeciwników integracji, którzy już dziś są przekonani, że nasz dom będzie zalany bez względu na to, co robimy.

Dziwią mnie szczególnie ci ostatni — często spadkobiercy myśli narodowej — dziś stojący w pierwszym rzędzie obozu Polską zniechęconych i w Polskę niewierzących.



Mnich z Fontgombault

Źródła i kierunki ruchu liturgicznego

Jeśli początki nowoczesnego ruchu liturgicznego umieścimy we francuskim ruchu reformatorskim XVII i XVIII wieku, oczywiście musimy ustalić, czy ruch ten narzucał się jako konieczność, wynikająca z dobrego smaku i krytyki historycznej – czy raczej znalazł się na manowcach jansenizmu.

PAWEŁ VI PRZEDSTAWIŁ I PROMULGOWAŁ NOWY MSZAŁ RZYMSKI w konstytucji *Missale Romanum*. Tekst zaczyna się od hołdu złożonego Mszałowi trydenckiemu, o którym mówi się, że przez cztery wieki służył jako norma w celebrowaniu Ofiary eucharystycznej. Wykarmił także pobożność niezliczonych świętych, którzy czerpali z podwójnego źródła: z czytań Pisma Świętego i z modlitw mszalnych. Wprowadzenie tych czytań i modlitw może być przypisywane w znacznej części św. Grzegorzowi Wielkiemu.

Zauważmy zaraz rozróżnienie, które zostało zrobione między Pismem Świętym i oracjami. W Przedmowie ogólnej do swego *Roku liturgicznego* Dom Guéranger[1] odróżnia „potrójne źródło", z którego „wypływa ten boski żywioł, który nazywa się liturgią". To dlatego, że odróżniając „księgi Starego Ludu" i „księgi Nowego Przymierza", zdwaja źródło Pisma Świętego. Pozostaje natomiast rozróżnienie, którego wagę zobaczymy, mianowicie rozróżnienie między Pismem Świętym i modlitwami sformułowanymi przez Kościół, albo w formie właściwych oracji, albo w formie hymnów i sekwencji.

Powstaje więc pytanie — które zadawaliśmy sobie często — po co wprowadzać zmiany. Pierwszą racją podaną przez Pawła VI jest wzrost i aktywność ruchu liturgicznego. Paweł VI okazuje się dobrze zorientowanym historykiem, gdy stwierdza, że ruch ten, co najmniej na przedostatnim etapie swego rozwoju (tzn. w okresie 1943–1945, gdy zakładano paryskie Centrum Duszpasterstwa Liturgicznego), zajmował się zarazem uważnym studium obowiązującego Mszału Rzymskiego oraz jego wzbogacaniem. Według Pawła VI oficjalny znak rozpoczęcia prac nad restauracją Mszału dał Pius XII, przenosząc Wigilię Paschalną na jej normalną godzinę oraz promulgując odnowiony porządek nabożeństw Wielkiego Tygodnia. Prawdę mówiąc, nie użyto tu słowa „restauracja", lecz powiedziano, że Mszał Rzymski wszedł w ten sposób w etap „adaptacji do nowej mentalności, zrodzonej z ducha czasu obecnego".

Definicja ruchu liturgicznego

Skoro pierwszą przedstawioną racją, usprawiedliwiającą odnowę Mszału Rzymskiego, jest postęp ruchu liturgicznego „tak co do szerokości, jak co do głębi" (Pius XII), warto byłoby zapytać, czym jest ruch liturgiczny.

Konstytucja *Missale Romanum* definiuje ten ruch w czterech słowach łacińskich. Wydaje się nam, że możemy je przetłumaczyć następująco: „staranie na rzecz ułatwienia poznania i praktykowania Świętej Liturgii".

W swoim wykładzie, wygłoszonym na Uniwersytecie Notre Dame (Indiana, USA), o. Bouyer[2] podaje definicję bardziej rozwiniętą i bardziej bojową:

> ruch liturgiczny jest odpowiedzią, która w sposób naturalny budzi w Kościele świadomość tego faktu, że wielu ludzi utraciło świadomość i zrozumienie Liturgii (która powinna należeć do chrześcijan, zarówno duchownych, jak świeckich), a w konsekwencji utracili także umiejętność właściwego korzystania z Liturgii.

Zdanie to jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że prawdziwa wiedza o Liturgii może tylko pomóc księżom i świeckim w uświadomieniu sobie bogactwa Świętej Liturgii, a więc w zainteresowaniu się nią samą i jej celebrowaniem.

Obu tym definicjom brakuje być może pewnego ważnego elementu, który lepiej tłumaczy, do czego w tym względzie doszedł ruch liturgiczny. Wiedza liturgiczna będzie miała z konieczności jako przedmiot nie tylko aktualny stan Świętej Liturgii, ale również jej źródła. Z porównania stanu aktualnego z początkami wyniknie z konieczności pragnienie odbudowania form pierwotnych. Żeby ograniczyć się do przykładu jasnego dla wszystkich, polegającego na odbudowie w każdym punkcie szczęśliwej, otwórzmy tom *Roku liturgicznego* poświęcony okresowi Męki Pańskiej, na stronie dotyczącej porannego Oficjum Wielkiej Soboty. Dom Guéranger wyjaśnia tu, że „przed około ośmiu wiekami" wprowadzono pewną ważną modyfikację. W Wielką Sobotę tradycyjnie nie celebrowało się Boskiej Ofiary. Dom Guéranger wyjaśnia dlaczego,

a potem mówi, na czym polegała modyfikacja średniowieczna: uznano za obowiązek antycypowanie w tym dniu Mszy, która była celebrowana w ciągu najbliższej nocy, około godziny Zmartwychwstania Zbawiciela.

> Wynika z tej modyfikacji pewnego rodzaju sprzeczność między misterium tego dnia i służbą Bożą, którą się w nim celebruje. Chrystus jest jeszcze w grobie, a celebruje się Jego zmartwychwstanie. Godziny, które poprzedzają Mszę, są jeszcze poświęcone na smutek, ale już od połowy dnia wesele wielkanocne wypełnia serca wiernych. Dostosujemy się do tych aktualnych form Świętej Liturgii, dopasowując się w ten sposób do zamysłu Kościoła, który uznał za odpowiednie dać swoim dzieciom od dnia dzisiejszego pewien przedsmak radości chrześcijańskich, które powinny zabłysnąć jutro.

Widzimy tu charakterystyczny sposób zachowania Dom Guérangera: jak godzi on swoją wiedzę liturgiczną z synowskim oddaniem i posłuszeństwem względem Kościoła. Lecz podkreślenie sprzeczności było już dyskretnym apelem do władzy Kościoła, aby podjęła środki zaradcze.

Można zatem przyjąć, że ruch liturgiczny powstał w momencie, gdy powstała i rozwinęła się wiedza o liturgii, a mówiąc bardziej ogólnie — wiedza historyczna o Antyku chrześcijańskim. Zazwyczaj przyjmuje się, że współczesna wiedza historyczna powstała wraz z Dom Mabillonem[3], najwybitniejszym z uczonych maurynów[4] w XVII wieku. Dom Mabillon był zarazem autentycznym uczonym i autentycznym świętym. W jego doświadczonych rękach krytyka historyczna nie powodowała ryzyka umniejszenia lub unicestwienia sensu nadprzyrodzonego. Ale w innych rękach krytyka ta mogła wydać przerażające owoce. Co ciekawe, nieopanowana żądza krytyki historycznej w materii liturgii (która dała początek mnożeniu się brewiarzy i mszałów diecezjalnych) została przyjęta przez niektórych autorów z pobłażliwością. Trzeba przyznać, że to łagodzące stanowisko przyjęto w reakcji na mocne i niepodważalne stwierdzenia Dom Guérangera. We Francji mamy zresztą zawsze trochę trudności z uznaniem geniuszu. A geniusz Dom Guérangera nie ulega wątpliwości. Jego spojrzenie na francuską reformę liturgiczną XVII i XVIII wieku ma niezwykłą głębię i przejrzystość. Opiera się zresztą na wielkim autorytecie Bossueta[5], i to jemu zawdzięcza Dom Guéranger swój orli wzrok, potrzebny, by widzieć rzeczy z bardzo daleka. To spojrzenie z wysoka jest konieczne do tego, by dobrze osądzić ogólną tendencję owej francuskiej reformy liturgicznej z XVII wieku. Albowiem jeśli zagubilibyśmy się w nużącym wyliczaniu lokalnych reform, moglibyśmy nie zobaczyć ogólnego ducha, który przewodził tym reformom.

„Herezja antyliturgiczna"

Geniusz Bossueta oraz jego ucznia, Dom Guérangera, polega na tym, że obaj dostrzegli w ciągu dziejowym istnienie nieprzerwanego starania na rzecz negacji wcie-

lenia chrześcijaństwa w formy zewnętrzne. Kult chrześcijański jest oczywiście najpierw i przede wszystkim duchowy, ale z pewnością celem form zewnętrznych jest to, by uczyły i dały posmakować w „tajemniczym" charakterze kultu. W *Roku liturgicznym* Dom Guéranger daje w kilku zdaniach ilustrację tego, co wyżej napisaliśmy. Chodzi o święto Matki Bożej Gromnicznej[6]. Po przedstawieniu symboliki, której wyjaśnienie zostało zapożyczone od św. Anzelma („wosk, będący dziełem dziewiczej pszczoły, jest ciałem Chrystusa; knot, znajdujący się wewnątrz, jest duszą; ogień, który płonie u góry, jest Boskością"), Dom Guéranger dodaje:

> Niegdyś wierni dbali o to, by w dniu Oczyszczenia Najśw. Maryi Panny samemu przynieść do kościoła świece, żeby zostały poświęcone razem ze świecami, które noszą w procesji kapłani i ministranci. W wielu miejscach ciągle przestrzega się tego zwyczaju. Należałoby pragnąć, aby Pasterze dusz zalecali mocno ten zwyczaj oraz by go wprowadzili lub podtrzymywali wszędzie tam, gdzie potrzeba. Liczne wysiłki, które podjęto, aby zrujnować lub co najmniej zubożyć kult zewnętrzny, doprowadziły niezauważalnie do najsmutniejszego osłabienia poczucia religijnego, którego źródło posiada sam Kościół w Liturgii. Jest również rzeczą konieczną, by wierni wiedzieli, że świece poświęcone... święci się nie tylko na to, aby służyły w czasie procesji, ale także do użytku chrześcijan, którzy — przechowując je z uszanowaniem w swych domach, nosząc je ze sobą, zarówno na lądzie, jak na wodzie (jak mówi Kościół) — ściągają na siebie szczególne błogosławieństwo z nieba. Należy również zapalać świece... przy łożu umierających, jako przypomnienie nieśmiertelności, którą wysłużył dla nas Chrystus, oraz jako symbol opieki Maryi.

„Liczne wysiłki, które podjęto, aby zrujnować lub co najmniej zubożyć kult zewnętrzny...".

Wysiłki te, podejmowane w ciągu dziejów, wylicza Dom Guéranger w 14. rozdziale *Institutions liturgiques*, korzystając z ustaleń Bossueta. Nazywa je herezją antyliturgiczną. To wyrażenie wywołało żywe reakcje w zarówno w jego czasach, jak i w naszych. Zdaje się, że nie przeżyło ono Dom Guérangera. Lacordaire[7] jako pierwszy zajął się łagodzeniem niepokoju, wywołanego wołaniem wielkiego liturgisty. Określając w ten sposób Dom Guérangera, nie dajemy się zaślepić synowskiemu oddaniu, ale jedynie powtarzamy słowa, którymi Pius IX powitał opata Solesmes, przyjmując go na pierwszej audiencji: „Oto wielki liturgista". Być może wielki liturgista popełnił błąd psychologiczny, mówiąc tak głośno i tak jasno. Nie oznacza to jednak w żadnym razie, że popełnił błąd historyczny lub doktrynalny.

Spójrzmy zatem na uspokajające stwierdzenia Lacordaire'a, które zostaną przyjęte przez Brémonda[8], Dom Leclercq'a[9] (w artykule poświęconym *Liturgiom neogallikańskim* w *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie*) i o. Bouyera. Ten ostatni nie wahał się napisać, że „Liturgie neogallikańskie zostały zupełnie skarykaturyzowane i wyśmiane w *Institutions liturgiques* Dom Guérangera".

Dobry gust czy jansenizm?

> Dom Guéranger — pisze Lacordaire w liście do Pani Swetchine — podejrzewa istnienie jakiejś sekty antyliturgicznej, która sięgałaby swymi początkami pierwszych wieków chrześcijaństwa. Podaje ogólne cechy owej sekty, a następnie przypasowuje je do francuskiej twórczości liturgicznej (powstałej z poparciem niemal całego episkopatu w XVIII wieku), ukazując ponadto jansenistów jako autorów tej innowacji. Jest to gruba kalumnia względem Kościoła, który nigdy nie był oddzielony od powszechnej komunii i — wzięty w swej masie — stale przeciwstawiał się jansenistom... Nie sądzę, by istniała jakaś herezja antyliturgiczna. Skoro Liturgia jest wyrazem dogmatu, ilekroć heretycy dotknęli dogmatu, dotykali równocześnie i proporcjonalnie także liturgii, aby wyrazić w sposób widzialny swoje błędy. Ale celem pierwszym i głównym nie był tutaj atak na liturgię katolicką, scharakteryzowany przy pomocy takich ogólnych cech, jak np. posługiwanie się w uświęconych formułach wyłącznie Pismem Świętym. Owa myśl o posługiwaniu się w Liturgii wyłącznie Pismem Świętym nachodziła już dawno temu bardzo katolickich Biskupów... zresztą w istocie prawie cała Liturgia rzymska jest złożona ze słów Pisma Świętego. Na widok powstających bez przerwy w ciągu dziejów nowych oficjów, nowych sekwencji i hymnów, komponowanych przez biskupów, kapłanów, świeckich — w umysłach wybitnych katolików mogła się pojawić myśl, aby dać mniej miejsca osobistemu geniuszowi ludzi, a używać słów podyktowanych przez Ducha Świętego. I to bez najmniejszego zamiaru wprowadzania nowości lub obrażania tradycji.
>
> Jest jasne,... że w ubiegłym wieku wszystkie umysły były zajęte dwiema ideami. Pierwszą z nich było upodobanie w łacinie czystszej, bardziej łacińskiej, co było konsekwencją odrodzenia literatur starożytnych na Zachodzie. Na drugim miejscu znajdowało się upodobanie w subtelniejszej krytyce, wynikające z prac autorów współczesnych, dotyczących wszystkich dziedzin starożytności sakralnej i świeckiej.

Warto było zacytować tę trochę długą wypowiedź o. Lacordaire'a, gdyż z całą przenikliwością dominikańską ukazuje ona kontrast między dwiema tezami: albo francuska reforma liturgiczna z XVII i XVIII wieku narzucała się jako konieczność, wynikająca z dobrego smaku i krytyki historycznej — albo rzeczywiście schodząc na manowce jansenizmu, należy ona do owego prądu antyliturgicznego, o którego istnieniu donosił Bossuet i Dom Guéranger.

Rozwiązanie tego dylematu ma dla nas poważne znaczenie: jeśli bowiem początki ruchu liturgicznego umieścimy za ks. Brémondem i o. Bouyerem w owym ruchu XVII i XVIII wieku (co wydaje się odpowiadać prawdzie), to oczywiście musimy ustalić, czy ruch ten jest u swego źródła neutralny, czy wojowniczy. Stanowisko Brémonda i o. Bouyera wydaje się nam nie tylko najbardziej prawdziwe z punktu widzenia historycznego, ale także najbardziej logiczne.

Współczesny ruch liturgiczny wiąże się zwykle z nazwiskiem Dom Guérangera albo Dom Lamberta Beaudouina. Natomiast oficjalnie — czy to w przemówieniu Piusa XII do uczestników Kongresu w Asyżu w 1956 r., czy to w Konstytucji *Missale Romanum* — przypisuje się jego autorstwo św. Piusowi X.

O. Bouyer, zawsze tak interesujący, stwierdza w swym wykładzie, że tezy ruchu liturgicznego z XVII i XVIII wieku nie mogły być aż tak heterodoksyjne, skoro „reforma liturgiczna przedsięwzięta przez Papieża św. Piusa X zapożyczyła wiele elementów ze zreformowanych liturgii gallikańskich i wcieliła je trwale do samej liturgii rzymskiej". Moglibyśmy się zadowolić odpowiedzią, że potwierdza to najwyżej swobodę umysłu św. Piusa X, który zechciał przejąć od ruchu — mającego wątpliwe początki, osobistości i zasady — to, co wydało mu się godne zachowania. Tak jak każdy święty i jak każdy człowiek prawdziwie inteligentny, św. Pius X nie miał klapek na oczach, a ponadto miał zmysł praktyczny.

Nie, wydaje się nam, że „wielki liturgista" widział głębiej i dalej niż jego krytycy współcześni i dzisiejsi. Jest faktem historycznym, że w ciągu wieków istniał nurt antyliturgiczny, i jest faktem historycznym, że pierwsi protestanci pragnęli się do niego włączyć, aby oczyścić się z zarzutu, że są nowinkarzami (dowód na to — skomplikowany, ale pasjonujący — można znaleźć u Bossueta w XI księdze jego *Histoire des Variations des Eglises protestantes*; dzisiejsi krytycy zgadzają się, że dowód ten ma wielką wartość historyczną). Jest również pewne, że „jansenizm był protestantyzmem właściwym naszej ojczyźnie, jedyną jego odmianą, która potrafiła znaleźć tutaj akceptację" (Dom Guéranger). Jest także rzeczą oczywistą, że Dom Guéranger mówił prawdę pisząc: „Od blisko dwóch wieków jansenizm jest dla Kościoła we Francji wielkim faktem religijnym, a jego wpływy — które dzięki łasce Bożej gasną z dnia na dzień — były nieograniczone".

Żyjemy w końcu XX wieku, ale dla każdego, kto ma jakieś rozeznanie w stanie dusz, jest jasne, że pomimo całej mocy nabożeństwa do Najświętszego Serca i nauki św. Teresy od Dzieciątka Jezus, jansenizm jest ciągle obecny. Ks. Huvelin[10] — tak subtelny w swej analizie jansenizmu — mówił do swych słuchaczy z krypty kościoła św. Augustyna: „Zanim jansenizm staje się herezją, jest pewną mentalnością". I bardzo słusznie zwracał uwagę na trwanie mentalności jansenistycznej, która przeżyła herezję, będącą jej podstawą.

Wydanie sądu na temat autorów reformy liturgicznej i ich jansenizmu należy do specjalistów. Niektórzy uważają, że Dom Guéranger przesadził w tej materii. Jest jednak pewne, że ta reforma dokonała się w klimacie w szerokim znaczeniu jansenistycznym. Ks. Huvelin zauważa, że Arnauld[11] należał do epoki zbyt rozdyskutowanej. Mówi także o jansenistach, że są „wyrafinowani, przenikliwi, ale nie są ani serdeczni, ani wrażliwi". Z kolei ten sam Brémond, który złości się na „paradoks" Dom Guérangera, „jeszcze bardziej niegodziwy niż nieprawdopodobny" (który miałby tkwić w słowach: „od blisko dwóch wieków janse-

nizm jest wielkim faktem religijnym Kościoła we Francji"), oddaje bardzo dobrze ową atmosferę XVII–wiecznej pobożności. Mówi o tym w związku z dziełem Letourneux pt. *Année chrétienne*, które możemy z nim razem uznać za swoisty *Rok liturgiczny* świetnego wieku XVII. Pamiętamy jednak, że Letourneux był przyjacielem Port–Royal[12]. „Mam wrażenie — powiada Brémond — że te opasłe tomy nie stanowiły lektury niebezpiecznej. Była w nich raczej surowość niż rygoryzm, raczej powaga niż smutek. Charakterystyczna jest pasja moralizatorska i niepojęte poczucie odpowiedzialności, właściwe dla tego wielkiego stulecia".

Tym, co różni zasadniczo *Année chrétienne* Letourneux od *Roku liturgicznego* Dom Guérangera, jest to, że w tym pierwszym brak szacunku. A ten brak jest jednym z czterech wielkich defektów, które tkwiły w twórczości liturgicznej, powstającej w klimacie jansenistycznym lub jansenizującym. Trzy pozostałe to: brak starożytności, powszechności i autorytetu.

Cztery defekty

Nie możemy wyjść z głębokiego podziwu patrząc na geniusz młodego ks. Guérangera, który w wieku 24 lat odkrył te cztery znamiona, aby je napiętnować w czterech artykułach, noszących wspólny tytuł *Considérations sur la liturgie catholique*. Gdy się je czyta dzisiaj, można się jedynie podpisać pod oceną podaną przez Dom Delatte'a[13]:

> Z uwagi na poglądy doktrynalne, które są tu rozsiane, stronice te zachowują aktualność w najlepszym znaczeniu tego słowa. Dzięki swemu ciężarowi gatunkowemu zdają się wolne od rdzy i umykają lekceważeniu, które dotyka tak szybko pism z innej epoki. Czuć w nich tę chrześcijańską odwagę i dumę, które rodzą się spontanicznie ze świadomego posiadania prawdy.

Ten mały traktat już dzięki samej swej krótkości objawia naprawdę niezwykłą siłę syntezy. Tak jasne zrozumienie czterech wielkich cech, które przyniosły klęskę gallikańskiej twórczości liturgicznej, następnie ich ujawnienie i uwyraźnienie, dokonane w sposób tak pełny i wyczerpujący — mogło być jedynie dziełem świętego i geniusza. Tę świętość i geniusz odnajdujemy w bystrym spojrzeniu z portretu Dom Guérangera.

Mamy tu zasadniczo całą jego doktrynę liturgiczną, wypracowaną w reakcji na odchylenie, którym była bardziej lub mniej wyraźna wola niezależności względem Rzymu. To odcięcie od Rzymu jest bowiem odcięciem od owej „niewypowiedzianej kompozycji idei i uczuć, mocnych i czułych, której wyraz i harmonię znajdujemy wyłącznie w Rzymie chrześcijańskim, będącym naszą Matką, która jako jedyna przyjęła w pełni światło i miłość". Oto najgłębsza intuicja Dom Guérangera, która pociąga za sobą wszystko inne. Zapisano ją wielkimi literami w bazylice św. Piotra: „*Hinc una fides mundo refulget*: Stąd — tzn. od grobu św. Piotra — jedna jedyna wiara oświeca cały świat".

Liturgia zimna i oschła

Oddalając się bardziej lub mniej od tego źródła, traci się z pola widzenia cechy modlitwy liturgicznej. Oddalając się od tego ogniska, można tworzyć jedynie coś zimnego, surowego, twardego. Nasi neogallikanie nowożytni lub współcześni tego nie dostrzegli. Nowożytni — dlatego że taka była atmosfera, w której byli skąpani, współcześni — z powodu ukrytego kompleksu antyrzymskiego. Brak szacunku w twórczości gallikańskiej nie został zauważony tylko przez Dom Guérangera. Wskazał nań wyraźnie jeden z jej autorów, niejaki Foinard, który w roku 1710 wydał *Projet d'un nouveau Bréviaire*. Wyjaśnia on, że chociaż brewiarze wydawane w ciągu ostatnich czterdziestu lat uważa się za coś, co można ocenić najwyżej, jednak „można by się jeszcze pokusić o coś lepszego". Następnie wspomina o „braku szacunku, z którym często się tu spotykamy".

Jak zatem zdefiniować ten słynny „szacunek" (*onction*)? „Owa poruszająca cecha może być doznawana, ale nie można jej zdefiniować. Jest ona zachwycającym wyrazem synowskiego zaufania, z którym jednoczy się czyste wyrzeczenie Oblubienicy. Jest dziełem Ducha miłości, który modli się w Kościele we wzdychaniach niewymownych".

Nieco dalej na kartach *Les Considérations sur la liturgie catholique* Dom Guéranger kontynuuje swe rozważania następująco:

> Jakim przyczynom należy przypisywać ową cechę szacunku... pierwszą i najtrwalszą ze wszystkich... jest sama świętość Kościoła... Kościół jest Boski i święty, a więc i jego modlitwy są święte, a zatem powinny one być pełne szacunku pochodzącego od Ducha Świętego... Słowa liturgii rzymskiej są nie tylko wyrazem pragnień Kościoła, który jest święty, ale są również słowami świętych... Tajemnicze słowa, które przekazali nam oni ze swego wnętrza, tchną jeszcze wiarą i czystością przeszłych wieków. Owe starożytne hymny, będące dziełem świętych doktorów, wskazują nam źródło ich geniuszu, odkrywając przed nami ich serce. Owe oracje, wypełnione naszymi potrzebami i pragnieniami, naszą biedą i wielkością, objawiają nam to wszystko, co działo się w tych wielkich duszach, kiedy jednoczyły się z Bogiem w modlitwie. Jednym słowem, wszystko to jest dziełem świętych i wszystko nosi na sobie odbicie ich cnót. Gdy kapłan znajdzie się wśród tych pamiątek świętości, w samym środku tak wielu świętych tradycji, modli się, lub raczej tylko kontynuuje modlitwę świętych.

O owym szacunku można powiedzieć to, co nasi Ojcowie mówili o śpiewie gregoriańskim: jest to subtelny wdzięk miłości. Wydaje się ponadto, że jest ono szczególnym owocem daru pobożności. Szacunek emanuje ze świętości i ze świętych oraz prowadzi do świętych. Ten, kto jest ożywiany przez dar pobożności — pisze Dom Guéranger — „kocha czule Maryję i gorliwie zabiega o Jej cześć. Kocha i czci Świętych. Z zapałem podziwia odwagę męczenników i heroiczne

uczynki cnoty, spełniane przez przyjaciół Boga. Zachwyca się ich cudami oraz pobożnie szanuje ich uświęcone relikwie".

Tymczasem nasi reformatorzy liturgiczni z XVII i XVIII wieku są zażenowani na widok nadprzyrodzoności w życiu świętych. Nie chcieliby się okazać zbyt łatwowierni i wystawić się na śmiech! Krytyka historyczna pozwala im poprzycinać przyjęte w liturgii opowiadania o życiu świętych. Oto w jaki sposób Dom Leclercq przedstawia działania podjęte w trakcie opracowywania Brewiarza Paryskiego (1680). Uznano za obowiązek dokonanie nieumiarkowanych cięć. Tam, gdzie wystarczyło plewić, tam koszono, pod pretekstem, że usuwa się wszystko, co mogłoby mieć pozór zabobonu.

Zdewastowano zarówno Teksty o świętych (*Sanctorale*), jak Teksty okresowe (*Temporale*)... Pozwolono sobie na zredukowanie obchodu świąt maryjnych, co świadczy tak samo o braku smaku, jak o braku rozsądku i pobożności. To samo spotkało święto św. Piotra Apostoła, a w tym, jak je potraktowano, można było zobaczyć niewczesną i pomyloną złośliwość (*sic*!) względem następcy tego Apostoła. Na tej śliskiej drodze posunięto się zbyt daleko. Czytania ze świąt Najświętszej Maryi Panny, a szczególnie błogosławieństwa z poświęconego Jej oficjum, podległy retuszom i usunięciom, co najmniej niepotrzebnym. Był jakiś brak szacunku względem Maryi w usunięciu owej pięknej i starożytnej formuły: *Gaude Maria Virgo, cunctas haereses Sola interemisti* (Raduj się, Panno Maryjo, samaś zniszczyła wszystkie herezje), podobnie jak było coś obraźliwego w tym, że odtąd nie mówiło się już do Niej tej inwokacji: *Dignare me laudare te, Virgo Sacrata; da mihi virtutem contra hostes tuos* (Dozwól mi Ciebie chwalić, Panno Najświętsza; daj mi moc przeciw nieprzyjaciołom Twoim). Zmianie uległy nazwy niektórych świąt. Dom Leclercq nie mówi, o które ze świąt chodzi, lecz Dom Guéranger — który zwrócił na to uwagę — informuje nas o tym lepiej. Sprawa ma swoje znaczenie historyczne, gdyż owe zmiany znalazły się w Mszale Pawła VI:

> uroczystość z dnia 25 marca, będąca podstawą roku liturgicznego, była nazywana Zwiastowaniem Najświętszej Maryi Panny, przez co Kościół chciał dać świadectwo swej wiary i miłości względem Tej, która użyczyła swego przyzwolenia na wielkie misterium Wcielenia Słowa. Komisja [przeprowadzająca reformę] ośmieliła się przeciwstawić tej manifestacji wiary i wdzięczności. Niewątpliwie obawiano się „nierozważnej dewocji", i dlatego zadekretowano, że to święto będzie odtąd wyłącznie świętem Naszego Pana, nosząc nazwę: *Annuntiatio Dominica* [w Mszale Pawła VI: *Annuntiatio Domini*].

Dom Guéranger wskazuje nam na jeszcze inną zmianę nazwy święta maryjnego, którą tym razem zawdzięczamy Brewiarzowi z Cluny, wydanemu w 1686:

> komisarze z Cluny, zawsze niespokojni o to czy chwała Zbawiciela nie zmniejsza się przez hołdy składane Jego świętej Matce (jakby jedyna podstawa czci oddawanej Maryi nie znajdowała się w Jej Bożym macierzyństwie), postanowili nazwać to

święto: *Presentatio Domini et Purificatio B. Mariae Virginis* (Ofiarowanie Pańskie i Oczyszczenie Najświętszej Maryi Panny).

Ta zmiana zaszła również w Mszale Pawła VI, ale nazwa została zredukowana do *Presentatio Domini.* Oddajmy jednak głos Dom Leclercq'owi:

> postąpiono wbrew długiej tradycji, usuwając własne oficjum Nawiedzenia. Skoro w ten sposób potraktowano Matkę Bożą, nie oszczędzono również namiestnika Bożego na ziemi. Responsorium *Tu es pastor ovium, princeps apostolorum* (Tyś jest pasterzem owiec, księciem apostołów) i antyfona *Dum esset summus pontifex* (Gdy był najwyższym kapłanem, nie obawiał się niczego na ziemi...) zostały skazane na wygnanie.

Oczywiście można o tym mówić w tonie ironii, jak to czyni Dom Leclercq, w tym względzie wierny metodzie Brémonda. W istocie jednak ta ironia jest unikiem. Nie sądzimy, by Dom Guéranger lekceważył owych reformatorów. Brał ich bardzo serio, nie karykaturował, lecz jedynie stwierdzał, że nie byli natchnieni przez dar pobożności. „Współczesne liturgie Kościoła we Francji [były] komponowane o wiele częściej przez ludzi określonego stronnictwa niż przez świętych". Dzięki cudownej przenikliwości Dom Guérangera słowa te mówią wszystko. Ludziom tym nie brakowało ani wiedzy, ani talentu. Nie brakowało im nawet talentu literackiego, o czym przekonują wystarczająco dowody podane przez Brémonda. Ten ostatni w trakcie swych wywodów ujawnia nam zresztą zasadę, która kierowała reformatorami. Warto zacytować jego słowa, gdyż dostarczają nam wielkiej pomocy w zrozumieniu — i to być może jeszcze bardziej w zrozumieniu reformy liturgicznej znanej nam osobiście, niż reformy z XVII i XVIII wieku.

> Wydaje mi się — pisze Brémond — że niedawna reforma Piusa X znajduje często natchnienie w zasadach, które kierowały tzw. reformami gallikańskimi. Ale z tym się nie godzę. O ile się nie mylę, to Dom Guéranger okrutnie wzgardził właśnie głównymi czynnikami tego ruchu, jego dominującą inspiracją i najgłębszym duchem. Jakże nie dostrzec u źródła tych różnych dążeń pewnego fermentu o charakterze głęboko religijnym, a nawet bardzo pobożnym. Od czasów kontrreformacji ów niepokój liturgiczny (jeśli można posłużyć się takim określeniem) drążył świadomość katolicką i — dzięki łasce Bożej, a także dzięki samemu Dom Guérangerowi — drąży ją jeszcze dzisiaj. Polega on na takim umiłowaniu oficjalnej modlitwy Kościoła, które wyraża się w pragnieniu zaadaptowania tego, co jest w tej modlitwie istotne i niezmienne, do uprawnionych potrzeb, a nawet do niektórych kaprysów teraźniejszości.

Można długo rozmyślać nad tym ostatnim zdaniem. Zdaje się, że Brémond nie chciałby, żeby je brać dosłownie. „A nawet...". W każdym razie warto pochylić się nad dosłownym zastosowaniem tych słów. Według Brémonda przykład przyszedł z góry, gdyż od Urbana VIII[14] i „jego czterech wspólników" (*sic*), będących jezuitami. Urban VIII, usprawiedliwiając przedsięwzięcie polegające na nadaniu

hymnom liturgicznym brzmienia bliższego łacinie klasycznej, stwierdził, że nic nie powinno „rozpraszać lub szokować umysłów" w trakcie śpiewanej modlitwy. Brémond podaje przykład owych poprawek. Chodzi o wspaniały hymn z nieszporów Wielkanocy *Ad caenam Agni providi*. Nie znamy jego autora, ale utwór jest datowany na V–VI wiek. Brémond uważa, że jest to utwór średniowieczny. Gdyby uznał go za starożytny, zapewne mniej by go krytykował. W każdym razie cieszy się z poprawek wniesionych przez jezuitów–humanistów. W jego przekonaniu nie są to tylko poprawki podyktowane przez poczucie estetyczne.

> Wiążą się one z religią nie mniej niż z dobrym gustem... Ci ludzie modlą się takimi, jakimi są, to znaczy takimi, jakimi uczyniła ich edukacja współczesna. Słowa *A devastante Angelo...*[15] przeszkadzają im w modlitwie przede wszystkim dlatego, że rażą ich gust. To, czy ich gust jest bardziej prostacki, czy bardziej subtelny niż nasz, nie jest ważne. Ich zadaniem było wspomaganie modlitwy ich czasów, a nie naszych.

Czy znaczy to jednak, że da się tu rozłączyć formę i treść? Nawet Loisy[16] (do którego przyjaciół zaliczamy bez trudu Brémonda, gdyż związki tych dwóch modernistów są dobrze znane) jest zdania, że nie:

> Mówienie, że Bóg jest autorem idei, a człowiek autorem słów; że Bóg jest autorem treści, a człowiek autorem formy; że Bóg jest autorem warstwy dogmatycznej i moralnej, a człowiek jest autorem warstwy historycznej lub po prostu tego, co nazywamy *obiter dicta* (czyli: stwierdzenia podane „mimochodem") — oznacza praktykowanie wiwisekcji (*Questions bibliques*, 35).

Natchnienie jest niepodzielne: „To, co dobrze się komponuje, daje się wyrazić w sposób jasny, a słowa potrzebne, by to nazwać, łatwo przychodzą".

Słowa wybrane przez naszych starożytnych mogą nas razić, ale wyrażają one tak dobrze ich myśl, a zwłaszcza serce, że nie do nas należy ich poprawianie. Mamy się do nich dostosować, aby skorzystać z dobrodziejstwa ich natchnienia. Wielki św. Augustyn czynił to samo w odniesieniu do Pisma świętego: chociaż jego smak literacki był raniony przez „barbarzyński" styl świętego tekstu, zrozumiał w swej pokorze, że to on ma się zmienić, a nie święty tekst. Trzeba być jednak do tego świętym, tak samo jak trzeba być świętym, aby wprowadzać coś nowego i naprawdę przynosić pożytek Kościołowi.

Brémond ceni wysoko Sautela[17]. Roztropnie kryje się za opinią opata de Rancé[18]. Jest prawdą, że ten ostatni był rozentuzjazmowany hymnami, które usłyszał:

> Widziałem hymny [Sautela] na dzień św. Bernarda. Są warte o wiele więcej niż stare hymny. Jeśli większość hymnów przez nas posiadanych zostałaby zmieniona i sformułowana tak pomyślnie, z ich odmawiania powstałoby o wiele więcej pobożności.

Niewątpliwie to świadectwo robi wrażenie, lecz nie na tyle, by osłabiało sąd Dom Guérangera na temat osoby Sautela. Jak zwykle trafia on w samo sedno problemu:

> Nie wiem, czy wiara tego człowieka była zawsze dość czysta. Pragnę zapomnieć o pewnych niejasnościach, które ją nieraz zaciemniały. Ale czy na dnie jego serca było dość płomiennej miłości, która jest źródłem wszelkiej modlitwy? Nie wiem, lecz jego język mówi o niej rzadko... Jego święte ody — tak bogate w obrazy i wielkie myśli — są pozbawione owego szacunku, którego nie da nigdy sam geniusz.

Brémond stawia również hipotezę, że to romantyzm rzucił podejrzenie na reformę XVII wieku, gdyż nie lubił klasycyzmu, a był zapatrzony w średniowiecze. „Romantyzm katolicki... bardziej lub mniej otwarcie wyrażał swą nienawiść do epoki Ludwika XVI... Był antyklasycyzmem zarazem literackim i religijnym". Czy pod wpływem Brémonda musimy uznać opowiadanie o romantyzmie Dom Guérangera? Nie, o wiele prawdziwsze i piękniejsze jest to, co opowiada nam ten ostatni: dnia 8 grudnia 1823 roku „Maryja raczyła mnie przemienić swymi błogosławionymi dłońmi, bez powodowania jakiegokolwiek wstrząsu i emocji. W miejsce jednej natury, która zniknęła, przyszła druga". A jaka była ta pierwsza natura? Dom Guéranger stara się nam to dokładnie wyjaśnić: przed uzyskaniem tej łaski maryjnej „cała moja budowla gallikańsko–jansenistyczna kruszyła się po kawałku, ale bardzo powoli. Nie miałem otwartych oczu serca, o których mówi św. Paweł..." Po zapoznaniu się z tym cennym wyznaniem rozumiemy lepiej, że Dom Guéranger poznał doświadczalnie główną ranę Reformy gallikańsko–jansenistycznej. Mówi o niebezpieczeństwie, którego sam szczęśliwie uniknął. Nie stał się romantykiem, za to z pomocą „oświeconych oczu serca" zauważył, w jak niewielkim stopniu owa reforma przemawiała językiem miłości.

Tłum. PM

Ciąg dalszy artykułu w następnym numerze. Śródtytuły i przypisy pochodzą od redakcji.

1 Dom Prosper Guéranger OSB (1805–1875), opat klasztoru w Solesmes i odnowiciel benedyktynów we Francji, autor wielu prac z dziedziny liturgii (m.in. bardzo popularnego *Roku liturgicznego*) i obrońca ortodoksji, przyczynił się do przyjęcia przez diecezje francuskie tradycyjnej liturgii rzymskiej.

2 O. Louis Bouyer Cor (ur. 1913), teolog oraz autor wielu prac z dziedziny eklezjologii, liturgiki i duchowości; aktywny uczestnik ruchu liturgicznego przed i w czasie Vaticanum II, uczestnik gremiów kształtujących posoborową reformę liturgiczną.

3 Dom Jean Mabillon OSB (1632–1707), francuski uczony, autor *De re diplomatica*, zajmował się klasyfikacją dokumentów i krytyką źródeł historycznych.

4 Mauryni – benedyktyni z francuskiej Kongregacji św. Maura.

5 Bp Jean Bénigne Bossuet (1627–1704), francuski pisarz, teolog, historyk i kaznodzieja, autor wielu mów i innych prac, także o problematyce apologetycznej i moralnej; zwolennik gallikanizmu, przeciwnik protestantyzmu i kwietyzmu.

6 Święto obchodzone w dniu 2 lutego (nazywane oficjalnie w liturgii Oczyszczeniem N.M.P. lub Ofiarowaniem Pańskim) we Francji nosi potoczną nazwę: „la Chandeleur" (czyli: święto Świecznika), podczas gdy w Polsce zwyczajowo jest określane jako święto Matki Boskiej Gromnicznej. (Przyp. tłumacza).

[7] O. Jean-Baptiste Henri Lacordaire OP (1802–61), francuski dominikanin; nawrócony z deizmu, stał się słynnym kaznodzieją paryskim; zwolennik politycznego liberalizmu i wierności Rzymowi w sprawach religijnych.

[8] Ks. Henri Brémond (1865–1933), francuski teoretyk i krytyk literacki, autor dzieła *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*.

[9] O. Jean Leclercq OSB (1911–1993), benedyktyn, autor rozpraw z historii teologii i monastycyzmu.

[10] Ks. Henri Huvelin (1838–1920), paryski ksiądz, znawca historii Kościoła, przyczynił się do nawrócenia Charlesa de Foucauld (którego przyjął do Kościoła).

[11] Ks. Antoine Arnauld (1612–1694), francuski teolog, jeden z głównych twórców jansenizmu.

[12] Klasztor cystersek w Port-Royal był głównym ośrodkiem jansenizmu.

[13] Dom Paul Delatte OSB (1848-1937), opat Solesmes i biograf Dom Guérangera.

[14] Urban VIII, papież w latach 1623–1644, na jego polecenie czterech jezuitów wprowadziło ok. 1000 poprawek do tekstu hymnów brewiarzowych, zgodnie z wymaganiami humanistycznego klasycyzmu.

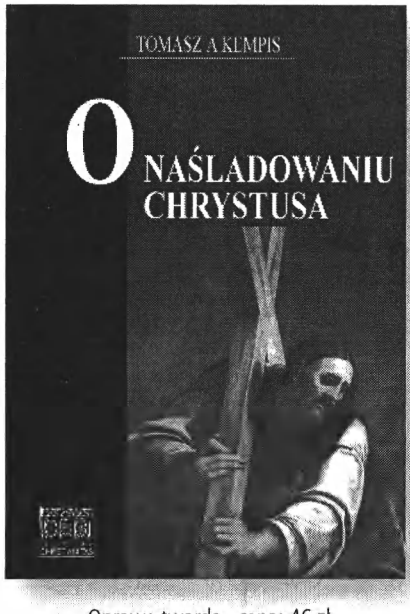
[15] Chodzi o słowa z trzeciej strofy wspomnianego hymnu, która w polskim przekładzie ks. J.Piwowarczyka brzmi następująco: „Podwoje krwią naznaczone / Niszczący Anioł omija; / Rozdarte morze ucieka; / Wrogowie toną w topieli".

[16] Ks. Alfred Loisy (1857–1940), francuski biblista i orientalista (m.in. profesor w Instytucie Katolickim w Paryżu), autor prac z zakresu egzegezy i historii Nowego Testamentu, filozofii i historii religii. Czołowy przedstawiciel modernizmu, porzucił stan duchowny, a następnie został ekskomunikowany przez św. Piusa X.

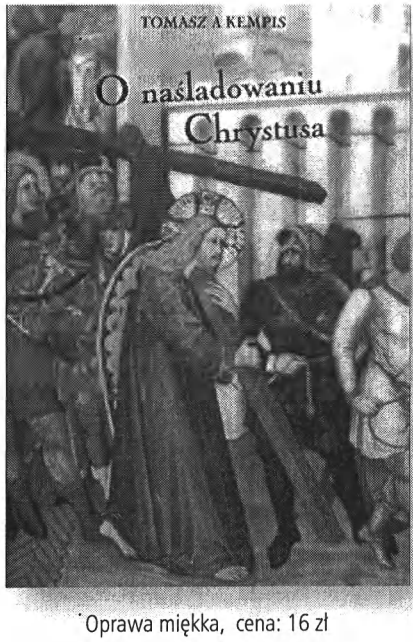
[17] Jean-Baptiste Sautel, kanonik regularny z Saint Victor i autor wielu hymnów, które znalazły się w XVII-wiecznych brewiarzach francuskich.

[18] Armand de Rancé, opat w La Trappe i reformator cystersów (założyciel tzw. trapistów).

Tomasz a Kempis **O naśladowaniu Chrystusa**



Oprawa twarda, cena: 46 zł



Oprawa miękka, cena: 16 zł

Klub
Książki Katolickiej
Poznań 2002

20,5 x 13,5 cm, stron 136

Książkę można zamawiać
w Klubie Książki Katolickiej
ul. Woźna 13, 60–177 Poznań
tel./fax: (0 61) 8515 582
e-mail: biuro@kkk.com.pl

Do nabycia także za pośrednictwem
serwisu internetowego
www.Christianitas.pl
w dziale *zakupy*

DZIEŁO TOMASZA A KEMPIS (w nowym tłumaczeniu Marka Gajkowskiego) to wielka zachęta do nieustannej pracy duchowej. Autentyczne naśladowanie Chrystusa wiąże się z wysiłkiem i wyrzeczeniem. Dlaczego proponujemy kolejne tłumaczenie? Bo tej książki — jak zauważył Jerzy Liebert — «przeczytać» w trybie dokonanym nie można nigdy. Każde pokolenie winno mieć jej własną, osobistą wersję. Gdyż dotyczy najgłębszych spraw ludzkiego ducha i sięga celnie istoty religijnej wrażliwości. Współczesna forma dzieła bez najmniejszych trudności będzie akceptowana przez kolejną generację czytelników (ze wstępu ks. Jana Sochonia).

George Weigel

Moralna przejrzystość w czasie wojny

Stwierdzenie, iż doktryna wojny sprawiedliwej to przeżytek, jest stwierdzeniem, że cała polityka – organizowanie życia ludzkiego w celowych wspólnotach politycznych – jest także przeżytkiem. Zadaniem naszego pokolenia jest wskrzeszenie i zmodyfikowanie tradycji wojny sprawiedliwej w taki sposób, by uwzględniała ona nowe realia polityczne i techniczne XXI stulecia.

W MONUMENTALNEJ POWIEŚCI TOŁSTOJA *Wojna i pokój* jej bohater, Pierre Bezuchow, przybywa pod Borodino, by stwierdzić, że nad polem bitwy wisi mgła, przesłaniająca wszystko, co spodziewał się zobaczyć jasno i wyraźnie. Nie dostrzega żadnego porządku, żadnego racjonalnego planu działania, wszystko się toczy nieprzewidywalnym torem. Bezuchow nie może nawet „odróżnić swoich wojsk od wojsk nieprzyjacielskich". Od *Iliady* po Tołstoja, a także później, za pomocą metafory „mgła wojny" opisywano odwieczne doświadczenie skrajnej niepewności, które towarzyszy każdej walce. Wstrząsające początkowe sceny *Szeregowca Ryana* uświadomiły nowemu pokoleniu Amerykanów znaną już starożytnym prawdę, że nawet w najlepiej zaplanowanej kampanii wojennej (takiej jak lądowanie aliantów w Normandii) szybko zaczyna królować przypadek, a przezwyciężenie tej przypadkowości wymaga sięgnięcia do najgłębszych pokładów ludzkiej odwagi i rozumu.

Niektórzy jednak posuwają się o krok dalej, interpretując tę metaforę w kategoriach filozoficznych i twierdząc, że wojny toczą się niejako poza granicami moralności, w sferze interesu i konieczności, gdzie argumenty moralne są, w najlepszym przypadku, rodzajem pobożnej dywersji, a w najgorszym — śmiertelnie niebezpiecznym odwracaniem uwagi od znacznie ważniejszych spraw, które trzeba rozstrzygnąć tu i teraz.

Na takie *dictum* ludzie ukształtowani przez religię biblijną albo przez wspaniałą tradycję zachodniej filozofii moralnej, albo też przez obie te tradycje, z których związku zrodziła się teologia moralna, muszą odpowiedzieć: „Nie, takie postawienie sprawy jest z gruntu fałszywe". Nic, co ludzkie, nie dzieje się poza sferą moralności. Każde ludzkie działanie nieuchronnie podlega osądowi moralnemu.

Z tej właśnie przyczyny milczenie o moralności w czasie wojny *jest* wyborem moralnym: może to być wybór wynikający ze strachu; może to być wybór wynikający z cynicznej oceny ludzkich zdolności do krzewienia takich wartości moralnych, jak sprawiedliwość, wolność czy porządek. Bez względu na to, jakie są przyczyny tego wyboru — psychologiczne, duchowe czy intelektualne — milczenie o moralności w czasie wojny jest rodzajem sądu moralnego, dodajmy, rodzajem błędnego i niebezpiecznego sądu moralnego.

Oto dlaczego sędziwa doktryna wojny sprawiedliwej — szczególna forma rozumowania moralnego zapoczątkowana w Afryce Północnej piątego wieku przez świętego Augustyna — jest tak ważnym gwarantem ładu *społecznego*. Doktryna ta, rozwijana od piętnastu stuleci pośród historycznej zawieruchy przemian w polityce, technice i wojskowości, pozwala ludziom unikać pułapki moralnej niemoty, rozstrzygać niezwykle skomplikowane problemy związane z decyzją o rozpoczęciu działań wojennych i wreszcie toczyć walki, a wszystko to czynić ze świadomością specyfiki tego stanu rzeczywistości, który określamy mianem wojny. Bez wątpienia w ogólnonarodowej debacie wywołanej przez wojnę z terroryzmem i zagrożenie ze strony „państw rozbójniczych", które dysponują bronią masowej zagłady, można usłyszeć echa moralnego rozumowania Augustyna i jego następców:

> Czym jest owa „słuszna sprawa", która usprawiedliwia wystawienie na niebezpieczeństwo naszych sił zbrojnych i całej naszej ojczyzny?
>
> Kto ma władzę wypowiedzenia i prowadzenia wojny? Prezydent? Prezydent wspólnie z Kongresem? Stany Zjednoczone podejmujące działania na własną rękę? Stany Zjednoczone współdziałające z odpowiednią liczbą sojuszników? Organizacja Narodów Zjednoczonych?
>
> Czy strona jako pierwsza używająca siły zbrojnej jest zawsze usprawiedliwiona? Czy owo pierwszeństwo w użyciu siły zbrojnej może być nie tylko moralnie dopuszczalne, ale wręcz moralnie konieczne?
>
> W jaki sposób użycie siły zbrojnej może przyczynić się do krzewienia sprawiedliwości, wolności i porządku w stosunkach międzynarodowych?

Instynktowne stawianie tych pytań w ogólnonarodowej debacie zdaje się świadczyć, że w amerykańskiej pamięci kulturowej klasyczna tradycja wojny sprawiedliwej pozostaje *tradycją żywą*. Jest to z pewnością powód do radości. Zarazem

jednak jest to dość zaskakujące, ponieważ przez ostatnich trzydzieści lat byliśmy świadkami „wielkiego zapominania" o tej tradycji w środowiskach, które niegdyś uważano za jej głównych intelektualnych strażników: krajowych przywódców religijnych oraz filozofów i teologów moralnych. Owa amnezja w sposób szczególnie jaskrawy uwidoczniła się w ostatnich wypowiedziach przywódców religijnych w kwestii polityki Stanów Zjednoczonych wobec Iraku, wypowiedziach, które często w znacznie większym stopniu opierają się na wątpliwej wartości intuicjach politycznych i strategicznych niż na rzetelnym rozumowaniu moralnym. Problem polega na tym, że obecnie tradycja wojny sprawiedliwej, pojmowanej jako historycznie ukształtowana metoda ścisłego rozumowania moralnego, jest daleko bardziej żywa w naszych akademiach wojskowych niż w seminariach i na wydziałach teologicznych; jest bardziej żywa w korpusie oficerskim, w sądownictwie wojskowym i wśród wyższych urzędników Pentagonu niż w Narodowej Radzie Kościołów, w niektórych urzędach Konferencji Biskupów USA czy na Uniwersytecie w Princeton. (Mamy tu do czynienia, rzecz jasna, z różnymi stopniami tej amnezji; na przykład, ostatnie komunikaty Konferencji Biskupów w sprawie Iraku odznaczają się większą intelektualną powagą niż słowotok przedstawicieli innych Kościołów i organizacji religijnych. Uważam jednak, że mimo to komunikaty biskupów katolickich pozostają wyrazem owej tendencji do spychania tradycji wojny sprawiedliwej w niepamięć, tendencji, której źródła spróbuję opisać poniżej).

Fakt, że owa amnezja dotyka właśnie tych sfer społecznych, w których doktryna wojny sprawiedliwej była przez stulecia pielęgnowana, doprowadził do nieporozumień wokół samej istoty owej doktryny. Z kolei te nieporozumienia zaowocowały pokrętnymi, a czasem wręcz nieodpowiedzialnymi interpretacjami wychodzącymi z kręgów, do których Amerykanie zwykli się zwracać po wskazania moralne. Dlatego w tych pierwszych niebezpiecznych latach XXI wieku wskrzeszenie i odnowa tradycji wojny sprawiedliwej wydaje się najwyższą koniecznością. Stawką jest higiena moralna państwa i zdolność naszego narodu do myślenia o straszliwych zagrożeniach, przed którymi stoi współczesny świat, z należytym rygorem moralnym.

W jednej z najgłośniejszych książek ostatnich lat, *Warrior Politics*, znany reporter amerykański Robert Kaplan stawia tezę, że ten rodzaj przywództwa, którego potrzebujemy, żeby bezpiecznie przetrwać globalny chaos XXI stulecia, musi być zakorzeniony w „etosie pogańskim"[1]. Na „etos pogański" w rozumieniu Kaplana składa się kilka wzajemnie powiązanych elementów. Jest on ukształtowany przez poczucie tragiczności życia, świadomość wszechobecności, wręcz nieuchronności konfliktu. Głosi on heroiczną wizję historii: przeznaczenie to jeszcze nie wszystko, a mądre rządzenie państwem może zapewnić mu lepszą przyszłość. Wzywa do realistycznego uznania granic tego, co możliwe. I wreszcie kieruje się nieugiętym postanowieniem unikania „moralizmu", który Kaplan (za Machiavellim, chińskim mędrcem Sun-cy i Maxem Weberem) utożsamia z moralnością in-

tencji, niepomną na zagrożenie ze strony niezamierzonych lub nieprzewidzianych skutków. Według Kaplana, w minionym stuleciu uosobieniem owego „etosu pogańskiego" byli m.in. Theodore Roosevelt, Winston Churchill i Franklin Roosevelt.

Kiedy czytałem *Warrior Politics* i zastanawiałem się nad koncepcją moralności, która legła u jej podstaw, przypomniałem sobie anegdotę, opowiedzianą przez jezuitę, o. Johna Courtney Murraya. Otóż podczas wojny koreańskiej pewien gorliwy protestant, Henry Luce, syn chińskich misjonarzy, wyznał mu, że nie rozumie dyskusji o „moralności i polityce zagranicznej", wywołanej przez „akcję polityczną" Harry'ego Trumana. „Jaki związek — zapytał Luce o. Murraya — może mieć polityka zagraniczna z Kazaniem na Górze?". „A dlaczego sądzisz — odparł o. Murray — że moralność i Kazanie na Górze to jedno i to samo?"[2]. Kaplan, współczesny przedstawiciel realizmu w zakresie polityki zagranicznej, zdaje się podzielać błędne mniemanie Henry'ego Luce'a, że w klasycznej tradycji Zachodu życie moralne można sprowadzić do etyki osobistej uczciwości i relacji międzyludzkich, skąd wypływałby dalszy wniosek, iż kwestie rządzenia państwem istnieją niejako „poza" światem moralności. Doktryna wojny sprawiedliwej reprezentuje całkowicie odmienny punkt widzenia.

Jak już wspomniałem, ta klasyczna doktryna głosi, że żaden aspekt kondycji ludzkiej, z polityką włącznie, nie znajduje się poza zasięgiem rozumowania i osądu moralnego. Polityka jest przedsięwzięciem ludzkim. Ponieważ ludzie są stworzeniami obdarzonymi inteligencją i wolną wolą — ponieważ są skazani na bezustanne dokonywanie wyborów *moralnych* — każdy rodzaj ich działalności, w tym polityka, jest przedmiotem dociekań i ocen moralnych. Nie istnieje żaden punkt Archimedesa, leżący poza sferą moralności, z którego nawet najmądrzejszy „pogański" mąż stanu mógłby wpływać na kierunek polityki światowej.

To, co Kaplan nazywa „etosem pogańskim", jest w rzeczywistości rodzajem rozumowania moralnego, które wskutek konfrontacji z klasyczną doktryną wojny sprawiedliwej ulga pogłębieniu i wzbogaceniu. Nie trzeba być „poganinem", jak proponuje Kaplan, żeby pojąć trwały wpływ, jaki na ten świat i jego sprawy wywiera grzech pierworodny; równie łatwo, a śmiem twierdzić, że nawet łatwiej osiągniemy ten sam cel odczytując z uwagą pierwsze trzy rozdziały Księgi Rodzaju i wybrane fragmenty *O państwie Bożym* świętego Augustyna. Nie trzeba być „poganinem", by zgodzić się z poglądem, że silne przekonanie moralne, ludzka inteligencja i mądre rządzenie państwami mogą nadać biegowi historii bardziej ludzki kierunek; wystarczy przemyśleć osiągnięcia Jana Pawła II i wspieranych przez Kościół ruchów na rzecz praw człowieka w Europie Środkowej i Wschodniej, które dopomogły światu w uwolnieniu się od plagi komunizmu.

Klasycznej tradycji moralnej Zachodu nie jest też obca realistyczna ocena granic ludzkich możliwości w danej sytuacji; roztropność jest wszakże jedną z cnót kardynalnych. Również patriotyzm nie musi być koniecznie „pogański"; wręcz przeciwnie, w kraju o takiej „kulturowej konfiguracji", jak Stany Zjed-

noczone, podstawy moralne patriotyzmu znacznie częściej mają charakter biblijny niż „pogański". A co do „moralizmu" i przeceniania dobrych intencji, to mam nadzieję, że nie zostanę posądzony o antyekumenizm, jeśli zwrócę uwagę, że jest to głównie problem protestantów, gdyż katolicka teologia moralna, przynajmniej w swym nurcie tomistycznym, bardzo sceptycznie odnosi się do wszelkich woluntarystycznych teorii życia moralnego i sprowadzania moralności jedynie do swoistych „zmagań" między wolą Bożą i wolą człowieka[3].

Wbrew Kaplanowi, możemy wypracować etykę stanowiącą wystarczające oparcie dla naszego przywództwa w światowej polityce, wcale nie odwołując się do „etosu pogańskiego". I, jak stwierdził Brian Anderson w swej przenikliwej recenzji książki Kaplana[4], możemy to osiągnąć, przywracając „decydujące miejsce transcendentnej *powinności*, ograniczającej zło, które mogą spowodować rządy". Etyka kształtująca politykę światową może zostać zbudowana na mocniejszych fundamentach moralnych, niż to proponuje Kaplan.

Jako teoria rządzenia państwem, doktryna wojny sprawiedliwej zakłada, że istnieją okoliczności, w których najważniejszą i najpilniejszą powinnością w obliczu zła jest jego powstrzymanie. Oznacza to, że może nadejść czas, kiedy prowadzenie wojny okaże się konieczne dla obrony niewinnych i określenia pewnych minimalnych warunków porządku międzynarodowego. Obecnie, jak sądzę, żyjemy właśnie w takim czasie. Aby to zrozumieć, nie musimy być „poganami". Wystarczy, że zdobędziemy się na moralną powagę i polityczną odpowiedzialność. Moralna powaga i polityczna odpowiedzialność wymagają zaś od nas podjęcia wysiłku, by ustanowić *iunctim* między środkami i celami.

Tak więc rdzeniem doktryny wojny sprawiedliwej jest bezustanny i zdyscyplinowany wysiłek intelektualny zmierzający do powiązania moralnie uprawnionego użycia ograniczonej i proporcjonalnej do potrzeb siły zbrojnej z akceptowalnymi moralnie celami politycznymi. W tym sensie doktryna wojny sprawiedliwej reprezentuje ten sam pogląd na związek między wojną i polityką, co Clausewitz: jeśli wojna nie jest przedłużeniem polityki, jest zwykłą niegodziwością. Dla Roberta Kaplana Clausewitz może być archetypicznym „poganinem". Jednak przynajmniej w tym jednym, kluczowym punkcie Clausewitz głosił całkowicie klasyczny pogląd na wojnę sprawiedliwą. Szczytne cele nie usprawiedliwiają użycia wszelkich dostępnych środków. Wszelako, jak nieco prowokacyjnie pyta o. Murray, „Jeśli cele nie usprawiedliwiają środków, to co je usprawiedliwia?". W klasycznej doktrynie wojny sprawiedliwej tym, co „usprawiedliwia" ograniczone i proporcjonalne do potrzeb użycie siły zbrojnej — tym, co nadaje wojnie znaczenie moralne — jest właśnie obrona i/lub propagowanie moralnie akceptowalnych celów politycznych.

To dlatego doktryna wojny sprawiedliwej jest teorią rządzenia państwem, a nie tylko czczą kazuistyką. I jest to pierwszy ważny fakt, który musimy niejako przywrócić zbiorowej świadomości, jeśli chcemy położyć podwaliny pod

taką społeczną kulturę moralną, która byłaby zdolna kształtować narodową i ponadnarodową debatę o wojnie, pokoju i porządku międzynarodowym.

Drugą ważką ideą, którą należy przywrócić zbiorowej świadomości, wskrzeszając tradycję wojny sprawiedliwej, jest rozróżnienie między *bellum* i *duellum*, między toczeniem wojny i, by tak rzec, toczeniem pojedynku. Jak już wykazał wybitny historyk i teoretyk wojny sprawiedliwej, James Turner Johnson, w dociekaniach moralnych rozróżnienie to ma charakter absolutnie fundamentalny. *Bellum* jest użyciem siły zbrojnej w interesie publicznym przez władze publiczne, zobowiązane do zapewnienia bezpieczeństwa tym wszystkim, za których przyjęły odpowiedzialność. *Duellum* natomiast jest użyciem siły zbrojnej w celu prywatnym i przez osoby prywatne. Uchwycenie tej zasadniczej różnicy pozwala zrozumieć, dlaczego w doktrynie wojny sprawiedliwej „wojna" jest kategorią moralną. W doktrynie tej, co więcej, siła zbrojna nie jest czymś z natury podejrzanym moralnie, a raczej czymś, co, jak podkreśla Johnson, może być użyte dobrze lub źle, w zależności od tego, kto jej używa, z jakiej przyczyny, w jakim celu i w jaki sposób.

Tak więc ci uczeni, politycy i przywódcy religijni, którzy utrzymują, że doktryna wojny sprawiedliwej „wychodzi" od „potępienia z góry wszelkich wojen" lub „odrzucenia z góry wszelkiej przemocy" — po prostu są w błędzie. Doktryna ta nie opiera się na takim założeniu ani nigdy się nie opierała. Twierdzenie, że jest inaczej, to nie tylko kwestia błędnej interpretacji historii intelektualnej Zachodu (choć z pewnością *jest* to błędna interpretacja). Twierdzenie, że doktryna wojny sprawiedliwej wychodzi od „odrzucenia z góry wszelkiej przemocy" odwraca bowiem strukturę analizy moralnej w sposób, który nieuchronnie prowadzi do problematycznych sądów moralnych i opacznego postrzegania rzeczywistości politycznej.

Doktryna klasyczna, jak wspomniałem, wychodzi od przesłanki — więcej, od sądu moralnego — że przedstawiciele prawowicie wyłonionej władzy państwowej mają moralny obowiązek zapewnienia bezpieczeństwa tym wszystkim, za których przyjęli odpowiedzialność, nawet jeśli w ten sposób sami narażają się na niebezpieczeństwo utraty życia. To właśnie dlatego w *Sumie teologicznej* (II-II, 40,1) święty Tomasz z Akwinu umieścił swoje rozważania o *bellum iustum* w traktacie o cnocie miłości. I to dlatego Paul Ramsey, który w Ameryce po II wojnie światowej przyczynił się do odnowy doktryny wojny sprawiedliwej w kręgu myśli protestanckiej, określił tę doktrynę jako „wyjaśnienie społecznych implikacji wielkiego przykazania miłości bliźniego" (choć jednocześnie sądził, że przykazanie to ogranicza możliwości użycia siły zbrojnej).

Jeśli doktryna wojny sprawiedliwej jest teorią rządzenia państwem, to sprowadzanie jej do spekulacji dotyczącej środków i wychodzącej od „odrzucenia z góry wszelkiej przemocy" — jest obraniem niewłaściwego punktu wyjścia. Doktryna wojny sprawiedliwej wychodzi bowiem od zdefiniowania moralnej od-

powiedzialności rządów, następnie określa moralnie akceptowalne cele polityczne i dopiero wtedy podejmuje kwestię środków. Odwracając ten porządek, przyjmując za punkt wyjścia „odrzucenie z góry wszelkiej przemocy", stawiamy znak równości między *bellum* i *duellum*, w konsekwencji zacierając różnice między pojęciami „przemoc" i „wojna". W ostatecznym rezultacie działania wojenne zostają pozbawione swojej specyficznej struktury moralnej. Już dziś wielu amerykańskich przywódców religijnych w ogóle nie przyjmuje do wiadomości, że działania wojenne mogą mieć jakąś „strukturę moralną".

Doktryna wojny sprawiedliwej wychodząca od „odrzucenia z góry wszelkiej przemocy" budzi zastrzeżenia nie tylko natury historycznej i metodologicznej; jest także wątpliwa teologicznie. Jej skutkiem jest takie „przenicowanie" doktryny klasycznej, iż kwestie ograniczeń i proporcjonalności działań wojennych (*in bello*) stają się teologicznie ważniejsze niż tradycyjnie uważane za bardziej fundamentalne składniki samej decyzji o przystąpieniu do wojny (*ad bellum*): „słuszna sprawa", „prawe intencje" „prawowita władza", „realna szansa zwycięstwa", „proporcjonalne cele" i „środek ostateczny". Ta zmiana poniekąd wyjaśnia, dlaczego wielu przywódców religijnych w swych wypowiedziach po 11 września 2001 roku podkreślało przede wszystkim konieczność uniknięcia w wojnie przeciwko terroryzmowi dużej liczby ofiar wśród ludności cywilnej [państw wspierających terroryzm — przyp. tłum.], natomiast prawie się nie zajmowało bardziej fundamentalną kwestią moralnego zobowiązania rządu do działań na rzecz narodowego bezpieczeństwa i porządku międzynarodowego, w obu przypadkach zagrożonych przez działalność organizacji terrorystycznych.

To odwrócenie jest problematyczne z teologicznego punktu widzenia, ponieważ głównym przedmiotem analizy moralnej czyni sądy nieuchronnie przypadkowe. Same w sobie sądy takie nie są niczym złym, jednak są właśnie *przypadkowe*. Z natury rzeczy z mniejszą pewnością możemy orzekać o zasięgu i proporcjonalności działań wojennych (*in bello*) niż o kwestiach związanych z decyzją o przystąpieniu do wojny (*ad bello*). Jak już wykazałem powyżej, doktryna wojny sprawiedliwej za logiczny punkt wyjścia obiera kwestie *ad bello*, gdyż jest ona teorią rządzenia państwem: teorią, która próbuje zdefiniować moralnie akceptowalne cele polityczne. Jednak pierwszeństwo kwestiom *ad bellum* daje również logika teologiczna, ponieważ to właśnie w tych kwestiach możemy uzyskać pewien stopień moralnej przejrzystości.

„Odrzucenie z góry wszelkiej przemocy" i wynikające stąd wypaczenie doktryny wojny sprawiedliwej może również prowadzić do błędnej interpretacji polityki światowej. Jednym z przykładów takiej błędnej interpretacji może być list pasterski katolickich biskupów Stanów Zjednoczonych, *Zagrożenie pokoju* (1983). List ten kładł nacisk przede wszystkim na kwestie ograniczenia i proporcjonalności działań zbrojnych (*in bello*), a to z uwagi na groźbę wojny nuklearnej. Były to bez wątpienia bardzo ważne sprawy. Kiedy jednak nacisk na nie zdeterminował,

jak w owym liście, analizę moralną, zaowocowało to zaburzonym obrazem rzeczywistości i zbiorem sądów moralnych, które niewiele wnosiły do roztropnego rządzenia państwem. Zamiast uznać, że broń nuklearna jest tylko jednym z przejawów (prawda, że wyjątkowo niebezpiecznym) wcześniejszego konfliktu o zasadniczo moralnym charakterze, biskupi zdawali się sugerować, że broń tę można by niejako „wyjąć poza nawias" antagonizmu między Zachodem i Związkiem Radzieckim za pomocą kontroli zbrojeń. I że w imię zawierania kolejnych „układów pokojowych" z tak nerwowym, wręcz paranoidalnym przeciwnikiem, jak Związek Radziecki, należy zrezygnować z akcentowania moralnego i ideologicznego wymiaru „zimnej wojny". Takie były ostateczne polityczne konsekwencje twierdzenia, że największym zagrożeniem dla pokoju (jak określano ówczesną rzeczywistość właśnie dlatego, że rozważania o kwestiach *in bello* oraz „odrzuceniu z góry wszelkiej przemocy" zaciemniały prawdę) — jest samo posiadanie broni nuklearnej.

Prawda zaś była dokładnie odwrotna: głównym zagrożeniem dla światowego pokoju była nie broń nuklearna, lecz komunizm. Gdy tylko zniknął komunizm, zniknęło też zagrożenie stwarzane przez arsenały tej broni. Kiedy ruchy na rzecz praw człowieka w Europie Środkowej i Wschodniej doprowadziły do obalenia reżimów komunistycznych tworzących Układ Warszawski, zapoczątkowując proces, który w rezultacie spowodował upadek samego Związku Radzieckiego, ryzyko wojny nuklearnej bardzo zmalało i rozpoczęło się prawdziwe rozbrojenie (a nie „kontrola zbrojeń"). Wypaczona doktryna wojny sprawiedliwej wychodząca od „odrzucenia z góry wszelkiej przemocy", jak dowodzi list biskupów USA, powodowała całkowicie fałszywą interpretację rzeczywistości politycznej i politycznych możliwości.

Twierdzenie, że „odrzucenie z góry wszelkiej przemocy" jest rdzeniem doktryny wojny sprawiedliwej, nie da się utrzymać ani z racji historycznych, ani metodologicznych, ani teologicznych. Jeśli doktryna wojny sprawiedliwej jest teorią rządzenia państwem, i jeśli opiera się ona na kluczowym rozróżnieniu między *bellum* i *duellum*, to nie da się jej sprowadzić, jak to czynią dziś liczni przywódcy religijni, do spekulacji dotyczącej jedynie środków i wychodzącej od „odrzucenia z góry wszelkiej przemocy". Taki punkt wyjścia — przyjęcie, że rolą rozumu moralnego jest budowa swoistego toru przeszkód (związanych przede wszystkim z kwestiami zasięgu i proporcjonalności działań zbrojnych), które politycy muszą pokonać, zanim użycie siły zbrojnej zyska sankcję moralną — jest bez wątpienia złym punktem wyjścia. A kiedy „wychodzimy" nie stąd, skąd trzeba, niemal z pewnością także „dojdziemy" nie tam, gdzie trzeba.

Piętnaście lat temu, kiedy jeszcze niewiele wiedziałem o zasadach marketingu wydawniczego, opublikowałem książkę pod bardzo uczonym tytułem: *Tranquillitas Ordinis. The Present Failure and Future Promise of American Catholic Thought on War and Peace*. Stwierdziłem tam, że — oprócz klasycznych *ius ad bellum* (zasady moralne wpływające na decyzję o przystąpieniu do wojny) i *ius*

in bello (zasady moralne rządzące użyciem siły zbrojnej w walce) — doktryna wojny sprawiedliwej, jako teoria rządzenia państwem, zawiera w sobie także *ius ad pacem*. Definiując termin *ius ad pacem*, próbowałem wywieść z doktryny wojny sprawiedliwej pojęcie pokoju, do którego można i trzeba dążyć za pomocą środków politycznych, nie wyłączając, jeśli zajdzie taka konieczność, użycia siły zbrojnej. Podobnie jak cała doktryna wojny sprawiedliwej, również takie pojęcie pokoju ma źródło w myśli świętego Augustyna: w dziele *O państwie Bożym* (XIX,13) definiuje on pokój jako *tranquillitas ordinis*, „spokój zrodzony z porządku", czyli — używając bardziej współczesnej terminologii — pokój panujący w „dynamicznie i prawowicie uporządkowanej wspólnocie politycznej".

W rozważaniach świętego Augustyna o pokoju jako kwestii społecznej i politycznej „pokój" nie jest sprawą ani właściwego stosunku człowieka do Boga, ani wiary w świat bez konfliktów. Ten pierwszy jest kwestią wewnętrznego nawrócenia (które z definicji nie ma nic wspólnego z polityką), ta druga zaś jest niemożliwa w świecie na zawsze naznaczonym, nawet po jego odkupieniu, przez *mysterium iniquitatis*. W ściśle politycznym znaczeniu tego terminu pokój to raczej *tranquillitas ordinis*: oparty na prawie porządek stworzony przez sprawiedliwą wspólnotę polityczną.

Jest to, przyznaję, skromniejszy rodzaj pokoju. Współistnieje on ze złamanymi sercami i zranionymi duszami. Musi być budowany w świecie, w którym miecze nie zostały przekute na lemiesze, lecz pozostają mieczami i chociaż teraz są schowane w pochwach, w każdej chwili można ich dobyć w obronie niewinnych. Jego zaleta, według Augustyna, polega na tym, że ten rodzaj pokoju można zaprowadzić środkami politycznymi.

Ów *tranquillitas ordinis*, ów „spokój zrodzony z porządku", opiera się na sprawiedliwości i wolności. „Spokój zrodzony z porządku" nie jest pełnym grozy, posępnym „spokojem" sprawnie funkcjonującego reżimu autorytarnego; jest pokojem zbudowanym na fundamencie „sprawiedliwości prawnej, zamiennej i socjalnej". Jest to pokój, który sprawia, że wolność, zwłaszcza wolność religijna, rozkwita. Tak więc obrona podstawowych praw ludzkich jest integralnym elementem „pracy dla pokoju".

Jest to pokój, który zapanował w rozwiniętych krajach demokratycznych i w stosunkach pomiędzy nimi. Jest to pokój, który w ciągu ostatnich dziesięcioleci został zaprowadzony między tak tradycyjnie zantagonizowanymi państwami, jak Francja i Niemcy. Jest to pokój, którego skutecznie bronimy wewnątrz zróżnicowanej wspólnoty politycznej Stanów Zjednoczonych, a także w naszych stosunkach z sąsiadami i sojusznikami. Jest to pokój, którego obecnie bronimy walcząc przeciw globalnemu terroryzmowi i przeciw agresywnym państwom próbującym wejść w posiadanie broni masowej zagłady.

Międzynarodowy terroryzm, którego rozwój obserwujemy od schyłku lat sześćdziesiątych minionego wieku, a którego w Stanach Zjednoczonych bez-

pośrednio doświadczyliśmy 11 września 2001 roku, jest świadomym i zamierzonym atakiem, poprzez mordowanie niewinnych, na samą możliwość ładu w stosunkach międzynarodowych. Oto dlaczego siatki terrorystyczne muszą zostać rozbrojone i zlikwidowane. „Spokój zrodzony z porządku" jest poważnie zagrożony również wówczas, kiedy niegodziwe, agresywne reżimy wchodzą w posiadanie broni masowego rażenia, której — co musimy założyć wiedząc, w jaki sposób traktują własnych obywateli — reżimy te nie zawahają się użyć przeciwko innym państwom. To dlatego spoczywa na nas moralny obowiązek niedopuszczania do powstania owej „masy krytycznej", którą tworzą irracjonalne i agresywne reżimy, broń masowej zagłady oraz wydajne środki służące do jej przenoszenia. To dlatego spoczywa na nas moralny obowiązek uwolnienia świata od tego zagrożenia dla pokoju i bezpieczeństwa wszystkich jego mieszkańców. Jest to warunek właściwie pojmowanego pokoju.

Idea pokoju jako porządku może również wzbogacić nasze rozumienie mocno już wyświechtanego pojęcia „interesu narodowego". Fundamentem „interesu narodowego" jest kwestia bezpieczeństwa obywateli, o które musi się troszczyć każdy odpowiedzialny polityk demokratycznego państwa. Jednak to bezpieczeństwo winno być postrzegane przez pryzmat szerzej pojętego narodowego celu i międzynarodowej odpowiedzialności: bronimy Ameryki, ponieważ Ameryka zasługuje, aby jej bronić, zarówno ze względu na nią samą, jak i na jej znaczenie dla reszty świata. Tak więc kwestię bezpieczeństwa obywateli, stanowiącą fundament „interesu narodowego", należy rozumieć jako konieczną wewnętrzną „sprężynę" wypełniania przez Amerykę jej zobowiązań międzynarodowych. Zobowiązania te zaś obejmują konieczność długofalowych, żmudnych i poniekąd syzyfowych działań na rzecz „ucywilizowania" międzynarodowego życia publicznego — na rzecz zaprowadzenia ładu w ewoluującej strukturze międzynarodowego życia publicznego, umożliwiającego propagowanie i realizację klasycznych celów polityki: sprawiedliwości, wolności, porządku, powszechnego dobrobytu i pokoju. Zarówno z empirycznego, jak i moralnego punktu widzenia Stany Zjednoczone nie mogą skutecznie bronić swego „interesu narodowego", nie próbując równolegle realizować tych samych celów na całym świecie. I podobnie, zarówno z empirycznego, jak i moralnego punktu widzenia, cele te nie mogą zostać zrealizowane, jeśli dąży się do ich osiągnięcia przy użyciu środków, które w istotny sposób zagrażają bezpieczeństwu Stanów Zjednoczonych.

Zwalczając globalny terroryzm i pozbawiając agresywne reżimy dostępu do broni masowej zagłady, Stany Zjednoczone i wszystkie kraje, które wraz z nami kroczą tą drogą, wychodzą naprzeciw najważniejszym problemom światowego *nie*-porządku, które muszą być rozwiązane, jeśli w XXI wieku „spokój zrodzony z porządku", *tranquillitas ordinis*, ma zapanować na możliwie największym obszarze naszego globu. W tym punkcie nasz interes narodowy i nasza odpowiedzialność za świat są ze sobą zbieżne.

Jeśli chcemy osiągnąć przejrzystość moralną w czasie wojny, musimy wskrzesić tradycję wojny sprawiedliwej pojmowanej jako teoria rządzenia państwem, a wraz z nią klasyczną metodę moralnej analizy wojny sprawiedliwej oraz ideę pokoju jako *tranquillitas ordinis*. Jeśli chcemy osiągnąć przejrzystość moralną w czasie tej konkretnej wojny, musimy w taki sposób zmodyfikować doktrynę wojny sprawiedliwej, by sprostać politycznym wyzwaniom nowego stulecia i stawić czoło zagrożeniom bezpieczeństwa międzynarodowego stwarzanym przez nowe rodzaje broni. Poniżej opiszę krótko trzy obszary, w których określone przez doktrynę wojny sprawiedliwej kryteria *ad bellum* (decyzji o przystąpieniu do wojny) muszą zostać obecnie zmodyfikowane, a także możliwe skutki polityczne tej modyfikacji.

Słuszna sprawa

W klasycznej doktrynie wojny sprawiedliwej „słuszną sprawę" definiowano jako obronę przed agresją, odzyskanie bezprawnie zagarniętego mienia lub ukaranie występku. W toku rozwoju tej doktryny po II wojnie światowej dwa ostatnie warunki zostały praktycznie usunięte, a „obronę przed agresją" przyjęto uważać za główne, jeśli nie jedyne znaczenie terminu „słuszna sprawa". Ta ewolucja w teologii ma swoje odpowiedniki w prawie międzynarodowym: koncepcja słusznej sprawy jako „obrony przed agresją" legła u podstaw artykułów 2. i 51. Karty Narodów Zjednoczonych. W świetle realiów bezpieczeństwa międzynarodowego w XXI wieku trzeba więc koniecznie na nowo przemyśleć tę kwestię i zreinterpretować pojęcie słusznej sprawy.

Jeszcze w czasie wojny w Korei (i, jak twierdzą niektórzy, również w Wietnamie) „obronę przed agresją" można było całkiem zasadnie interpretować jako wojskowe działania obronne w reakcji na faktyczną agresję zbrojną, naruszającą granice państwowe. Nowe rodzaje broni i „państwa rozbójnicze" zmuszają do reinterpretacji pojęcia „obrona przed agresją". Rozważmy jeden z narzucających się dziś przykładów: wątpliwy moralny sens ma twierdzenie, że Stany Zjednoczone muszą czekać, aż Korea Północna, Irak czy Iran faktycznie wystrzelą rakiety balistyczne przenoszące nuklearną, biologiczną lub chemiczną broń masowego rażenia, by móc w sposób uprawniony cokolwiek uczynić w tej sprawie. Czyż nie jest tak, że w przypadku niektórych rodzajów państw sam fakt posiadania broni masowej zagłady można uznać za akt agresji, a przynajmniej *potencjalnej* agresji?

„Charakter reżimu" ma w analizie moralnej kluczowe znaczenie, bo z pewnością nie jest aktem potencjalnej agresji ta broń masowej zagłady, która znajduje się w arsenałach stabilnych demokracji. Żaden Francuz nie cierpi na bezsenność z powodu broni nuklearnej posiadanej przez Wielką Brytanię, podobnie jak żaden Meksykanin czy Kanadyjczyk nie obawia się wyprzedzającego ataku nuklearnego ze strony Stanów Zjednoczonych. Natomiast każdy świadomy mieszkaniec Izraela, Turcji czy Bahrajnu jest głęboko zaniepokojony możliwością, że

Irak czy Iran wejdzie w posiadanie broni nuklearnej oraz rakiet balistycznych średniego zasięgu. Skoro „charakter reżimu" ma w analizie moralnej kluczowe znaczenie, to wyprzedzająca akcja zbrojna, mogąca przeszkodzić „państwom rozbójniczym" w zdobyciu takiej broni, nie jest, moim zdaniem, sprzeczna z pojmowaniem słusznej sprawy jako „obrony przed agresją". Przeciwnie, dopiero taka akcja nadaje pojęciu „obrony przed agresją" realne znaczenie w świecie, w którym żyjemy i który musimy zmieniać.

Ktoś może powiedzieć, że jest to pogwałcenie zasady suwerenności, które jedynie zwiększa ryzyko, że cały świat pogrąży się w chaosie. Na taki zarzut mogę odpowiedzieć, że od czasu pokoju westfalskiego pojęcia suwerennej równości i niepodległości państw zakładają przestrzeganie przynajmniej podstawowych norm porządku międzynarodowego. Współczesne „państwa rozbójnicze", jak dobitnie świadczy ich polityka, nie spełniają tego warunku. Tym samym już utraciły swą suwerenność. W tych skrajnych przypadkach „charakter reżimu" ma znaczenie rozstrzygające.

Pozbawienie „państw rozbójniczych" możliwości zaprowadzania *nie*-porządku na świecie umocni ład światowy, a nie osłabi, ponieważ posiadanie przez te państwa broni masowego rażenia stoi w sprzeczności z podstawowymi warunkami utrzymania porządku w stosunkach międzynarodowych. Warto w tym względzie pamiętać o gorzkiej lekcji lat trzydziestych minionego wieku.

Kiedy mowa o słuszności sprawy, doktryna wojny sprawiedliwej wymaga także modyfikacji w zakresie definicji uczestników polityki światowej. Po 11 września 2001 roku niektórzy analitycy kwestionują określanie naszej reakcji na działania międzynarodowych siatek terrorystycznych mianem „wojna", gdyż, jak twierdzą, Al-Kaida i jej podobne organizacje nie są państwami, a tylko państwa mogą czy też powinny toczyć wojny w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jest to ważny argument, jednak błędnie zastosowany.

Ograniczenie uprawnionego użycia siły zbrojnej do tych podmiotów, które przez prawo i obyczaj międzynarodowy są uznawane za „suwerenne państwa", było jednym z głównych osiągnięć doktryny wojny sprawiedliwej w zakresie kształtowania światowego prawa i kultury politycznej. W ciągu wielu stuleci klasyczne rozróżnienie między *bellum* i *duellum* trwale „zadomowiło się" w prawie międzynarodowym. Zarazem jednak uznanie, że Al-Kaida i jej podobne organizacje funkcjonują tak jak państwa — nawet jeśli nie brak im pewnych atrybutów czy insygniów tradycyjnie rozumianej suwerenności — ani tego rozróżnienia nie zafałszowuje, ani nie rozmywa. W rzeczywistości organizacje terrorystyczne stanowią bardziej oczywisty cel uprawnionej akcji zbrojnej, ponieważ, w przeciwieństwie do typowych państw (w których zawsze zło miesza się dobrem, a użycie siły zbrojnej zagraża zarówno złu, jak i dobru), owe „państwa pasożytnicze", jakimi *de facto* są międzynarodowe organizacje terrorystyczne, są niemal czystym złem, gdyż ich jedynym celem jest podłość — mordowanie

niewinnych w imię niegodziwych celów politycznych. Tak więc koniecznością naszych czasów jest uwolnienie się od „balastu westfalskiego", jednak uczynienie tego w taki sposób, by nie zatrzeć rozróżnienia między *bellum* i *duellum*.

Prawowita władza

Po 11 września 2001 roku podnoszono dwie kwestie dotyczące określonego przez doktrynę wojny sprawiedliwej kryterium „prawowitej władzy": kwestię relacji między polityką wewnętrzną i zagraniczną rządu i jego legitymacji do prowadzenia wojny, oraz kwestię, czy jedyną „prawowitą władzą" jest obecnie Organizacja Narodów Zjednoczonych.

W najbardziej bulwersujących wypowiedziach po ataku z 11 września 2001 roku można było znaleźć sugestię, że istnieją „uzasadnione przyczyny" terroryzmu — uzasadnione przyczyny, które nie tylko wyjaśniają uciekanie się do masowej przemocy wobec niewinnych, ale także sprawiają, że używanie takiej przemocy jest dopuszczalne, a nawet moralnie usprawiedliwione. Stąd wyprowadza się wniosek, że Stany Zjednoczone w jakiś sposób same ściągnęły na siebie ten atak, z powodu swojej dominującej pozycji gospodarczej i kulturowej na świecie, albo z powodu swojej polityki bliskowschodniej, albo z obu tych powodów równocześnie. Moralno-polityczną konsekwencją takiego rozumowania jest pogląd, że zły rząd nie jest moralnie uprawniony do tego, by na akty terroryzmu odpowiadać użyciem siły zbrojnej.

Zwolennicy tezy o „uzasadnionych przyczynach" lekceważą pokaźną literaturę poświęconą zjawisku terroryzmu, który z całą pewnością nie jest dziełem „wyklętego ludu ziemi", który powstaje, by zrzucić kajdany niewoli. Taki jednak wniosek wyciąga się z tezy o „uzasadnionych przyczynach" i do niego chciałbym się teraz odnieść. Moim mentorem będzie w tej materii luterański uczony, David Yeago. W artykule opublikowanym w ekumenicznym „Pro Ecclesia", Yeago następująco objaśnia sedno problemu:

> „Władza rządu, mocą której chroni on tych, co przestrzegają prawo, i karze tych, co je łamią, nie jest nagrodą za jego cnotliwość czy dobre sprawowanie. [...] Ochrona obywateli i karanie przestępców jest obowiązkiem rządu, a nie przypadkowym przywilejem, na który musi on w jakiś sposób zasłużyć. Jest tajemnicą opatrzności Bożej, że zapewne większość rządzących jest niegodna, często w sposób rażący, by sprawować jakąkolwiek władzę, gdyż sama nosi znamię występku. Jednak to w niczym nie ogranicza powołania rządu do chronienia niewinnych i karania złoczyńców. Rząd, który odmawia chronienia obywateli i osądzania zła ze względu na poczucie winy za popełnione występki, dodaje do ich listy kolejny — zaniedbania obowiązku".

Modyfikując kryterium „prawowitej władzy", nie sposób pominąć kwestii sojuszy i organizacji międzynarodowych. Czy każda uprawniona akcja zbrojna

musi być zatwierdzona przez Radę Bezpieczeństwa ONZ? A jeśli nie, to czy Stany Zjednoczone są zobowiązane, nie tyle ze względu na polityczną roztropność, ile ze względu na zasady moralne, do uzyskiwania zgody sojuszników (czy, ogólniej, „koalicji partnerów") na każde użycie siły zbrojnej przeciw terrorystom lub na każdą akcję wojskową przeciw agresywnym reżimom dysponującym bronią masowej zagłady?

Fakt, że Karta Narodów Zjednoczonych uznaje niezbywalne prawo narodów do samoobrony, oznacza, że władza legitymizacji użycia siły zbrojnej nie przysługuje wyłącznie Radzie Bezpieczeństwa; jeśli jakiś kraj zostanie zaatakowany, nie musi czekać na zgodę Chin, Francji, Rosji czy innego mocarstwa mającego prawo weta, aby się bronić. Co więcej, jawna niezdolność ONZ do rozwiązywania kwestii globalnego bezpieczeństwa międzynarodowego wskazuje, że przyznanie Radzie Bezpieczeństwa moralnego prawa do wetowania amerykańskich działań wojskowych w tym zakresie byłoby poważnym błędem. Do tego dochodzi problem składu Radu Bezpieczeństwa. Jaki to rodzaj logiki moralnej pozwala twierdzić, że rząd Stanów Zjednoczonych — chcąc uzyskać moralne prawo do prowadzenia wojny przeciw terroryzmowi i obrony porządku światowego przed „państwami rozbójniczymi" posiadającymi broń masowej zagłady — musi koniecznie uwzględniać interesy francuskiej polityki zagranicznej czy strategiczne cele represyjnego rządu chińskiego (oba te państwa są członkami stałymi Rady Bezpieczeństwa)? Powiedziałbym, że bardzo osobliwy rodzaj logiki moralnej.

Tworzenie koalicji na rzecz walki z międzynarodowymi organizacjami terrorystycznymi i pozbawienia „państw rozbójniczych" dostępu do broni masowego rażenia jest oczywiście politycznie pożądane (a czasem wręcz konieczne z wojskowego punktu widzenia). Jednak nie wydaje mi się, aby w świetle klasycznej doktryny wojny sprawiedliwej był to jakiś imperatyw moralny. Na Stanach Zjednoczonych spoczywa wyjątkowa odpowiedzialność przewodzenia w wojnie z terroryzmem i walce o ład światowy; to nie deklaracja pychy, lecz fakt empiryczny. Może się zdarzyć, że obowiązki wynikające z tej odpowiedzialności muszą być wypełnione w sposób jednostronny. Zdefiniowanie granic takiego jednostronnego działania, a zarazem jego legitymizacja pod określonymi warunkami jest jednym z głównych zadań w zakresie niezbędnej modyfikacji doktryny wojny sprawiedliwej.

Środek ostateczny

Ci, którzy zapomnieli o tradycji wojny sprawiedliwej, lecz nadal posługują się jej językiem, klasyczne kryterium „środka ostatecznego" pojmują na ogół w kategoriach czysto matematycznych: użycie ograniczonej i proporcjonalnej do potrzeb siły zbrojnej jest ostatnim z wielu możliwych środków, a mające pierwszeństwo środki niewojskowe (prawne, dyplomatyczne, gospodarcze itd.) muszą się okazać całkowicie nieskuteczne, zanim zostaną spełnione wa-

runki uprawniające do sięgnięcia po środek ostateczny. Jest to rozumowanie skrajnie mechanistyczne i niezwykle ryzykowne.

Zjawisko międzynarodowego terroryzmu zmusza do modyfikacji również tego kryterium *ad bellum*. Cóż bowiem oznacza stwierdzenie, że wszystkie środki niewojskowe zostały zastosowane i okazały się nieskuteczne, kiedy mamy do czynienia z nowym i śmiertelnie niebezpiecznym typem uczestnika polityki międzynarodowej, który nie uznaje żadnych innych form sprawowania władzy poza stosowaniem przemocy i który, w przeciwieństwie do „zwykłych" państw, jest przeważnie odporny na naciski prawne, dyplomatyczne czy gospodarcze? Zarzut, że akcja wojskowa Stanów Zjednoczonych po 11 września 2001 roku była moralnie dwuznaczna, ponieważ nie wszystkie środki dochodzenia sprawiedliwości zostały użyte i okazały się nieskuteczne, wynika z niezrozumienia natury organizacji i siatek terrorystycznych. Słowo „ostateczny" w określeniu „środek ostateczny" może oznaczać „wyłączny", jeśli tylko istnieją uzasadnione przyczyny, by uznać, że w danej sytuacji użycie środków niewojskowych jest albo niemożliwe, albo bezcelowe.

Również w przypadku „państw rozbójniczych", próbujących zdobyć lub już posiadających broń masowej zagłady, zmodyfikowana doktryna wojny sprawiedliwej przyjmuje, że kryterium „środka ostatecznego" nie może być rozumiane na sposób matematyczny, jako ostatnia spośród licznych alternatyw niewojskowych. Bo czyż nie możemy uznać, że kryterium to zostało spełnione, kiedy działania podejmowane przez „państwo rozbójnicze" jasno dowodzą, że nie zamierza ono respektować prawa międzynarodowego i że nie ma szans na żadne dyplomatyczne rozwiązanie problemu zagrożenia, które stwarza? Albo kiedy da się dowieść, że zagrożenie ze strony danego „państwa rozbójniczego" wzrasta? Myślę, że możemy. Myślę, że wręcz musimy.

Niektórym państwom, ze względu na ich agresywne zamiary oraz brak skutecznych narzędzi politycznej kontroli nad realizacją owych śmiercionośnych planów, nie należy pozwolić na posiadanie broni masowej zagłady. Pozbawienie ich takiej broni poprzez ograniczone i proporcjonalne do potrzeb użycie siły zbrojnej — nawet połączone z obaleniem reżimu — można uznać, w ramach zmodyfikowanej doktryny wojny sprawiedliwej, za uprawnioną obronę „pokoju płynącego z porządku". Dopóki międzynarodowa wspólnota polityczna nie osiągnie takiej dojrzałości, że organizacje międzynarodowe będą mogły skutecznie rozbrajać tego typu reżimy, odpowiedzialność za obronę ładu w tych skrajnych warunkach będzie ponosił kto inny.

I wreszcie, moralna przejrzystość w czasie wojny wymaga ponownego przemyślenia „miejsca", jakie tradycja wojny sprawiedliwej powinna zajmować tak w debacie publicznej, jak i w odpowiedzialnym sprawowaniu władzy państwowej.

Jeśli doktryna wojny sprawiedliwej jest rzeczywiście teorią rządzenia, to właściwym zadaniem przywódców religijnych i elit intelektualnych jest uczynie-

nie wszystkiego, co w ich mocy, by wyjaśnić problemy moralne niesione przez wojnę, a zarazem uświadomienie sobie i społeczeństwu, że, by tak rzec, „charyzmat odpowiedzialności" posiada ktoś inny — prawowicie wyłoniona władza publiczna, która jest lepiej poinformowana o istotnych dla sprawy faktach i która musi dźwigać ciężar odpowiedzialnego podejmowania decyzji i rządzenia. Twierdzenie, że doktryna wojny sprawiedliwej jest swoistą „własnością" przywódców religijnych i elit intelektualnych, to zwykły klerykalizm.

Jak już stwierdziłem powyżej, wielu współczesnych przywódców religijnych i intelektualistów zapadło na poważną amnezję, zapominając o najważniejszych elementach tej doktryny, nie sposób więc powiedzieć, że są oni jej „właścicielami", nie pozbawiając przy tym słowa „własność" jakiegokolwiek znaczenia. Ale nawet gdyby rzeczywiście byli oni „właścicielami" owej doktryny, brzemię decyzji i tak dźwigałby kto inny. Przywódcy religijni i intelektualiści są powołani do pielęgnowania moralno-filozoficznego bogactwa doktryny wojny sprawiedliwej. Sama doktryna istnieje jednak po to, by służyć politykom.

Istnieje charyzmat politycznego rozeznania, który jest właściwy wyłącznie powołaniu do służby publicznej. Tego charyzmatu nie mają ani biskupi, ani księża, ani rabini, ani imamowie, ani też instytucje ekumeniczne czy międzyreligijne. Moralna przejrzystość w czasie wojny wymaga powagi moralnej urzędników państwowych. Wymaga także, w myśl konstytutywnej dla demokracji zasady kompromisu, pewnej politycznej skromności intelektualistów i przywódców religijnych.

W ostatnich miesiącach nieraz dało się słyszeć zarzut, że doktryna wojny sprawiedliwej to przeżytek. Odpowiadam: stwierdzenie, iż doktryna wojny sprawiedliwej to przeżytek, jest stwierdzeniem, że cała polityka — organizowanie życia ludzkiego w celowych wspólnotach politycznych — jest także przeżytkiem. Sprowadzenie tradycji wojny sprawiedliwej do algebraicznej kazuistyki jest pozbawieniem tej tradycji zdolności do oświetlania nieredukowalnych elementów moralnych każdego działania politycznego. Naszym zadaniem, zadaniem naszego pokolenia, jest wskrzeszenie i zmodyfikowanie tradycji wojny sprawiedliwej w taki sposób, by uwzględniała ona nowe realia polityczne i techniczne XXI stulecia. Dzień 11 września 2001 roku oraz jego skutki dowodzą, jak pilne jest do zadanie.

Tłumaczył Janusz Ruszkowski

Tekst ukazał się pierwotnie w amerykańskim miesięczniku „First Things" (nr 128 z grudnia 2002).

1 Zob. Robert D. Kaplan, *Warrior Politics: Why Leadership Demands a Pagan Ethos*, New York 2002.

2 Zob. John Courtney Murray, S.J., *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*, Garden City 1964, s. 262.

3 Zob. George Weigel, *A Better Concept of Freedom*, „First Things", marzec 2002.

4 Zob. Brian C. Anderson, *Men o' War*, „National Review" z 25 lutego 2002, s. 46.

Josef Seifert

Filozofia, człowiek – i ewolucja

Uważam, iż liczne fakty empiryczne, a także rozważania filozoficzne dotyczące godności pochodzenia ludzkiego ciała powinny nas skłonić do ponownego przeanalizowania nawet tych najinteligentniejszych form teorii ewolucji, które dokumenty Kościoła od Piusa XII do Jana Pawła II pozwalają nam zaakceptować (ale których nie zalecają nam przyjąć tak, jakby to był artykuł wiary). Fakt, iż nawet tak wielcy genetycy jak Jerome Lejeune powątpiewali w ograniczoną teorię ewolucji, potwierdza moje czysto filozoficzne przekonanie, iż „uniwersalna ewolucja" jako wytłumaczenie pochodzenia gatunków w żadnej mierze nie jest mocno ugruntowanym faktem, lecz zaledwie hipotezą, i to w znacznym stopniu niewiarygodną.

1. Filozofia, nauka i kultura – niejednoznaczne relacje

SZEROKO POJĘTA KULTURA obejmuje wszystkie te aspekty ludzkiego życia, które posiadają specyficznie ludzką formę, są związane z dziełami i sposobami wyrażania się osób ludzkich, oraz są czymś więcej niż tylko zwykłą manifestacją ogólnej natury człowieka.

Ponieważ jednak żadna istota ludzka nie może zaangażować się w rolnictwo, myśl, mowę, porządkowanie życia prywatnego i publicznego czy nawet modlitwę do Boga nie czyniąc tego w określonym języku czy też formie — posiadanie jakiejś kultury czy uczestnictwo w niej jest czymś, co należy do istoty człowieka, a szczególnie każdej osoby ludzkiej żyjącej w społeczności[1].

Poza sztuką i muzyką elementami kultury są także nauka i filozofia, jednak o tyle, o ile osiągają prawdziwe rezultaty. Dzięki temu posiadają wartość ponadczasową, ich rzeczywistość i treść — ale nie ich historyczne korzenie — przekraczają granice poszczególnych cywilizacji. Przypominają pod tym względem obiektywne wartości moralne i religię, które, o ile są prawdziwe, o ile nie są zaledwie kulturowo ukształtowanymi substytutami prawdziwej moralności i religii, w całości przekraczają daną kulturę (tymczasem muzyka i sztuka, nawet gdy ich piękno przekracza granice danej kultury, i gdy tym samym przestają być czymś specyficznie irlandzkim, włoskim czy austriackim, mogą jednocześnie doskonale ucieleśniać ducha poszczególnej kultury, z której wyrasta dzieło sztuki). W o wiele mniejszym stopniu dotyczy to filozofii (z wyjątkiem języka, symboliki lub kontekstu, w którym jest wyrażana) i w prawie żadnym stopniu matematyki czy nauk przyrodniczych.

Nauka i filozofia są nie tylko częściami kultury, ale także w sposób decydujący kształtują większość właściwych danej cywilizacji rożnorakich kulturalnych i artystycznych środków wyrazu, standardów etycznych i praw, włącznie z systemami i działaniami politycznymi. Same w sobie, oraz poprzez ich ogromny wpływ na całą kulturę, mają one w szczególności głęboki wpływ na ogólnie akceptowaną wizję człowieka oraz na posiadaną przez dane społeczeństwo wizję miejsca osoby ludzkiej w kosmosie[2]. To głównie poprzez wynikającą z nich wizję człowieka filozofia i nauka w decydujący sposób ukształtowały starożytne i nowożytne kultury z ich standardami moralnymi. Wniosły one wielki wkład w to, co papież Jan Paweł II nazywa „kulturą życia", co jest kulminacją całej kultury, w szczególności kultury ukształtowanej przez religię chrześcijańską. Jednak zarówno filozofowie, jak i naukowcy ponoszą także straszną odpowiedzialność za coś przeciwnego, za otaczającą nas zewsząd upiorną „kulturę śmierci"[3]. Ostatecznie opozycja ta przebiega pomiędzy kulturą, w której człowiek jest uznawany za osobę, a przez to za obraz Boga, oraz kulturą budowaną na wizji człowieka, zgodnie z którą istoty ludzkie są zaledwie produktami przypadku i materii, bądź też, jak to utrzymywały np. marksizm i nazizm, wysoko rozwiniętymi małpami[4]. Czy człowiek posiada duszę i w związku z tym istnieje po to, aby dążyć do wartości duchowych, do prawdy, piękna i dobra, czy jego przeznaczeniem jest poznawać Boga i służyć Mu we wszystkich dziedzinach życia i kultury? Czy też może jest on wytworem pozbawionych życia sił materialnych, wyżej rozwiniętym zwierzęciem, które różni się od innych zwierząt tylko tym, że zaspokaja swoje popędy w sposób bardziej usystematyzowany? Czy zatem ogładzony przez ewolucję człowiek–maszyna nie posiada żadnego fundamentu autentycznej kultury, nie mówiąc już o jej fundamencie ostatecznym, czyli o moralności i prawdziwej religii?

Kultury są wobec siebie przeciwstawne przede wszystkim w aspekcie ich wizji człowieka. Właśnie pod tym względem dominująca cywilizacja współczesna bardzo różni się od wielkich kultur przeszłości. Oczywiście: to, co słusz-

ne, i to, co niesłuszne, dobro i zło, prawda i błąd zawsze przepajały rozmaite kulturowe atmosfery i cywilizacje. Istniały społeczeństwa, w których praktykowano niewolnictwo, w wielu różnych kulturach zawsze istniał rasizm, nacjonalistyczny i religijny fanatyzm, ofiary z ludzi oraz niezliczone inne negatywne fenomeny. Niemniej jednak, jeśli porównamy sposób, w jaki w dawnych czasach traktowano osoby ludzkie, szczególnie nienarodzone, pozbawione świadomości, pogrążone w śpiączce (jeszcze do niedawna ich życie było chronione prawem) z tym, jak w dzisiejszej antykulturze śmierci są one — nie bez błogosławieństwa prawa — literalnie mordowane[5], to dzisiejsza nihilistyczna anty–kultura oraz gloryfikacja zła i brzydoty wręcz oszałamiają.

Jednakże inspirowane przez filozofię i naukę przeciwstawne wizje świata i miejsca człowieka we wszechświecie nie pozostają jedynie na płaszczyźnie spekulatywnej. Prowadzą one do przeciwstawnych systemów politycznych i prawnych, a co jeszcze bardziej dramatyczne — ratują lub niszczą życie milionów ludzi. Hermann Lübbe, profesor filozofii na Uniwersytecie w Zurychu, stwierdził niedawno: w żadnym innym stuleciu nie zamordowano tyle milionów osób, co w wieku dwudziestym; ofiary Auschwitz, Gułagu i niezliczonych innych miejsc w znacznej mierze nie zostały zabite z powodu nawrotu do zwierzęcych namiętności, mrocznych uczuć zemsty czy dumy narodowej, ale po prostu z powodu logicznego zastosowania w polityce i życiu prywatnym tych koncepcji na temat człowieka, których przez dziesięciolecia nauczali bardzo poważani naukowcy i filozofowie z najbardziej prestiżowych uniwersytetów świata. Owe odnoszące się do człowieka idee — realizowane w praktyce, tłumaczone na język ideologii politycznych — zabiły i nadal zabijają miliony ludzi, nie mówiąc już o o wiele liczniejszych nienarodzonych lub sędziwych ofiarach zabijanych w drodze aborcji lub eutanazji. Zabiły i nadal zabijają ogromną cześć tego, co dobre w cywilizacji Zachodu. Możemy tu przywołać słowa Lenina: „Nie ma takiej podłości czy łotrostwa, do obrony których nie znalazłby się jakiś profesor". Odnosi się to także do roli, jaką filozofia i nauka odegrały w budowaniu „kultury śmierci". I odwrotnie — prawdziwe filozoficzne i naukowe zrozumienie cudów stworzenia może służyć pozytywnej kulturze życia.

Zagadnienie relacji pomiędzy nauką i filozofią, a szczególnie rola obu w kształtowaniu współczesnej *wizji człowieka* oraz kultury, której miarą jest świadomość ludzkiej godności, to problemy o podstawowym znaczeniu u progu trzeciego tysiąclecia. Która z wizji człowieka, jakich dostarczają nauka i filozofia, jest prawdziwa i której należałoby oczekiwać? Odrodzenia których odrażających wizji człowieka z minionych stuleci powinniśmy się obawiać jako zagrożenia rodzaju ludzkiego w trzecim tysiącleciu (zagrożenia, które w niemałym stopniu bierze swój początek w pracach filozofów i naukowców)?

W dalszej części niniejszego referatu chciałbym się skupić na krytycznym omówieniu dwu przeciwstawnych wizji człowieka dostarczanych przez naukę

i filozofię, dwu przeciwstawnych *koncepcjach natury*, dwu przeciwnych *Menschenbilder*, które kształtują zarówno cywilizację współczesną, jak i — co możliwe — cywilizacje przyszłe.

Przedtem jednak muszę omówić naturę filozofii i nauki.

2. Rozwój zachodniej nauki od *episteme* do *doxa*

Pojęcie „nauka" jest dziś często rozumiane jedynie w znaczeniu „nauki przyrodnicze". Mimo to nowy, a zarazem klasyczny ideał nauki jest o wiele szerszy i obejmuje także nauki humanistyczne, szczególnie filozofię i filozoficzną teologię. Takiego ideału nauki bronili filozofowie starożytni, np. Arystoteles, a także myśliciele chrześcijańscy, np. św. Bonawentura, który do listy nauk dodał także „świętą teologię"[6]. Owo szersze rozumienie nauki dominowało w filozofii nauki od Platona i Arystotelesa i nadal jest obecne we współczesnych pracach, takich jak *Wissenschaftslehre* Fichtego, aczkolwiek w kontekście subiektywistyczno–idealistycznym, od którego się tutaj krytycznie dystansujemy[7]. W wieku XIX i XX szczególnie *Wissenschaftslehre*[8] Bernarda Bolzano oraz *Logical Investigations*[9] Edmunda Husserla wskazują silnie — choć jedynie w ograniczeniu do sfery logiki i ogólnej teorii nauki — na filozofię nauki w tym sensie, w którym będziemy o niej mówić w niniejszym wystąpieniu[10].

Filozofia nauki korespondująca z owym szerokim rozumieniem terminu *scientia* nie jest zaledwie „służką" nauk przyrodniczych, ani też nie ogranicza się do dostarczania jej sformalizowanej logiki[11]. Pełni kluczową teoretyczną rolę w doskonaleniu nauki, w jej porządkowaniu oraz rozróżnianiu między nauką jako *epistem* a nauką jako *doxa*. Nade wszystko zaś pociąga za sobą krytykę przybierających pozór naukowości fałszywych filozofii i ideologii, a także krytykę ich wpływu na cywilizację, w szczególności na właściwy danej kulturze *Menschenbild*. Sokrates w *Apologii* uznał za swój cel badanie, co w twierdzeniach rzemieślników, poetów, retorów i polityków było prawdziwą wiedzą, a co czystą opinią, nierzadko błędną (czyli fałszywą *doxa*). W tymże krytycznym duchu odniesiemy się tu do niektórych aspektów wizji człowieka, stworzonej przez nowoczesną naukę.

Formułując poniższe uwagi z tym właśnie krytycznym zamiarem, jednocześnie pragnę wyrazić mój wielki podziw dla całej mądrości i wiedzy, których ci wielcy ludzie nauki byli pełni, a których ja nie posiadam w ogóle lub prawie w ogóle. Nauka składa się jednak nie tylko z wiedzy w znaczeniu właściwym, lecz także z wielu teorii, paradygmatów, konstruktów i filozoficznych interpretacji, które częstokroć są fałszywe. Istnieje tendencja, aby samo pojęcie nauki coraz bardziej zrównywać nie z *epistem*, ale właśnie z twierdzeniami hipotetycznymi i falsyfikowalnymi.

W starożytności oraz w większości okresów historycznych na przestrzeni minionych dwu tysiącleci określona dyscyplina była nazywana nauką o tyle, o ile posiadała to, co Platon nazywa wiedzą właściwą: *epistem* (wiedza auten-

tyczna i pewna), przeciwstawną *doxa*, nieuzasadnionej lub niewystarczająco uzasadnionej opinii. Tylko *epistem* i *nohsij* oznacza pewne posiadanie obiektywnej prawdy. Jedynie taka wiedza, sięgająca nie tylko jakichś prawd trywialnych, ale również prawdy o dobru człowieka i prawdy o Dobru absolutnym, może być *nauką* w pełnym znaczeniu tego słowa oraz ostatecznym źródłem orientacji w życiu praktycznym. Platon w *Republice* VII mówi, że bez *epistem* sięgającej ostatecznego „Dobra jako takiego" nie można podjąć jakiegokolwiek sensownego działania w życiu prywatnym czy publicznym[12].

Dlatego najwyższym celem całej nauki i wiedzy jest najwyższe i absolutne Dobro, którego poznanie jest najważniejszą nauką i źródłem każdej autentycznej kultury.

Za takim pojmowaniem nauki opowiedział się i pogłębił je Tomasz z Akwinu[13]. Według Platona i Tomasza do określenia rangi wiedzy i nauki potrzeba nie tylko pewności wiedzy, jaką dana nauka zawiera. Należy także ustalić, czy sięga ona prawdy o obiekcie najwyższym.

Tymczasem od Descartesa — przeciwnie, w rozważaniach o nauce decydującym kryterium coraz bardziej staje się pewność wiedzy (i to jedynie wiedzy przyrodniczej). Odbiegając od myśli Descartesa i jego wielkich poprzedników, nowoczesne rozumienie nauki odrzucało coraz bardziej oba klasyczne ideały nauki: (1) szczytem nauki ma być *całkowita pewność wiedzy*, (2) nauka najwyższa sięga prawdy, wiedzy o *przedmiotach najwyższych*.

Ja jednak podzielam ów klasyczny ideał *scientiae*.

Ludzie nauki nie tylko coraz bardziej odchodzili od obu wspomnianych ideałów czy też elementów najwyższej nauki, tj. ideału wiedzy w najwyższym stopniu pewnej oraz ideału wiedzy o rzeczach najwyższych. W końcu odwrócili się nawet od najbardziej fundamentalnej wartości każdej nauki w ogóle, czyli od prawdy. Zaczęli angażować się w naukę w rozumieniu niejako „fikcjonalistycznym" i „konstruktywistycznym".

Z początku obserwujemy radykalny zwrot ku subiektywizacji pewności u Kanta i Fichtego, który odrzuca obiektywną, ewidentną pewność. Tym samym — choć wartość, jaką przedstawia pewność wiedzy jest jeszcze nadal uznawana — dowód naukowy zostaje oddzielony od swojej jedynej uprawnionej podstawy i żyznej gleby — obiektywnej prawdy[14]. W filozofii empirystycznej nie tylko rezygnuje się z ideału pewności prawdy, szczególnie o rzeczach najwyższych, ale opinię, *doxa* oraz zwykłe, otwarte na falsyfikację hipotezy czyni się uosobieniem nauki i jedyną akceptowalną jej formą. Zamiast *epistem* ideałem jest teraz *doxa*. Od Davida Hume'a, poprzez Koło Wiedeńskie, aż do sir Karla Poppera, Hansa Alberta i innych „krytycznych racjonalistów", obserwujemy ruch ku ideałowi czysto hipotetycznej nauki bez żadnej pewności.

Poniższe refleksje będą natomiast przemawiać na rzecz filozofii podtrzymującej szczytne wartości prawdy i pewności, filozofii dotyczącej także wiedzy o naj-

wyższych przedmiotach, co współstanowi o statusie filozofii jako nauki[15] i jako fundamentu dobrze ugruntowanej krytyki pseudonaukowych wizji człowieka[16].

3. Różnica pomiędzy filozofią a nauką – *doxa* w znaczeniu fałszywej opinii o człowieku, fałszywie podającej się za „naukową", oraz autonomia filozofii jako ich sędzi[17]

Muszę przyznać, iż poniższe objaśnienie relacji między filozofią i nauką będzie w pewien sposób jednostronne.

Otóż nie będę w stanie należycie obsypać zasłużonymi pochwałami tego ogromnego pozytywnego wkładu, jaki nowoczesne nauki empiryczne wniosły w lepsze rozumienie człowieka, w poszerzenie wiedzy, jak też wielu innych wartości, którymi wzbogaciły one współczesną kulturę.

Nie prześledzę też szczegółowo niszczycielskich okropności, które zrodziły się z idei głoszonych nie przez naukowców, ale przez „czystych" filozofów.

Co więcej, jako filozof muszę najpierw stwierdzić, iż kiedy idea przedkładana przez naukowców–przyrodników staje się szkodliwa czy niebezpieczna, to dzieje się tak albo z racji jej *filozoficznej treści i interpretacji*, albo z powodu jej nadużycia — nigdy jednak z powodu jej *treści czysto naukowej*.

Jednakże naukowcy–przyrodnicy nie są bez winy. Kiedy już sformułują wyniki swoich badań w sposób dostępny dla szerszej publiczności, to niemal nieuniknione jest, iż zaraz zaczną mówić o wynikającej z owych badań lub leżącej u ich podstaw filozofii. Zazwyczaj kiepskiej filozofii.

Nauka, filozofia, sztuka, kultura i religia jako takie nie stoją wobec siebie w opozycji. W stopniu, w jakim uznają wartości, dla których istnieją — Prawdę, Dobro i Piękno — pomiędzy sztuką, nauką, filozofią i religią istnieje doskonała harmonia. Napięcia i walki pomiędzy nimi (wstrząsające starożytnymi, a w jeszcze większym stopniu współczesnymi cywilizacjami) pojawiają się wtedy, gdy w danej cywilizacji dochodzi pomiędzy nimi do nieporozumień, albo gdy skażone są one błędami i odchyleniami od prawdziwych ideałów filozofii, nauki i sztuki.

Za szerzenie błędów filozofowie obwiniali — często słusznie, często niesłusznie — poetów lub naukowców. I *vice versa*, także naukowcy czynili podobne wyrzuty filozofom. Owe bitwy pomiędzy filozofami, naukowcami, poetami i artystami zaczynają się przede wszystkim wtedy, gdy któryś z nich zaczyna propagować błąd lub nie może podołać swoim właściwym obowiązkom. W ciągu ostatnich 2500 lat zjawisko to miało ogromne znaczenie.

Między nauką i filozofią jako takimi tak naprawdę nigdy nie ma spięć. W Grecji nauka wyewoluowała z filozofii. Obie były tak blisko spokrewnione, że na przykład słowo *fizyka* oznaczało zarówno filozofię przyrody, jak i nauki przyrodnicze. Tales, pierwszy znany filozof grecki, człowiek, który po raz pierwszy przewidział zaćmienie słońca i sformułował twierdzenie matematyczne nazwane jego imieniem (a mianowicie iż wszystkie trójkąty wpisane w półokrąg

są trójkątami prostokątnymi) odkrył ważne fakty naukowe i matematyczne. Wielcy filozofowie tacy jak Arystoteles, Albert Wielki, Blaise Pascal, René Descartes, G. W. Leibniz i Immanuel Kant napisali również wiele ważnych traktatów naukowych i matematycznych. Każda prawda jest prawdą i nie może przeczyć jakiejkolwiek innej prawdzie. Autentyczne odkrycia w dziedzinie nauki, filozofii, a także religii nigdy nie będą ze sobą w rzeczywistym konflikcie. A jednak relacje między nauką a filozofią, szczególnie pod względem wizji człowieka leżącej u podstaw kultury, w żadnym razie nie były pokojowe; obfitowały w wiele obopólnych napięć, szczególnie na przestrzeni ostatnich 150 lat. Co ważniejsze, autentyczna i prawdziwa filozofia *powinna* prowadzić do o wiele poważniejszych napięć niż te, które istnieją obecnie, gdyż wiele aspektów wizji człowieka ma co prawda korzenie filozoficzne, jednak wywodzi się z dzieł naukowców. Bez wątpienia owe poważne napięcia ostatecznie biorą się z błędów popełnionych przez naukowców, przeważnie błędów filozoficznych.

Mówiąc, iż filozofia jest powołana do osądzania pseudofilozoficznych teorii wysuwanych przez naukowców, nie możemy interpretować tego w sposób kwestionujący metodologiczną autonomię zarówno nauk przyrodniczych, jak i filozofii. Dyscypliny te posługują się bardzo odmiennymi metodami.

Nauki empiryczne badając ewentualne aspekty świata posługują się percepcją zmysłową, obserwacją, eksperymentami, hipotezami i złożonymi teoriami. Także empiryczne nauki humanistyczne opierają swoją wiedzę na studiach i interpretacji rzeczywistości ewentualnych, takich jak historyczne dokumenty, języki, dzieła sztuki itd.

Filozofowie natomiast starają się zrozumieć konieczną i należącą w wysokim stopniu do sfery poznania umysłowego istotę danej rzeczy oraz istotne cechy świata otwartego na ewidentne akty poznawcze i wglądy, a także na dowody oparte na dedukcji.

O ile metody matematyki są pod wieloma względami podobne do metod filozofii, o tyle nauki przyrodnicze posługują się metodami całkowicie innymi. Powodem tej różnicy są odmienne cele i formalne przedmioty badań owych dziedzin. Na przykład istnieją wynikające z natury danej rzeczy konieczne esencjalia oraz istotowo konieczne stany rzeczywistości oparte na pewnych aspektach wiedzy, na wolności, na różnorakich świadomych aktach, na umyśle, ale także na ruchu, liczbie, przestrzeni czy materii. Powinna je badać filozofia oraz — częściowo — matematyka.

Ale istnieją również ewentualne fakty i złożone struktury istotowe, takie jak operacje medyczne czy choroby ciała ludzkiego, na które mogą rzucić światło jedynie metody empiryczne.

A zatem kluczem do zrozumienia, dlaczego potrzebujemy odmiennych metod, jest zrozumienie odmienności przedmiotów i istot. Same tylko nie-

konieczne, ewentualne istoty (istoty bytów), których elementy są spajane przez pewną faktyczną, niekonieczną, aczkolwiek bardzo znaczącą więź, nie pozwalają na wgląd w ewidentne prawdy konieczne. Stąd też metody filozoficzne nie pozwalają na zbadanie natury krowy lub struktury i funkcji organów w ciele ludzkim. Naukowcy, którzy badają takie niekonieczne natury, muszą użyć metod empirycznych i eksperymentalnych. Jednak stosowanie tych metod do zagadnień z dziedziny filozofii i matematyki byłoby absurdem. Matematyk tylko by się roześmiał, gdyby poproszono go o prowadzenie wieloletnich eksperymentów w celu ustalenia, że 2 x 2 nigdy nie równa się 5. Podobnie absurdem byłoby rozwiązywanie filozoficznych problemów etyki czy powinności poprzez empiryczne studia nad zachowaniem ludzi lub zwierząt. I to wcale nie dlatego, że napotkalibyśmy tu zaledwie twierdzenia analityczne bądź tautologie, ale dlatego, że odnajdujemy tu pełną treści, a jednocześnie *obiektywnie i absolutnie konieczną* istotę[18]. Psychologia czy socjologia może badać problemy empiryczne związane z zachowaniem człowieka, jednakże filozofia ma inny przedmiot badań i dlatego wykorzystuje całkiem inne metody. Metody te są opracowane po to, aby dać nam wiedzę o tych aspektach rzeczywistości, które są konieczne i należące w wysokim stopniu do sfery poznania umysłowego[19]. Dlatego też gdyby filozofowie uważali, że mogą wtrącać się w zagadnienia empiryczne, byłoby to czymś zupełnie niestosownym. Nie mogą oni badać przy użyciu swoich metod relacji między ruchem ziemi i ruchem słońca albo empirycznych przejawów życia, na przykład elementów układu pokarmowego lub nerwowego, gatunków owadów, komórkowej struktury żywych organizmów czy też funkcji poszczególnych części komórek. Powinni pozostawić te sprawy nauce empirycznej.

Z drugiej strony naukowcy w oczywisty sposób nie mogą rozstrzygać zagadnień filozoficznych metodami obserwacji empirycznej; jest to tak samo oczywiste, jak fakt, iż filozofowie nie mogą rozstrzygać wyżej wspomnianych kwestii empirycznych metodami filozoficznymi.

Mimo to niektórzy filozofowie, szczególnie ci, którzy przeprowadzali również badania empiryczne (na przykład Arystoteles) wywarli silny i nieuprawniony wpływ na naukę. Filozofowie nie powinni próbować rozwiązywać problemów empirycznych swoimi metodami, tym samym zamykając wiele umysłów w obrębie nauk eksperymentalnych.

Zazwyczaj jednak filozofowie są mniej skłonni do wkraczania w sferę zagadnień empirycznych niż naukowcy do mówienia o kwestiach filozoficznych. Często naukowcy empiryczni przechodzą, nawet tego nie zauważając, do twierdzeń czysto filozoficznych. To samo czynią matematycy, kiedy nie zgłębiają po prostu koniecznych zasad liczb, obiektów geometrycznych i innych danych, czy kiedy nie konstruują założeń (procedura uprawniona w matema-

tyce, może być użyteczna także w innych naukach), ale twierdzą, że sami stworzyli wszystkie przedmioty matematyki — zaprzeczając tym samym, iż przedmioty matematyczne są wiecznymi bytami idealnymi i wywodząc z tego twierdzenie, że są to zaledwie twory umysłu.

Dalej, matematycy filozofują i wysuwają takie teorie przedmiotów matematycznych, które są nie tylko wyraźnie fałszywe (jak matematyk może tworzyć nieskończone sfery praw matematycznych pozostających w obszarze poznania intelektualnego i, na przykład, arbitralnie przypisywać to, co jest prawdziwe dla liczb pierwszych liczbom parzystym lub nieparzystym), ale które — zważywszy na absolutnie fundamentalną rolę liczb i innych przedmiotów wiedzy matematycznej — mogą mieć katastrofalne konsekwencje dla całej ludzkiej wiedzy[20].

Jednakże wzajemna autonomia metod i niebezpieczeństwo wzajemnego wtargnięcia na pola badań kolegów nie mogą być interpretowane tak, jakby implikowało to całkowity rozdział między naukowymi i filozoficznymi metodami i dociekaniami. Na uznanie zasługuje wiele owocnych wzajemnych relacji między filozoficznymi a innymi, empirycznymi dziedzinami nauki, a także odrębna wartość każdej z nich. Dlatego też nie zgodziłbym się nie tylko z twierdzeniem o całkowitej odrębności metod, ale także o całkowitej wzajemnej niezależności filozofii i nauki. Musimy bowiem dostrzegać zarówno ich autonomię, jak też wiele wzajemnych między nimi relacji. Na przykład naukowcy wychodzą od wielu kategorii filozoficznych, takich jak rzeczywistość, istnienie, dowód, argument, prawa logiki, materia, przestrzeń, czas, nieokreśloność, determinizm i ostateczność, wielość aspektów czy ogólna istota — której to istoty nie mogą badać swoimi metodami, a która jest przedmiotem analizy filozoficznej. Odnosi się to do prawdy, zakresu i celu każdej nauki, do wartości i granic wiedzy naukowej. Wszystko to są problemy filozoficzne. Naukowiec zakłada *implicite* pewne odpowiedzi na nie, ale są to odpowiedzi, których udzielić wyraźnie może tylko filozofia.

Wielki historyk nauki i fizyk Stanley Jaki dostrzegł bliski związek między metafizyką a nauką. Najbardziej uderzającym aspektem jego studiów nad historią nauki jest to, iż tylko metafizyka kreacjonistyczna — która upatruje pochodzenia przyrody w wolnym, boskim akcie i dlatego uznaje ewentualność w przyrodzie — była w stanie dać odpowiednią metafizyczną podstawę naukom empirycznym[21].

Stanley Jaki w przekonujący sposób pokazał, że metafizyka i teologia ewentualności i stworzenia jest niezbędna, aby dowieść, iż nauki empiryczne są możliwe, oraz aby dostarczyć im odpowiedniego filozoficznego fundamentu. W ten sposób naukowiec korzysta na dobrej metafizyce.

Jednakże pojmowanie ewentualności jako warunku nauki empirycznej nie może prowadzić nas do przekonania, że nie istnieją istoty absolutnie ko-

nieczne i niezmienne, dokładnie takie, które badają nauki aprioryczne — matematyka lub filozofia. (*A priori* nie jest tutaj rozumiane w kantowskim znaczeniu subiektywistycznym, ale w znaczeniu obiektywnych istotowych konieczności.) Nie powinniśmy także żywić przekonania, iż na polu przedmiotów tego rodzaju nauk apriorycznych usprawiedliwione będą metody empiryczne — poza przypadkiem, gdy istoty konieczne są niedostępne dla naszego słabego intelektu[22] — albo że można by, powiedzmy, określić moralne dobro poprzez statystykę lub behawioralne studia nad zwierzętami.

Mówiąc tutaj o wiedzy „a priori" nie tylko odrzucam wszystkie subiektywistyczne interpretacje owego „a priori", ale potwierdzam również, że punktem wyjściowym filozofii powinno być doświadczenie — mianowicie takie doświadczenie, w którym wchodzimy w kontakt nie tylko z ewentualnymi faktami, ale także z istotowymi koniecznościami odnoszącymi się do osoby, miłości, kolorów, wolności, moralności, itd., objawiającymi się nam w ich wewnętrznej konieczności w szczególnej formie tego doświadczenia.

Z uwagi na wartość empirycznych metod badań filozofom absolutnie nie wolno mieszać się w dziedzinę nauki i próbować rozwiązywać przy użyciu teorii apriorycznych te problemy, które rozwiązać może tylko nauka empiryczna.

To, co stosuje się do filozofii, stosuje się tym bardziej do nauki. To prawdziwa katastrofa, gdy obserwujący zachowanie zwierząt etologowie dedukują z niego konkluzje etyczne, tak jak czynią to Konrad Lorenz, Wolfgang Wickler i wielu innych. Naukowcy często wykraczają poza granice swoich dyscyplin. Jest to uprawnione jeśli mają odpowiednie wykształcenie filozoficzne, ale tylko o tyle, o ile zdają sobie sprawę z tego, że w danej chwili mówią jako filozofowie, a nie jako naukowcy. Na przykład teoria względności czasu Einsteina ma czysto naukowe aspekty, których rezultatem są ważne wzory dotyczące masy, przyspieszenia i energii, takie jak np. $E = m{\cdot}c^2$. Ale Einstein rozwija także teorie filozoficzne, mówiące, iż istota czasu i równoczesność są względne. W żaden sposób nie wypływa to z jego fizyki i starsze teorie fizyczne dotyczące tego samego fenomenu niczego takiego nie głosiły, odróżniając czas i miejsce realne (absolutne) od pozornych (względnych).

To samo dotyczy Heisenberga, który z fizycznych aspektów swoich odkryć dotyczących relacji niepewności oraz z teorii Einsteina wyciągał daleko idące konsekwencje filozoficzne (w żaden sposób nie wynikające z rezultatów badań naukowych) dotyczące np. nieokreśloności, wolności, przyczynowości, pierwszych zasad bytu (np. zasady wyłączonego środka) czy ostatecznej ontologicznej względności czasu[23]. W sposób jeszcze bardziej oczywisty odnosi się to do teorii ewolucji, która w większości swych postaci jest teorią przede wszystkim filozoficzną, której badania naukowe dostarczają w najlepszym razie zaledwie

jakiegoś punktu wyjściowego. W jeszcze większym stopniu stosuje się to do bulwersujących twierdzeń metafizycznych o przypadku, konieczności i Bogu, które Jacques Monod zamieszcza w swojej pracy pt. *Przypadek i konieczność*[24].

Kiedy tylko naukowcy przestają być świadomi faktu, iż wraz ze swoimi teoriami rozwijają teorie czysto filozoficzne, teorie nie mające nic wspólnego z ich dziedziną nauki jako taką, i kiedy podtrzymują fałszywe tezy filozoficzne, jakby były one empirycznie dowiedzione — staje się to źródłem wielu błędów.

Filozof jest jednak powołany nie tylko do tego, aby być krytykiem nauki. Również on na wiele sposobów z niej korzysta. Pytania filozoficzne są stawiane filozofowi przez naukę. Wyniki naukowych eksperymentów dotyczących mózgu mogą poszerzyć zakres filozofii i potwierdzić lub zainspirować nowe filozoficzne odkrycia struktur „a priori", które pojmuję tutaj jako obiektywne istotowe konieczności i prawdy ze sfery poznania intelektualnego. Chociaż wiele z nich staje się poznawalnymi tylko dzięki szczególnego typu doświadczeniom, rola, jaką odgrywa doświadczenie w filozofii i w biologii, jest całkowicie inna. Eksperyment jako taki nie ma znaczenia dla filozofii — poza potwierdzaniem lub zakwestionowaniem „z zewnątrz" wyników dociekań filozoficznych. Dlatego też filozofowie mogą być zadowoleni, kiedy rezultaty ich filozoficznych studiów są potwierdzane przez nauki empiryczne[25]. Gdy osiągnięte przez nich rezultaty nie harmonizują z rezultatami nauki empirycznej, są zmuszani do sprawdzenia adekwatności swoich metod. Jednakże metoda filozoficzna nigdy nie jest eksperymentem. Jest to inny rodzaj wiedzy: wgląd (intuicja) w ewidentne, należące w wysokim stopniu do sfery poznania umysłowego istoty i stany rzeczywistości, ewidentność istniejących bytów (na przykład w *Cogito* i wiedzy o innych osobach uzyskiwanej przez empatię[26]) oraz dowody dedukcyjne.

Ale wróćmy teraz do naszego głównego tematu, do wizji człowieka dostarczanej przez wiedzę naukową (w wyżej opisanym znaczeniu nauki).

4. Teoria ewolucji jako przykład naukowo inspirowanej *doxa* – filozoficzna analiza trzech całkowicie odmiennych znaczeń niejasnej teorii ewolucji

Prawdopodobnie jedną z najbardziej rozpowszechnionych form owych niebezpiecznie zagmatwanych filozoficznych opinii (*doxa*) wymyślonych przez naukowców jest teoria ewolucji — teoria dotycząca natury rzeczywistości jako takiej, a przede wszystkim natury życia i pochodzenia wszystkich żywych gatunków, włączenie z istotami ludzkimi. Ewolucjonistyczne wyjaśnienie pochodzenia wszystkiego co żywe ukształtowało wizję człowieka, na której opiera się współczesna kultura — czyniąc to w sposób być może głębszy niż jakakolwiek inna teoria naukowa czy pseudonaukowa.

Kiedy mówimy o „ewolucji", powinniśmy od początku odróżniać dwie całkowicie odmienne rzeczy.

Desygnatem tego pojęcia może być każda forma transgatunkowego rozwoju istot organicznych polegającego na tym, że jeden gatunek przechodzi pewne fundamentalne zmiany i staje się innym gatunkiem, a jego przedstawiciele zyskują nowe zestawy cech charakterystycznych. Ideę kształtującą zasadniczą część koncepcji ewolucji (jako czegoś odmiennego od zwykłego wzrostu) wysunęli już presokratycy tacy jak Empedokles. Rozwinęła się ona później w augustynowską teorię *rationes seminales*, teorię, do której jeszcze powrócimy.

Pod tym względem teoria ewolucji, czy przynajmniej jej części, może być przedmiotem empirycznego potwierdzania lub obalania. Obserwujemy bowiem nowe rasy zwierząt lub nowe gatunki roślin, które pojawiają się dzięki zastosowaniu inżynierii genetycznej, krzyżówek międzygatunkowych itp., lub które odkrywamy dzięki łańcuchom odkryć paleontologicznych.

Inny element teorii ewolucji dotyczy przyczyn i zasad, dzięki którym dochodzi do przemiany jednego gatunku w drugi. Pod tym drugim względem darwinowskie i neodarwinowskie koncepcje ewolucji całkowicie różnią się od koncepcji Augustyna i innych możliwych koncepcji przemian transgatunkowych, formowania się nowych gatunków „ze starych". (Tymczasem pod pierwszym względem różnią się one tylko stopniem swej radykalności.)

Na darwinowską teorię ewolucji, także w większości jej form współczesnych, nie składa się jedynie przekonanie, iż istnieje organiczny rozwój transgatunkowy i mutacje. Opiera się ona także na kilku bardzo niejasnych, całkowicie różniących się w swej naturze koncepcjach o treści w znacznej mierze filozoficznej. Koncepcje te rozpaczliwie potrzebują krytycznej analizy. Większość z nich okaże się być bezpośrednimi i bardzo logicznymi konsekwencjami metafizycznych założeń, na podstawie których zwolennicy Darwina tacy jak Haeckel rozwinęli swoją teorię jako ateistyczne, alternatywne wyjaśnienie pochodzenia gatunków — po odrzuceniu nie tylko religijnych, ale także filozoficznych (platońskich i neoplatońskich) nauk o stworzeniu przyrody przez inteligentnego Boga. Jakie są idee i zasady owego „ewolucjonizmu"?

a) idea przypadku, dominująca w dziele Jacques'a Monoda[27] — koncepcja niejasna i, jak wykazał Arystoteles, mająca wiele całkiem odmiennych znaczeń[28];
b) pewne uniwersalizowanie interpretacji faktów odnoszących się do dziedzicznych biologicznych właściwości i mutacji (odkrytych jeszcze przed Mendlem) — tak jakby były one kluczem do wyjaśnienia całej genezy życia w przyrodzie;
c) kilka niezwykle prymitywnych tzw. „zasad", takich jak naturalna selekcja, przetrwanie najlepiej się przystosowującego itd. Te tak zwane „zasady" rozciągają znaczenie faktów trywialnych (takich jak ten, iż silniejsze zwierzę walcząc ze słabszym o samicę zabije je) na dziedzinę ogólnych teorii rozwoju gatunków, których to teorii owe fakty w żadne sposób naukowo nie popierają.

Rosnąca liczba naukowców (wśród nich profesor Harvardu Phillip E. Johnson w swej błyskotliwej książce na ten temat[29]) zwraca uwagę, iż samo pojęcie „ewo-

lucji" jest bardzo niejednoznaczne oraz że jak dotąd nie ma mocnego dowodu ani na związane z nim twierdzenia empiryczne, ani twierdzenia czysto przyrodnicze i metafizyczne. Mówiąc filozoficznie, pojęcie i teoria ewolucji są wyjątkowo zagmatwane.

Stanie się to jasne, kiedy pokrótce rozważymy, na jak wiele sposobów może być pojmowana sama koncepcja i — w konsekwencji — także teoria ewolucji. Wyróżnię tutaj tylko trzy z nich, analizując je pod kątem tego, czy zawierają one oba generalne elementy nowoczesnej teorii ewolucji: (1) zakładanie transgatunkowego rozwoju czy mutacji oraz (2) zdominowanie przez wyżej wspomniane „prawa".

Nasza krytyczna analiza zilustruje też o wiele ogólniejszą obserwację, która może być zastosowana do niezliczonych innych dziedzin filozofii i nauki: otóż interdyscyplinarny lub transdyscyplinarny dialog między naukowcami i filozofami jest konieczny — a to z uwagi na ogromną filozoficzną niejasność, jaka cechuje pewne wpływowe teorie prezentowane przez naukowców.

Teoria ewolucji może być rozumiana przynajmniej na trzy następujące sposoby:

(1) W swoim „ortodoksyjnie darwinowskim"[30] lub „huxleyańskim" i „haeckeliańskim" znaczeniu, jako teoria naturalistyczna, czysto filozoficzno–metafizyczna, materialistyczna i ateistyczna, próbująca wyjaśnić zarówno ewolucję prebiologiczną (przejście od bytu nieożywionego do życia) jak i biologiczną (pochodzenie wszystkich gatunków od domniemanego pierwszego jednokomórkowego organizmu) jedynie w kategoriach materii i raczej niejasnych wyżej wzmiankowanych idei filozoficznych.

W tym wszystkim teoria ewolucji chce być alternatywą dla filozoficznych[31] i religijnych doktryn boskiej kreacji oraz implikuje naturalistyczną i ateistyczną interpretację pochodzenia i rozwoju gatunków. Bezpośrednią i logiczną konsekwencją tej wizji świata jest owa niejasna koncepcja „przypadku", prymitywne rzekome „zasady" selekcji naturalnej itp.

W tej koncepcji ewolucji nie ma trzech decydujących elementów wyjaśnienia genezy życia: (1) celu natury jako takiej, (2) inteligencji osobowego Stworzyciela, (3) jakiejkolwiek istotnej zasady czy duszy nieredukowalnej do materii.

Ceniony krytyk teorii ewolucji Phillip E. Johnson utrzymuje, iż darwinowski i neodarwinowski ewolucjonizm musi być interpretowany zgodnie z tym właśnie ujęciem. Zgadzam się z tą tezą, nawet mimo tego, że sam Darwin nie był ateistą[32]. Tak czy owak pierwszy typ teorii ewolucji jest w swej istocie ateistyczny.

Hans Jonas zwraca uwagę, iż w przypadku takiej materialistycznej, ateistycznej teorii ewolucji mamy do czynienia z ogromnym ontologicznym i przyczynowym przewrotem światopoglądowym: byt pierwotny nie jest żywy, lecz martwy; byt martwy, tzn. pobawiony życia, staje się modelem i przyczyną istot żywych oraz całej rzeczywistości[33]. Jonas w błyskotliwy sposób wykazuje, że

wiele z nowoczesnej myśli na temat życia nosi na sobie wyrok i klimat „uniwersalnej ontologii śmierci"[34].

Inaczej niż empiryczna obserwacja pewnych transgatunkowych przemian lub eksperymentów z nowymi gatunkami wytworzonymi przy użyciu inżynierii genetycznej (co może być przedmiotem metod badawczych nauk przyrodniczych, niezależnie od etycznej dopuszczalności takich prac), „teoria ewolucji" nie jest teorią *naukową*, ale *filozoficzną*. Jest to teoria całkowicie metafizyczna. Z tego powodu nigdy nie będzie można jej udowodnić ani obalić metodami empirycznymi, a jedynie filozoficznymi, chociaż także one mogą być konfrontowane z doświadczeniem *natury rzeczy* i muszą przejść pomyślnie „test rzeczywistości" w tym sensie, że żaden fakt empiryczny nie może zaprzeczać *autentycznym filozoficznym wglądom*, ale może bardzo łatwo podważyć fałszywe twierdzenia filozoficzne.

(2) Druga forma ewolucjonizmu to takie uniwersalne wyjaśnienie pochodzenia życia, w którym co prawda nie przeczy się istnieniu inteligentnego Stwórzyciela–Boga (a być może nawet się je potwierdza), ale na które składają się jeszcze pewne dwa charakterystyczne elementy.

Pierwszy z nich to koncepcja nieprzerwanego rozwoju, immanentnych procesów rozwoju materii, które, począwszy do „Big Bang", w określonych warunkach fizycznych doprowadziły do powstania życia — życia nie będącego jednak czymś szczególnie jakościowo nowym w stosunku do materii nieożywionej (z której równie dobrze mogło przecież nie wyewoluować). Kiedy dzięki jakiemuś nieokreślonemu „czynnikowi przypadku i konieczności" życie wyłoniło się już z przyrody nieożywionej, kiedy zaistniała pierwsza, prymitywna istota żywa (nie wyklucza się tutaj z góry wpływu boskiego), owa pierwsza istota w toku nieprzerwanego, ewolucyjnego, kosmicznego procesu dała początek wszystkim kolejnym organizmom żywym, z człowiekiem włącznie[35].

Implikuje to drugi element: tezę, iż pomiędzy bytami żywymi i nieożywionymi, oraz pomiędzy człowiekiem i organizmami podludzkimi nie istnieje żadna fundamentalna, istotowa różnica, różnica, która wykluczałaby możliwość, iż nieożywiony byt materialny poprzez „boskie techniki ewolucyjne" daje początek życiu lub fundamentalnie wyższym formom życia. Zgodnie z tą teorią nie ma też żadnej przeszkody, aby uznać, iż pierwsza, pojedyncza żywa komórka dała początek wszystkim innym formom życia — dzięki swoim immanentnym mocom sprawczym, dzięki wyżej wspomnianym ewolucyjnym „technikom". A zatem ani pojawienie się życia, ani pojawienie się człowieka nie wiąże się tu z pierwotnym założeniem, iż stało się to dzięki nowemu, odrębnemu, boskiemu aktowi stwórczemu.

Ów drugi rodzaj teorii ewolucji wydaje się zbieżny z poglądem na ewolucję prezentowanym przez Teilharda de Chardin. Posunął się on do skrajności

sugerując, iż sam Chrystus, czy też „le Christique" (Bóg?), jest właśnie najwyższym produktem procesu ewolucji[36].

„Druga teoria ewolucji" może posiadać dwa elementy, których brakuje pierwszej: (1) może uznawać skończoność ewolucji, (2) może zakładać istnienie inteligentnej przyczyny wszelkiego planowego ładu w przyrodzie, a nawet dopuszczać, iż przyczyną tą jest duch boski.

Teoria ta dziwnie uporczywie (i, jak to zobaczymy, wewnętrznie sprzecznie) nadal trzyma się owych prymitywnych mitologicznych „zasad" i „przyczyn" ewolucji (ograniczając owe przyczyny do rzeczy takich jak „selekcja naturalna" i przetrwanie najlepiej przystosowującego się), co przy umieszczeniu „ewolucji" czy też transgatunkowej transformacji na planie teistycznym jest czymś bezsensownym. Staje się to oczywiste, kiedy porównamy ją z nauczaniem Augustyna o *rationes seminales*.

Trzecim elementem wyjaśnienia pochodzenia życia, którego brakuje zarówno „pierwszej", jak i „drugiej" teorii ewolucji, jest dusza, *entelechia* czy też taka „zasada życia", której nie można zredukować do zwykłych „sił materii".

Z jednej strony ta odmiana teorii ewolucji nie jest materialistyczna w tym sensie, że dopuszcza ona istnienie żywego boskiego umysłu jako przyczyny ewolucji. Z drugiej jednak strony *jest* ona materialistyczna o tyle, iż wyklucza jakąkolwiek duszę czy zasadę życia nieredukowalną do materii i której istnienia nie można wyjaśnić wyłącznie przyczynami materialnymi.

Dlatego również „druga teoria ewolucji" musi podawać ściśle materialistyczne wytłumaczenie pochodzenia życia (zaprzeczając, iż istnieje cokolwiek *zasadniczo nowego w organizmach żywych w porównaniu do rzeczy nieożywionych*). Utrzymując, iż nie ma żadnej fundamentalnej, wykluczającej ogniwa pośrednie różnicy między osobami ludzkimi a zwierzętami, że ludzie mogli „wyewoluować" ze zwierząt, tym samym głosi ona redukcjonistyczny pogląd na pochodzenie ludzkiego życia osobowego.

W konsekwencji zaprzecza się także decydującej roli Boga polegającej na stworzeniu wszelkiego życia, a szczególnie na stworzeniu duszy ludzkiej w drodze bezpośredniej interwencji. Bóg jest tu zredukowany do deistycznego „kierownika procesu ewolucyjnego", nie podejmującego żadnego konkretnego stwórczego działania we wszechświecie.

Tak więc ów drugi rodzaj teorii ewolucji dzieli z pierwszym opinię, iż wszelkie ziemskie życie można zredukować do materii, i że nawet gdyby istniały entelechie*, zasady życia czy ludzki „umysł" nieredukowalny po prostu do materii, to — mimo ich oczywiście „duchowego" charakteru — owe entelechie* czy „umysły" musiały się ewolucyjnie wyłonić z (biologicznej) materii mózgu, jako pewne epifenomeny czy właściwości wtórne. A zatem zgodnie z tą teorią wszelkie życie mogłoby być i byłoby niczym więcej, jak tylko pewnym epifenomenem materii, o ile nie czymś po prostu identycznym z materią. W każ-

dym razie, zgodnie z tą opinią, do wyłonienia się życia i ludzkiego umysłu z tego, co nieożywione, nie trzeba było nowego aktu stworzenia. Zgodnie z tym poglądem boska moc stwórcza wytwarza, by tak rzec, owe pozornie żywe stworzenia jako najwyższe fenomeny natury — tylko z martwej materii, w oparciu o wspomniane wyżej „prawa ewolucji". Nie dopuszcza się tu fundamentalnej nowości duchowej duszy ludzkiej, która, jeżeli istnieje i może być poznana, z pewnością nie mogła wykształcić się tylko z materii. Sam Jonas, wbrew swoim licznym krytycznym uwagom nt. ewolucjonizmu darwinowskiego, wydaje się wyznawać monizm i mówi o „pierwszym czynie samoorganizującej się do życia materii, (...) zaktualizowanym przez istniejącą w głębi bytu skłonność ku właśnie tym formom wolności, ku którym owo przejście otwarło wrota"[37]. Monizm ten skłania Jonasa do odrzucenia wszelkiej formy „dualizmu"[38] (termin, którego Jonas nie analizuje) oraz, w konsekwencji, do uznania za pierwszorzędną manifestację życia właśnie życia organicznego — co w pewien sposób redukuje życie osobowe do wtórnej właściwości życia biologicznego. Wydaje się, iż Jonas odrzuca to stanowisko w swej późniejszej pracy pt. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität*[39].

(3) Ewolucja może być pojmowana także w trzecim znaczeniu, jako *częściowe wyjaśnienie* pochodzenia żywych gatunków. W tej stosunkowo najmniej redukcjonistycznej „trzeciej teorii ewolucji" odnajdujemy wiele stopni radykalności, zaś tezy ewolucjonistyczne mają charakter ograniczony.

Maksimum tego, co dopuszcza ta teoria, to twierdzenie, iż wszystkie zwierzęta (ameby, owady, słonie, a nawet ciało ludzkie) pojawiły się w drodze ewolucyjnych procesów zgodnych z wyżej opisanymi prawami — począwszy od zwierzęcia jednokomórkowego lub nawet od materii nieożywionej. Kiedy już pierwsza żywa istota zaistniała w wyniku ewolucji prebiologicznej (lub też została stworzona przez Boga), wszystkie pozostałe żywe gatunki wyewoluowały dzięki immanentnemu rozwojowi potencjalności zawartych w pierwszej pojedynczej lub w pierwszych kilku żywych komórkach. W swojej „najbardziej ewolucjonistycznej" postaci „trzecia teoria ewolucji" obejmuje wyjaśnieniem ewolucyjnym wszystko oprócz ludzkiej duszy. Dopuszcza więc wyłonienie się życia z materii nieożywionej oraz wyewoluowanie zwierząt z roślin, wyklucza jednak ewolucyjne pochodzenie *dusz ludzkich.*

W swojej najbardziej wyróżniającej się i „najmniej ewolucjonistycznej" formie (którą dostrzegam w niedawnym przemówieniu Papieża do członków Pontyfikalnej Akademii Nauk), „trzecia teoria ewolucji" nie stanowi, iż życie mogło wyłonić się z materii nieożywionej w drodze ewolucji, a tym mniej, że ludzkie umysły (dusze) mogły wyewoluować z życia zwierzęcego. W granicach swej różnorodności „trzecia teoria ewolucji" dopuszcza tylko procesy ewolucyjne *w ramach najbardziej podstawowego żywego* genus *(rośliny i zwierzę-*

ta) lub w odniesieniu do pewnych biologicznych cech ludzi — jednak nie tłumaczy ewolucją pochodzenia życia jako takiego, pochodzenia ludzkiej osobowości i ludzkiej duszy, ani nawet pochodzenia samych zwierząt.

W ramach tego trzeciego rozumienia teorii ewolucji można o wiele bardziej ograniczyć sfery, w których zakłada się działanie procesów ewolucyjnych i stać na stanowisku, iż są one możliwie tylko w ramach danego ogólnego rodzaju roślin czy zwierząt lub w ramach pewnych grup i gatunków zwierząt[40].

Tak więc zakres możliwych twierdzeń „trzeciej teorii ewolucji" rozciągałby się od nieszkodliwych tez o niewątpliwych „ewolucjach" w znaczeniu ograniczonych transgatunkowych transformacji, mutacji, procesów wzrostu i rozwoju, które prowadzą do niewielkich zmian wykraczających poza typowe, wyróżniające cechy danego gatunku (na przykład „ewolucja" niektórych ptaków, z których pod wpływem stresu wyrastają większe zwierzęta, lub wszystkich ptaków, które wyłoniły się ze zwierzęcia nazywanego *archeopteryx*, lub ciem, które adaptują się do otoczenia poprzez rozprzestrzenianie się w białych lub czarnych odmianach, lub też psów, które rozwinęły się z wilków lub hien), aż po tezę o specjacji wszystkich roślin i wszystkich zwierząt z jakiejś pojedynczej żywej komórki pierwotnej.

Tylko wyżej wspomniane ewolucyjne „fakty" o ograniczonym znaczeniu oraz ów trzeci rodzaj teorii ewolucji (podkreślający wielką wagę bezpośredniego stworzenia duszy ludzkiej przez Boga i nie tłumaczący zaistnienia osób ewolucją) jest czasem traktowany przychylnie — lub przynajmniej „otwarcie" — w niektórych niedawnych dokumentach Kościoła, takich jak encyklika papieża Piusa XII *Humani generis* czy przemówienie papieża Jana Pawła II do członków Papieskiej Akademii Nauk. Dokumenty te traktują ograniczoną „ewolucję" przynajmniej jako możliwe współczesne odczytanie Księgi Rodzaju.

We wszystkich swoich formach i stopniach, ta niezwykle zróżnicowana „trzecia teoria" *ograniczonej ewolucji, która musiała być zainicjowana i uzupełniona poprzez bezpośrednie Boskie akty stworzenia*, może być zastosowana do jakiegokolwiek fragmentarycznego fenomenu rozwoju transgatunkowego lub do jakiejkolwiek transformacji jednego gatunku (lub nawet rasy) w drugi, jakkolwiek ograniczone byłyby to „ewolucje" (w niedokładnym znaczeniu tego słowa).

Takie rozumienie częściowej ewolucji jest filozoficznie możliwe i, w swoich najłagodniejszych stopniach i odmianach, być może częściowo „udowodnione" (z praktyczną pewnością możemy na przykład stwierdzić, iż spośród szerokiego wachlarza gatunków psów jedne wyodrębniły się z wilków, a inne z hien).

W swojej radykalnej formie (zakładającej, że wszystkie zwierzęta, od słoni do bakterii, pochodzą od tego samego zwierzęcia jednokomórkowego) tego rodzaju teoria ewolucji jest zdecydowanie czystym naukowym mitem tego rodzaju, który Karl Popper na próżno próbował wykorzeniać wśród różnych naukowych stronnictw[41]. W tak radykalnej formie wydaje się ona zarówno

empirycznie, jak i spekulatywnie skrajnie nieprawdopodobna. Nie zmienia tego fakt, iż nie byłaby ona wtedy sprzeczna z żadną filozoficznie daną *istotową koniecznością*[42], czyli że nie tłumaczyłaby ona przejścia: (a) od bytów nieożywionych do żywych organizmów, (b) od roślin do zwierząt, (c) od zwierząt do istot ludzkich (przynajmniej jeśli chodzi o ludzką duszę), jako produktu ewolucji, ale postulowałaby tu konieczność Boskiego aktu stworzenia.

To, co tu stwierdziliśmy, jest prawdziwe tylko z jednym ważnym zastrzeżeniem: mianowicie iż „trzecia teoria ewolucji" zakłada nie tylko specjację i wykształcanie się nowych gatunków w drodze jakichś mutacji, ale że odrzuca ona także prymitywne „zasady", o których wspomnieliśmy wyżej, a które, mówiąc filozoficznie, absolutnie nie są w stanie wyjaśnić pochodzenia gatunków. Przywołujemy tu to, co jeszcze przed rozróżnieniem trzech radykalnie odmiennych teorii ewolucji zidentyfikowaliśmy jako dwa różne elementy tych teorii: ewoluowanie transgatunkowe oraz darwinowskie „zasady" jako jego przyczyny. Teraz zobaczymy, przechodząc do nauczania Augustyna o *rationes seminales*, że jest to moment decydujący. Bo o ile Augustyn mógł dojść do tezy o bardzo daleko idącym rozwoju międzygatunkowym, i w tym sensie do „ewolucjonistycznego" wyjaśnienia pochodzenia gatunków, o tyle rozwinął on głęboką metafizyczną *teorię* przyczyn takiej ewolucji, całkowicie przeciwstawną wobec rzeczywiście lub praktycznie „ateistycznych" niemądrych „zasad ewolucji" postulowanych przez Darwina i neodarwinistów. Dlatego również Kościół musi całkowicie oddzielić „ewolucyjną" ideę rozwoju transgatunkowego, w którym dany gatunek przekształca się w inny gatunek, od innej idei: tej mianowicie, iż owe „prawa" czy „zasady", którymi Darwin chciał wytłumaczyć ewolucję, są wystarczającymi zasadami wyjaśniania pochodzenia gatunków.

5. Czy Augustyn był jedynie inteligentnym ewolucjonistą, czy też może kimś więcej? Potrzeba oddzielenia specjacji od darwinowskiej teorii dotyczącej jej przyczyn. Nauczanie o „rationes seminales" jako możliwy punkt wyjściowy właściwej, antydarwinowskiej teorii pochodzenia gatunków, o wiele lepiej korespondującej z postępem współczesnej genetyki i mogącej zastąpić teorię neodarwinowską.

Przy użyciu wielu różnych pojęć, w przynajmniej siedmiu różnych miejscach w trzech swoich dziełach, głównie w *Genesis ad litteram*[43], Augustyn mówi o tzw. *rationes seminales*[44]. Niełatwo dojść, co dokładnie rozumie pod tym pojęciem, ale jedno ze znaczeń wydaje się implikować bardzo wyrafinowaną i głęboką teorię wykształcania się nowych gatunków z gatunków już istniejących. Teoria *rationes seminales* zawiera następujące dwa elementy:

1) Jest jasne, że Augustyn odrzuca dwa pierwsze spośród wyżej wyróżnionych typów teorii ewolucji. Poza odrzuceniem tej pierwszej (ateistycznej) zakła-

da on także istnienie bezpośrednio stworzonych przez Boga dusz ludzkich oraz, podobnie jak Arystoteles[45], dusz zwierzęcych, posiadających pewną moc bycia „przyczyną zjawisk, a nie tylko ich skutkiem". Zakłada również istnienie zasad życia wegetatywnego, roślinnego[46].

2) Wydaje się jednak, iż twierdzi on, że od początku stworzenia Bóg zaszczepił w materii owe *rationes seminales* — rozsiewające się/kiełkujące „idee" czy też „plany" rozmaitych form, w jakie może rozwinąć się materia.

Wydaje się to zostawiać pole dla centralnego elementu teorii ewolucji: twierdzenia, iż istnieje pewien proces rozwoju, w którym z jednego gatunku wykształca się drugi (specjacja).

Jednocześnie idea ta jest u Augustyna całkowicie odrębna od takich pobocznych i ostatecznie pozbawionych sensu pojęć jak „selekcja naturalna" czy „przeżycie najlepiej przystosowującego się". Zastępuje te zasady ewolucji ideą podobną do idei entelechii u Arystotelesa[47], ideą wewnętrznej, aktywnej zasady zawierającej potencjalnie rozwiniętą formę i potencjalnie dynamicznie manifestujący się teleologiczny plan, który mógł zrodzić się tylko w najwyższym intelekcie[48]. Zatem, jak to ujął Augustyn, przyczyną ewolucyjnego rozwoju (transgatunkowych transformacji), jest nie bezmyślna „selekcja naturalna", ale genialna, twórcza idea „zaszczepiona w materii" przez samego Boga. Koresponduje to z głęboką filozofią natury Hedwigi Conrad-Martius, sformułowaną w wielu jej pracach[49]. Wydaje się to być także ideą o wiele bardziej odpowiadającą współczesnej wiedzy genetycznej i subtelnej naturze genetycznego języka, który stanowi około trzech miliardów podstawowych par genomu ludzkiego i genomów innych istot.

A zatem Augustyn — podobnie jak w przypadku wyjaśnienia pochodzenia pojedynczego organizmu żywego w sposób całkowicie finalistyczny — nie wyklucza, że aby wyjaśnić życie oraz rzeczywiste przeprowadzenie planu jego powstania (realizacja którego nie może być zredukowana do języka kodu genetycznego, kodu, który równie dobrze można przechowywać w komputerze, który nie jest niczym żywym ani przeprowadzającym swój plan), potrzeba nam „zasady życia" czy też duszy. Przedstawia teorię specjacji jako realizacji planów najwyższej boskiej inteligencji zaszczepionych w materii[50]. Mamy tu więc subtelną finalistyczną interpretację życia i jego celowości jako aktywnego działania potężnego, genialnego umysłu, nie zaś jako produktu przypadku i konieczności, czy też niczego nie tłumaczących zasad takich jak „zasada selekcji naturalnej" czy „zasada przeżycia najlepiej przystosowującego się". Wydaje się to być jedyną akceptowalną postacią „trzeciej teorii ewolucji", dającą się pogodzić z wglądem, iż materia nie może być pierwszą przyczyną bytu.

Zatem odrzucenie ewolucjonizmu w pierwszym znaczeniu wymaga również ponownego radykalnego przemyślenia tego, co mogłoby być adekwatnym wytłumaczeniem procesów ewolucyjnych — skoro nie mogą być one dziełem

materialnych eksplozji, ślepych sił pozbawionych inteligencji, ale muszą być dziełem najwyższego rozumu.

Nauczanie Augustyna o *rationes seminales inseritae materiae* daje wskazówkę do takiego właśnie ponownego, całościowego przemyślenia *przyczyn ewolucji*, uwalniającego je od ich bezmyślnej interpretacji narzucanej przez ateistyczne wyjaśnienie pochodzenia życia.

3) Augustyn *nie wierzy*, aby wszystkie żywe istoty mogły wykształcić się z jakiejś materii, w warunkach totalnej płynności genomów. Zakłada ograniczoną możliwość transformacji gatunków w granicach zdeterminowanych przez daną naturę[51].
4) Augustyn nie tylko zakłada najwyższy intelekt jako przyczynę owych aktywnych planów i idei ukrytych w materii, ale też wyróżnia życie jako coś zasadniczo odmiennego od tego, co nieożywione. Dlatego u istot żywych *rationes seminales* są również związane z jakąś duszą, nieredukowalną do sił chemicznych i fizycznych.
5) To, co pisze Augustyn, często brzmi tak, jak gdyby zdaniem autora owe *rationes seminales* nie były zasadami *immanentnymi w materii*, ale przede wszystkim boskimi twórczymi ideami, które istnieją w Bogu na długo przed odpowiadającymi im rzeczami.

Owo nauczanie Augustyna nie jest wyłącznie jego pomysłem. Pojawia się w niezliczonych wariacjach w pracach większości starożytnych i średniowiecznych filozofów — tych, którzy uznawali, że celowość w przyrodzie może być jedynie wynikiem działania jakiejś inteligencji. Bez wątpienia pogląd ten nie jest to obcy filozofom przedchrześcijańskim, występuje np. w (semi)kreacjonistycznej metafizyce Platona, co (jak to niedawno wykazał Giovanni Reale) jest zasadniczą częścią platońskiej filozofii i kosmologii, a nie tylko zwykłym mitem — jak interpretowała to większość uczonych do chwili, gdy Reale przedstawił mocne argumenty na rzecz swojej nowej interpretacji platońskiego *demiurga*[52].

6. Nauka i zagrożenie dla wizji człowieka – filozoficzna krytyka teorii ewolucji w jej pierwszych dwu znaczeniach, będących przykładem *doxa* i pseudonauki.

Za odrzuceniem ewolucji w znaczeniu darwinowskim i neodarwinowskim (teoria ewolucji w jej pierwszym znaczeniu) można przedstawić sporo argumentów. Wiele z nich odnosi się do tych samych skrajnie niewiarygodnych elementów, których pełna jest również druga i trzecia teoria ewolucji (ta ostatnia jest absurdalna tylko w swej radykalnej formie), co zostanie omówione dalej.

Inne trudności empiryczne stosują się w sposób szczególny jedynie do koncepcji „bezmyślnej" ewolucji, nie kierowanej przez boski umysł. A zatem zajmijmy się najpierw nimi.

A) Całkowita absurdalność „pierwszej teorii" — stanowiącej, iż przypadek i „selekcja naturalna" bez inteligentnego Stworzyciela wystarczają do wyjaśnienia pochodzenia gatunków.

Pogląd, iż czynnikiem odpowiedzialnym za powstanie życia jest zwykły przypadek, obserwowany w świecie rządzonym prawami fizyki i chemii, wydaje się zbyt absurdalny, aby traktować go poważnie. Jednak będziemy musieli tak postąpić, ponieważ poważnie traktuje go wielu naukowców.

Niemożność uznania *bios*–życia za produkt nieożywionej materii rządzącej się zasadą przypadku (tj. bez inteligentnego planu) bardzo dobrze wyraził Jay Roth:

> Jeśli się zastanowić nad choćby jednym białkiem, np. fosforylazą glikogenu, to wykazuje ono tak ogromną złożoność, że wprost nie mieści się to w głowie. Przy analizie procesów syntezy białka, replikacji i reperacji DNA, oraz setki innych, równie skomplikowanych, narzuca się odczucie, które najlepiej możnaby opisać słowem „bojaźń".
>
> Uważnie przestudiowałem molekularne, biologiczne i chemiczne koncepcje dotyczące pochodzenia życia. Przeczytałem na ten temat wszystkie książki i referaty, jakie tylko mogłem znaleźć. Nigdzie nie znalazłem satysfakcjonującego mnie wytłumaczenia.
>
> Podstawowy problem dotyczy oryginalnej matrycy (czy to DNA, czy też RNA), która byłaby konieczna, aby mógł powstać pierwszy układ żywy mogący następnie podlegać biologicznej ewolucji. Nawet jeśliby ją zredukować do absolutnie niezbędnych elementów, to matryca ta musiałaby być naprawdę bardzo złożona. Z uwagi na ową matrycę — i tylko na nią — obecnie wydaje się, iż czymś rozsądnym byłoby zasugerowanie możliwości istnienia Stwórcy.
>
> Muszę jednak uczciwie przyznać, że jakkolwiek prawdopodobieństwo uformowania się takiej matrycy przez przypadek wynosi, jak obliczyli niektórzy, 1 do 10^{300} (a być może jest to liczba o wiele większa), to jednak na loterii zawsze można wygrać[53].

Nawet to pomyślne przypadkowe powstanie białka nie tłumaczyłoby jeszcze powstania komórki i fenomenu życia, jak to zobaczymy przy okazji poniższej krytyki „drugiej teorii ewolucji". Tutaj zajmiemy się jedynie nieprawdopodobieństwem — na granicy absolutnej niemożliwości — aby choć jedna proteina pojawiła się w nieożywionym wszechświecie fizycznym w drodze przypadku. Podobny pogląd wyraża Henry Margenau:

> Brytyjski astronom Fred Hoyle jest szeroko znany ze swojego stwierdzenia, iż wierzyć w powstanie pierwszej komórki przez przypadek to tak, jakby wierzyć, że szalejące na złomowisku części samolotowych tornado mogłoby stworzyć Boeinga 747[54].

Niewytłumaczalność nie tylko wewnętrznej celowości żywych organizmów, ale też niezwykle skomplikowanych zależności pomiędzy nimi a ich otoczeniem, wyraził w 1921 roku Johannes von Uexcüll, twórca biologicznego terminu *Umwelt* (otoczenie)[55]. Odniósł to do ogromnego nieprawdopodobieństwa nie tylko tego, aby ameba mogła powstać przez przypadek, ale też by mogła znaleźć otoczenie, w którym mogłaby żyć i regularnie się rozmnażać. Von Uexcüll porównuje to do poglądu, jakoby samochód mógł przypadkowo złożyć się sam z różnych części metalu, aby następnie kluczyk — przez przypadek — mógł wpaść do stacyjki, benzyna mogła wpłynąć — przez przypadek — do baku, kluczyk — przez przypadek — mógł obrócić się w stacyjce, aby przypadkowo znalazła się ulica, którą samochód mógłby jechać itd. A kiedy ten samochód uderzałby w coś i psuł się, to — przypadkowo — sam mógłby się naprawić wykorzystując swoje części, lub też z jego części mogłyby się wyłonić kolejne małe samochodziki. Wszystko to miałoby się dziać przez cały czas, regularnie, miliardy razy, a nie tylko raz na 10^{300} razy — a wszystko to przez przypadek. W podsumowaniu von Uexcüll stwierdza, że tego rodzaju pochodzenie samochodów byłoby czymś nieporównanie bardziej prawdopodobnym, niż przejście materii nieożywionej w najprostszy organizm — o wiele bardziej skomplikowany niż jakikolwiek samochód (nie mówiąc już o przypadkowym powstaniu całego kosmosu organizmów na ziemi).

Von Vexcüll czyni także inne wspaniałe spostrzeżenie: gdyby najinteligentniejsi naukowcy, studiując wszystkie prawa przyrody i tworząc sztucznie warunki, w których, jak wierzą, życie wyłoniło się kiedyś z nieożywionych materiałów, mieli kiedykolwiek odnieść sukces, to nie udowodniliby tego, że życie może powstać przez przypadek, ale jedynie to, że najwyższa ziemska inteligencja — po latach badań — jest w stanie wytworzyć co najwyżej jedną prostą formę życia.

Aby w sposób bardziej dogłębny odrzucić ten ewolucjonizm, który genezy życia upatruje w martwej materii, należałoby wejść głębiej w inteligibilną (tj. poznawalną jedynie na płaszczyźnie intelektualnej) istotę życia i wykazać, że nawet najbardziej zadziwiające, złożone struktury materialne można wytłumaczyć ewolucją. (Nb. nie miałoby to nic wspólnego z wyjaśnieniem pochodzenia życia, którego nie da się do owych struktur zredukować.)

Jak na podstawie tej teorii (opartej zaledwie na bezmyślnych zasadach przypadku, selekcji naturalnej czy przeżycia najlepiej przystosowującego się) wyjaśnić na przykład to, że zwykłe przypadkowe wydarzenia, które rzekomo doprowadziły do niewiarygodnego „cudu" nagłego powstania w pełni sprawnego człowieka–mężczyzny (po niezliczonych próbach i błędach, które jako konsekwencję swojej teorii zakładał sam Darwin, ale których niezliczone ślady paleontologiczne historia zechciała uczynnie unicestwić) doprowadziły *po raz drugi, a zarazem jednocześnie* do równie nieprawdopodobnego powstania człowieka–kobiety, bez której mężczyzna, dopiero co przypadkowo wygenerowany, nie zdałby się gatunkowi ludzkiemu na nic?

Skoro naukowcy i matematycy tacy jak Jay Roth twierdzą, że przypadkowe powstanie pojedynczego białka ma, z matematycznego punktu widzenia, szansę jak 1 do 10^{300}, to ile wynosi prawdopodobieństwo przypadkowego powstania komórki, organu czy całego Adama? Jest to cyfra, której nikt nie może zapisać, ani nawet jej sobie wyobrazić! A jakie w takim razie będzie prawdopodobieństwo przypadkowego powstania istoty ludzkiej tak różnej od Adama, tak cudownie pięknej i pełnej głębokiego znaczenia jak Ewa? Jak teoria ewolucji tłumaczy to, że zarówno mężczyzna i kobieta, jeśli są produktami łańcucha przypadkowych zdarzeń, tak dobrze do siebie pasują, że pojawili się w tym samym momencie — aby móc się rozmnażać i dać początek rodzajowi ludzkiemu? Matematyczne prawdopodobieństwo jest tu już takie, że tylko szaleniec mógłby choć przez sekundę pomyśleć, że coś takiego rzeczywiście się zdarzyło.

Już same te materialno–matematyczne rozważania ukazują absurdy ateistycznej teorii ewolucji. Jest niemal niepojęte, że całe pokolenia inteligentnych ludzi mogły w nie wierzyć. Jednak nie są to jeszcze obiekcje najistotniejsze.

Przyznaję, że powyższa moja krytyka nie jest uprawniona w odniesieniu do inteligentniejszej koncepcji czy wersji ewolucji, zakładającej istnienie pewnego planu, według którego ewolucja przebiega. Na tym etapie pomijamy ją.

Ktoś mógłby wszakże oponować, iż naszych rozważań nie można zastosować nawet do pierwszego typu ewolucji — byłby one słuszne, gdyby przyroda była całkowicie chaotyczna. Jednak skoro rządzą nią określone prawa, to prawa te mogą prowadzić do powstania nowych gatunków zgodnie z pewnymi regułami nielosowymi.

Kontrargument ów nie uwzględnia dwu elementów:

1) Nie zajmujemy się tu pierwszym typem ewolucji losowo–przypadkowej, a wspomniany stopień prawdopodobieństwa odnosi się właśnie do świata rządzonego prawami natury.
2) Jeżeli istnieją tak ogromnie złożone prawa i reguły, o wiele bardziej skomplikowane niż reguły gry w szachy, to one same — ponieważ są ewentualne (niekonieczne) — *nie są* ostatecznym wyjaśnieniem, lecz właśnie same takiego wyjaśnienia potrzebują.

Dlatego też nie tylko zupełnie nie wyjaśniają one, jak przypadkowe wydarzenia przebiegające zgodnie z zasadą selekcji naturalnej czy zasadą przeżycia najlepiej przystosowującego się mogą dać początek gatunkom żywym, lecz same wymagają dostatecznej przyczyny wyjaśniającej to, iż one same w ogóle istnieją (jako zasady ładu zamiast totalnego chaosu). Nie da się ich wyjaśnić „przypadkiem". Jeżeli jednak pochodzą one od inteligentnego Stwórcy przyrody, to nie mamy tu już do czynienia z ewolucją w znaczeniu darwinistycznym oraz ze streszczoną powyżej pierwszą teorią ewolucji, ale ze stopniowym pojawianiem się gatunków w ramach inteligentnie opracowanego planu, funkcjo-

nującego zgodnie z szerokim zestawem „praw rządzących przyrodą, a nawet chaosem, jak również gatunkami i procesami ewolucji", praw, które są ewentualne i sensowne i dlatego muszą być dziełem inteligentnego Twórcy wszechświata (przy czym cały czas zakładamy, że ewolucyjne przejścia jednego gatunku w drugi rzeczywiście mają miejsce). O wiarygodności lub niewiarygodności tego rodzaju ewolucji, inteligentnie zaplanowanej przez genialny umysł, będziemy mówić później.

B) Nieredukowalność życia do materii

Najważniejszy filozoficzny zarzut wobec teorii ewolucji w pierwszym, ale także w drugim znaczeniu, polega na wglądzie w absolutną nieredukowalność życia do martwej materii. Odnosi się to nawet do zwykłego życia wegetatywnego, z jego fundamentalnymi cechami takimi jak samogeneracja przez odżywianie się, rozmnażanie i regenerację oraz z jego oszałamiającymi właściwościami samoprzemieszczania się i jego entelechicznymi, samoaktualizującymi się strukturami, których nie da się wytłumaczyć bez uznania celowości w przyrodzie. Z wszystkich tych oraz wielu innych względów *bios*–życie jest całkowicie nieredukowalne do materii nieożywionej.

Zajmijmy się tu jedynie pokrótce argumentami na rzecz tezy o skrajnej nieredukowalności życia do tego, co nieożywione. Idąc w ślady Erwina Schrödingera naukowcy zaobserwowali, że substancje organiczne częściowo rządzą się zasadami, które są wprost przeciwne do tych zasad, którymi rządzi się materia nieorganiczna[56]. Podczas gdy klasyczne postacie materializmu i materialistyczne teorie tożsamości monistycznej próbowały wykazać, że życie i umysł nie są czymś istotowo nowym w stosunku do zamkniętych, w pełni zdeterminowanych systemów elementów materialnych, rządzących się prawami fizyki i chemii — gałęzie nauki badające życie w coraz większym stopniu obserwowały, iż nawet nierozumne organizmy żywe są systemami bardziej skomplikowanych bytów fizycznych rządzącymi się innymi prawami, niż przedmioty nieożywione. Na przykład odwracają one drugie prawo entropii w to, co Schrödringer nazywa „negatywną entropią". Niestety, z uwagi na ograniczenia czasowe nie możemy omówić tego wszystkiego szczegółowo[57].

Książka Schrödingera pt. *Czym jest życie?*, a szczególnie jej epilog, jest, z punktu widzenia filozofii, głęboko niejasna i broni dziwnej tezy o doświadczanej wszechtożsamości pojedynczej panteistycznej „Świadomości". Wprowadza jednak ważne kategorie ukazujące nowość życia jako czegoś, co manifestuje się poprzez działanie i prawa wprost przeciwne prawom rządzącym materią nieożywioną (np. „negatywna entropia", nazwana przez Bertalanffy'ego *negentropią*[58]). Dostrzegając owe fenomeny w sposób świadomy, Schrödinger wniósł znaczący wkład w krytykę materializmu — aczkolwiek w dalszej części swojej książki stara się je wyjaśnić na gruncie praw fizyki kwantowej.

Podczas gdy martwe przedmioty materialne podlegają termodynamicznym prawom nieożywionego kosmosu i są posłuszne zasadom entropii, zakładającym przechodzenie do coraz niższych form energii i coraz mniej zorganizowanych materialnych całości, organizmy żywe rozwijają się zgodnie z zasadami „entropii negatywnej", które to pojęcie oznacza tu pozytywny fenomen rozwoju żywych organizmów w kierunku coraz bardziej uporządkowanych i zorganizowanych systemów materialnych i energetycznych. Schrödinger twierdzi, że organizm poza substancjami odżywczymi „pije ze swojego otoczenia ład", że stawia opór tendencji, by osiągnąć statyczny stan termodynamicznej równowagi. Schrödinger dostrzega, że jedynie śmierć poddaje organizmy drugiemu prawu termodynamiki[59].

Prawa entropii stanowią o nakierowaniu systemu fizycznego na coraz to niższe i niższe formy energii i na narastający nieład. Ludwig Boltzmann sformułował drugie prawo entropii następująco: „każdy zamknięty system zmierza do zrównoważonego stanu maksymalnego prawdopodobieństwa, co jest związane z wyrównaniem temperatury, ciśnienia i tak dalej".

Życie opiera się owym prawom materii nieożywionej. Rozszerzając terminologię Schrödingera moglibyśmy powiedzieć, że życie cechuje przechodzenie „od ładu do ładu"[60], jako że organizmy żywe mają w sobie porządek, który przekazują dalej poprzez rozmnażanie się i którego nie otrzymują z zewnątrz w taki sposób, w jaki materii nieorganiczna otrzymuje kształt od rzemieślnika czy architekta. Materia nieożywiona tworzy ład tylko dzięki działaniu jakiejś przyczyny zewnętrznej, takiej jak bóbr, mrówka lub człowiek — rzemieślnik lub architekt[61]. Przeciwnie, prawa termodynamiki prowadzą do „negatywnego ładu"[62] termodynamicznej równowagi, do wyrównania różnic temperatury, struktury i innych elementów należących do porządku świata fizycznego. Dlatego też wszechświat rządzony prawami termodynamiki i entropii nie może wyjaśnić życia — stanowiącego antytezę drugiego prawa termodynamiki[63].

Moglibyśmy także ująć to z przeciwnej perspektywy. Moglibyśmy powiedzieć, że dzięki procesom asymilacji, dzięki układowi pokarmowemu organizm żywy tworzy wyższy ład ze względnie nieuporządkowanych materiałów i pokarmów (ład z nieładu), podczas gdy nieorganiczne systemy fizyczne podlegają ruchowi od zorganizowania w wyższy ład do narastającego bezładu lub do prymitywniejszych poziomów organizacji i energii (chaos z ładu). Zadziwienie wewnętrznym budowaniem ładu w istotach żywych w uderzający sposób sformułowała Hedwiga Conrad–Martius. Mówi ona, że organizm żywy można porównać do cudu polegającego na tym, że artysta umieszcza swoje twórcze pomysły w materiałach, które następnie same tworzą malowidła lub budują miasta w sposób przez niego zamierzony, na podstawie planu tkwiącego w nich samych. Wyjaśnianie zdumiewającego zjawiska życia poprzez wewnętrzne procesy rozwoju w nieożywionej przyrodzie stanowi redukcjonizm

nie oddający sprawiedliwości owemu *urphenomenon*, jakim jest życie.

Zaatakowany tu redukcjonizm nie jest związany wyłącznie z prymitywniejszymi formami owej redukcji. Dotyczy to także jej najbardziej wyrafinowanych form. Wbrew fantastycznemu postępowi nowoczesnych teorii materii, współczesne teorie życia i świadomości jako produktów ewolucji materii są równie redukcjonistyczne jak teorie stare. Tylko natura określonego przedmiotu może nam powiedzieć, czy jest to ostateczna, nieredukowalna dana, czy też coś, co można wyjaśnić w jakiś inny sposób. Jedynie inteligibilne natury danych przedmiotów jako takich determinują to, czy bardziej złożone materialistyczne wyjaśnienia życia są bądź nie są redukcjonistyczne. Jeżeli życie potrzebuje *entelechii* czy duszy, jak powiada Arystoteles i jak to przedstawiam m.in. w mojej książce *Czym jest życie?*[64], to nawet najbardziej złożone wyjaśniające je modele materialistyczne — wykorzystujące równania nieliniowe, teorię chaosu, fizykę kwantową itd. — pozostają redukcjonistyczne i niezadowalające. Kiedy starają się zredukować uderzająco nowe fenomeny życia i świadomości do wszechświata fizycznego, to zasadniczo pozostają równie redukcjonistyczne jak stare redukcjonizmy, które próbowały zredukować życie i umysł do poziomu czystych maszyn oraz do innych zjawisk znanych ówczesnej fizyce. Życie, szczególnie życie umysłowe, nie może być zredukowane. Jeżeli nieprzewidywalne prawa czy zdarzenia w świecie materialnym nie są w stanie wyjaśnić istnienia życia (czy nawet inteligentnej gry w szachy) tak samo jak te przewidywalne, to oparta na nich teoria życia pozostaje redukcjonistyczna. Nowoczesne wytłumaczenia życia oparte na teorii chaosu wprowadzają po prostu bardziej złożone prawa i czynniki dotyczące chaotycznych i nieoczekiwanych zdarzeń we wszechświecie fizycznym. Jeśli jednak również te prawa są zgodne z mechaniką kwantową, jeśli są pomyślane jako niedeterministyczne i pozbawione wyjątków i jeżeli są interpretowane w kategoriach pozbawionych przyczyn zdarzeń losowych, to żadne z nich nie może zmienić fundamentalnie redukcjonistycznego charakteru takich teorii. Teoria umysłu de la Metrie'go była być może bardziej prymitywnie redukcjonistyczna niż teorie nowoczesne — ale interpretacja umysłu na podstawie bardziej złożonych systemów materialistycznych pozostaje w równym stopniu fundamentalnie redukcjonistyczna.

Chodzi tu o rzecz następującą: czy życie biologiczne i życie umysłowe — *bios* czy też *zoe* — może być zredukowane do pewnych złożonych procesów i zdarzeń w mózgu, do komórek i modułów mózgu? Jeśli nie, to jakiekolwiek próby wyjaśnienia obu rodzajów życia w tych kategoriach pozostają redukcjonistyczne, różniące się od dawnych swych form jedynie stopniem redukcjonizmu.

Wykluczając taki redukcjonizm, filozofia świadoma swej fundamentalnej metody (którą nazywam fenomenologią realistyczną[65]) zaczyna od prostej intuicji w nieredukowalną istotę życia. Rozważając istotowe wyróżniki bytów żywych widzimy, że istota życia jest nieredukowalna do jakiegokolwiek syste-

mu fizycznego. Dlatego też *gdyby* w oparciu o redukcjonistyczne wyjaśnienie istnienia organizmów (w kategoriach chaotycznych i niechaotycznych systemów fizycznych) udało się wytłumaczyć fenomeny, które obserwujemy u organizmów, to wszystko, czego taka teoria mogłaby dowieść, to to, że żywe substancje są niczym jak tylko maszynami i tak naprawdę w ogóle nie żyją. Nazywam to „redukcjonizmem faktu", ale nie „redukcjonizmem istoty". Scheler wskazuje, że każdy z tego rodzaju redukcjonizmów deklarujących w kategoriach mechanistycznych co *wydaje się żyć*, zakłada dokładnie tę samą intuicję w istotę życia jako fenomenu, której to intuicji obrońca owego redukcjonizmu stara się zaprzeczyć[66].

C) Nieredukowalność duszy ludzkiej do materii jako śmiertelny cios w „pierwszy" i „drugi" typ ewolucjonizmu

Kiedy rozważania nad niemożnością wytłumaczenia życia tym, co martwe zaczynają się od bezpośredniego doświadczenia naszego własnego świadomego doznania, a następnie przechodzą do filozoficznego odkrycia nieredukowalnego charakteru życia, to z epistemologicznego punktu widzenia stoimy na o wiele lepszej pozycji do odrzucenia wszelkiej redukcjonistycznej interpretacji życia, niż gdybyśmy zajęli się życiem roślin czy zwierząt. Zważmy, że Descartes mógł zasugerować jako hipotezę racjonalną — aczkolwiek zupełnie niewiarygodną — twierdzenie, iż zwierzęta to *automata*. Dlaczego? Ponieważ ich życie (a zatem i ich bycie czymś więcej, niż tylko zaprojektowanymi przez Boga marionetami, poruszanymi niewidzialnymi sznurkami przyrody, czy też — używając nowoczesnego języka — ich bycie czymś więcej, niż tylko produktami prebiologicznej ewolucji) nie jest bezpośrednio i niewątpliwie dostępne dla naszej wiedzy. Dlatego jest czymś do pomyślenia — jakkolwiek wydumaną mogłaby być ta teoria — że życie zwierząt sprowadza się jedynie do zestawu operacji wykonywanych przez maszynę, lub też do pewnych charakterystycznych cech wytworzonych przez materię nieożywioną (a być może przez jakiś sprytne mechaniczne urządzenie przyrody wymyślone przez Boga).

Niemożność utrzymania tezy o jakiejkolwiek redukcji świadomości do epifenomenu procesów zachodzących w mózgu lub do tychże procesów jako takich (w teorii tożsamości umysłu/mózgu), można wykazać na wiele sposobów.

Poniższy dowód odnajdujemy w różnych postaciach m.in. u Eccles'a/Poppera (1977) oraz u mówiącego te słowa[67]. Substancja materialna jako taka musi rozciągać się w przestrzeni, być wieloelementowa, podzielna itp. Jeżeli rozważymy teraz m.in.:

- pozytywne istotowe cechy bytu psychicznego — istnienia przeżywanego i świadomie „wykonywanego" *od wewnątrz*,
- intencjonalność (świadomą i sensowną relację przedmiot — podmiot) większości doznań,

□ konieczność, z jaką świadome życie potrzebuje istnienia świadomego, niepodzielnego, jedynego podmiotu, dla którego jest ono właściwe,

— to widzimy, że niemożliwe jest, aby materialna substancja w swej jedności–w–wielości, w swej wieloelementowości była tą substancją, która leży u podstaw świadomych aktów danego podmiotu. Leibniz zwrócił uwagę, iż kiedy wyobrażamy sobie, że wchodzimy do mózgu i widzimy jego liczne części, to rozumiemy, że taki wieloelementowy przedmiot materialny nigdy nie mógłby być podmiotem świadomego życia:

> 17. Co więcej, trzeba przyznać, że percepcji, oraz tego, co od niej zależy nie da się wytłumaczyć (...) samymi kształtami i ruchami. Przypuśćmy, że istnieje maszyna skonstruowana tak, aby myśleć, czuć i mieć zdolność percepcji. Z zachowaniem tych samych proporcji byłaby ona tak duża, że można by wejść do jej wnętrza jak do młyna. Badając to wnętrze odnaleźlibyśmy tylko wzajemnie powiązane swoim działaniem części, ale nigdy nie znaleźlibyśmy czegoś, czym można byłoby wyjaśnić zjawisko percepcji. Dlatego też percepcji należy szukać nie w związku chemicznym czy w maszynie, ale w prostej substancji. (...)[68]

Stanie się to zupełnie jasne, kiedy zajmiemy się pozytywną determinacją podmiotu życia psychicznego, która w oczywisty sposób jest nam dana jako wstępne założenie wszelkiego doświadczenia, a nawet doznawania wrażeń (Lotze). Widzimy, że postać pozytywnej prostoty i jednorodnej indywidualności podmiotu (którą zakładamy, przykładowo, w przypadku doznania estetycznego) nie może być przypisana do zasadniczo nieprostej substancji materialnej, substancji, której części są rozmieszczone wobec siebie w przestrzeni tak, że jedna jest na zewnątrz drugiej.

Po uważnej refleksji nad inteligibilną istotą ludzkich „doznań psychicznych", a z drugiej strony nad istotą substancyj zbudowanych z materii, natychmiast oczywiste staje się to, że te drugie nigdy nie mogą być podmiotem w stosunku do tych pierwszych. Mimo niekompletności naszej wiedzy o materialnej substancjalności jest to wiedza wystarczająca do uzyskania powyższego wglądu z pewnością, do uznania, że nie jest to tylko hipoteza. Świadome doznania, takie jak na przykład złożone doznanie estetyczne polegające na słuchaniu dzieła muzycznego lub oglądaniu obrazu, aby być w ogóle możliwymi, wyraźnie domagają się jednego i tego samego, identycznego i niepodzielnego podmiotu. Podczas gdy jedność estetycznej formy jako takiej jest kompatybilna z rozciągającym się w przestrzeni materialnym nośnikiem — więcej nawet, koniecznie i oczywiście potrzebuje go, ponieważ nie mogłaby istnieć bez rozciągających się w przestrzeni kształtów, kolorów itd. — nie mniej oczywiste jest to, że *doznanie* tej formy i pięknego malowidła jest absolutnie niekompatybilne z jakimkolwiek podmiotem, który nie byłby ściśle niepodzielny i prosty, a zatem nie posiadał cech cha-

rakterystycznych wprost przeciwnych do cech substancji materialnej. Dzięki istocie estetycznego widzialnego przedmiotu staje się natychmiast oczywiste, że obraz lub rzeźba bez kształtu, koloru, a więc *bez materialnego nośnika* (rzeczywistego lub wyobrażonego) byłaby absolutnie niemożliwa. (Wgląd ten jest w pełni racjonalny, ponieważ oparty o inteligibilną i konieczną istotę oraz o klarownie inteligibilne stany faktyczne, które w swej natychmiastowej oczywistości dostarczają podstawy do każdego rozumowania pośredniego, argumentu czy dowodu.) Tak samo oczywisty jest fakt, że mózg, ze swoimi milionami milionów odrębnych części i funkcji, może być nośnikiem wielu przypadłości takich jak wzory, kształty, właściwości elektryczne lub magnetyczne, funkcjonalne całości itd. — ale nigdy świadomych doznań, które nie są zbudowane z różnorodnych części na zewnątrz części i które nade wszystko zostałyby całkowicie zniszczone, straciłyby swoje istnienie i jedność, gdyby nie istniało jedno i to samo identyczne i niepodzielne „ja" będące ich podmiotem, niezłożone i proste „ja" aktów takich jak: „widzę", „rozumiem", „doświadczam kształtu".

Dowód ten można by sformułować następująco:

Pierwsza przesłanka: świadome ludzkie doznania wymagają niepodzielnej, prostej i niezłożonej substancji jako podmiotu.

Druga przesłanka: żadna substancja materialna nie jest substancją niepodzielnie prostą, niezłożoną.

Wniosek: żadna substancja materialna nie jest substancją niezbędną do zaistnienia świadomych doznań — jako podmiot świadomego ludzkiego życia.

Wspomnijmy tu także o pewnym dowodzie na istnienie duszy, o dowodzie z wolności.

Obietnica czy jakikolwiek inny wolny akt jest w sposób konieczny niemożliwy, a wręcz absurdalny, jeżeli jest identyczny z lub determinowany przez materialne lub organiczne procesy, albo jeżeli jest to zaledwie przypadkowy produkt procesów rozwoju ewolucyjnego. Co więcej, każda osoba zakłada pewne wolne akty, takie jak szukanie prawdy, wypowiadanie twierdzeń czy obiecywanie — nawet wtedy, gdy postanawia prowadzić studia nad materializmem lub bronić go. Jonas (1981) wykazał absurdalność obietnicy promowania materializmu, jaką złożyli sobie nawzajem słynny materialista Helmholtz i jego przyjaciele. Zobowiązali się do propagowania teorii władzy materii nad umysłem, ale już na samym wstępie założyli (uważając, że ich obietnica może być dotrzymana) pierwotną władzę umysłu nad materią i jego przyczynową niezależność od chemiczno-elektrycznych procesów w mózgu. Dlatego też Helmholtz zaprzecza swojej teorii w każdej chwili gdy — w sposób nieunikniony — zakłada własną wolność. Mamy tu jednak do czynienia nie ze zwykłym nieuniknionym subiektywnym założeniem á la Kant, ale z ewidentną daną, jaką jest istota wolności oraz jej realne istnienie w nas. Kiedy działamy w sposób, który implikuje wolne inicjowanie aktów nie pochodzących od innej przyczy-

ny, ale z samego „ja" jako takiego, to akty te nie istniałyby, jeżeli nie chcielibyśmy, aby one zaistniały. Jesteśmy panami ich istnienia i nieistnienia.

Właśnie ta dana wolności obala materializm, zgodnie z którym akty wolne nie mogą istnieć[69]. Tak więc życie wolnych aktów i ich podmiotów jest nieredukowalne do mózgu i do jakiegokolwiek innego dającego się pomyśleć systemu materialnego, niezależnie od tego, czy rządzi się on zasadami dobrze poznanymi czy też chaotycznymi[70]. (Także filozofie uznające istnienie duszy mogą przyjąć determinizm, jednak filozofie materialistyczne muszą to uczynić w sposób nieunikniony.) Przeoczył to James P. Crutchfield, który łączy wolność z chaotycznymi zdarzeniami w mózgu, tak jakby można było ją do nich zredukować lub nimi wyjaśnić[71]. Poznanie i wolne działanie zaprzeczają temu, iż są one epifenomenami mózgu bądź jego funkcji, a tym bardziej temu, że są z nimi identyczne. Staje się to w szczególny sposób ewidentne, kiedy rozważymy poznawczą transcendencję, w której byt lub istota czegoś ujawnia się naszemu umysłowi taką, jaka jest sama w sobie, oraz kiedy rozważymy transcendencję naszej wolności (w akcie moralnie dobrym oraz w miłości), zdolną do odpowiedzi na dobro dla niego samego, do dania mu odpowiedzi na płaszczyźnie właściwej wartości, do transcendowania wszelkich immanentnych manifestacji i samoaktualizacji naszego własnego życia. Ta cecha transcendencji jest absolutnie kluczowa dla jakiegokolwiek zrozumienia osoby — którą można lepiej scharakteryzować jako raczej trans-telechię, niż entelechię[72]. Tak więc wyjaśnianie poznawczych i wolnych aktów — a także ich zdolności do transcendencji — w kategoriach tożsamości psychofizycznej lub radykalnej zależności przyczynowej (jak próbuje to się to dziś robić przy użyciu ewolucjonistycznego „modelu bio-psycho-społecznego", popularnego wśród wielu współczesnych naukowców) wiąże się z koniecznym zaprzeczeniem ich naturze, a poza tym prowadzi każdego, kto stoi na tym stanowisku, do zaprzeczania samemu sobie. Istnienie umysłu i duszy ludzkiej jako podmiotu świadomości stanowi absolutne zanegowanie każdego ewolucjonizmu głoszącego, że materia może wytworzyć życie ducha ludzkiego. Jest to więc obalenie dwu pierwszych teorii ewolucji.

D) Słabość argumentów na rzecz ewolucji opartych na postępie wiedzy naukowej

Konkluzja ta może wywołać gorący sprzeciw wśród społeczności ludzi nauki. Jednym z pomocniczych argumentów, jakie naukowcy wysuwają na rzecz prawdziwości teorii ewolucji, jest fakt, iż niezliczonych odkryć naukowych dokonano właśnie pod wpływem teorii Darwina.

Pomińmy tutaj długą dyskusję o tym, iż wiele faktów z dziedziny badań molekularnych i paleontologicznych zostało właśnie zlekceważonych i nie wziętych pod uwagę w rozważaniach o teorii ewolucji dlatego, że teorię tę zaakceptowano już jak religię[73].

W odpowiedzi na ów argument rozważmy tylko następujące obiekcje:
A) Zarówno filozoficzne odkrycia jak i filozoficzne błędy mogą zainspirować empiryczne odkrycia naukowe. Ale w żaden sposób nie potwierdza to słuszności błędów, filozoficznych czy naukowych. Między wiedzą filozoficzną a empiryczną istnieją różnorakie i skomplikowane wzajemne relacje. Złożone relacje dialektyczne między filozofią a nauką nie pozwalają nam zakładać, że naukowy sukces pewnych teorii (takich jak teoria ewolucji czy teoria względności czasu) automatycznie gwarantuje prawdziwość leżących u podstaw danej teorii naukowej założeń filozoficznych. Na przykład sukces geometrii nieeuklidesowej we współczesnej fizyce lub sukces teorii fizyki opartej na koncepcji względności czasu nie dowodzi prawdziwości filozoficznego przejścia od Lorentza do Einsteina czy też einsteinowskiej *czysto filozoficznej tezy*, że czas jako taki jest względny. Lorentz tak jak Einstein mógł wyjaśnić te same fenomeny swoją nierelatywną teorią czasu. Na podstawie tych samych obserwacji empirycznych, których dokonał Einstein, odróżnił on czas pozorny od rzeczywistego. Einstein utożsamił później z czasem rzeczywistym to, co Lorentz (ze słusznych i *czysto filozoficznych* względów) nazwał czasem *pozornym* i ogłosił względność tego pierwszego. Ale są to już tezy czysto filozoficzne, są to filozoficzne *interpretacje* danych empirycznych. W konsekwencji prawdziwość filozoficznych koncepcji Einsteina — w tym świetle, w którym interpretował on swoje wpływowe naukowe odkrycia i teorie — w żaden sposób nie jest zagwarantowana z uwagi na sam praktyczny sukces i powszechną akceptację jego teorii względności przez świat nauki. To samo odnosi się do Darwina i jego teorii ewolucji oraz do filozoficznych tez Heisenberga związanych z relacją niepewności, które doprowadziły go błędnie do zaprzeczenia najoczywistszym twierdzeniom metafizycznym i epistemologicznym, np. absolutnej prawdziwości zasady wyłączonego środka, zasadzie przyczynowości czy zdeterminowanej istocie każdej realnej rzeczy. Ani sukces danej teorii, ani konsensus wokół niej nie jest identyczny z jej prawdziwością, ani też jej nie gwarantuje. Nawet ideologiczne lub wyraźnie fałszywe koncepcje filozoficzne często prowadzą do pozytywnych odkryć naukowych — jeżeli próbujemy ich dowieść metodami naukowymi.

Na przykład radykalny materialistyczny redukcjonizm uznający możliwość wytworzenia życia przez nieożywione substancje chemiczne, czy nawet powstanie istot ludzkich ze zwierząt, redukcjonizm, który można obalić argumentami filozoficznymi[74], doprowadził do wielu eksperymentów i ważnych odkryć, w Rosji i gdzie indziej.

Wobec faktu, iż jest możliwe, aby fałszywe koncepcje filozoficzne prowadząc do odkryć empirycznych odgrywały rolę pozytywną, czysto filozoficzne aspekty redukcjonistycznej i materialistycznej teorii życia, a szczególnie teorii ewolucji (o tyle, o ile teoria ta zakłada immanentny rozwój prowadzący od

czystej materii do człowieczeństwa), nie mogą być usprawiedliwione po prostu przez odwołanie się do ich owocności w dziedzinie badań empirycznych. Bo chociaż darwinowska teoria ewolucji oraz jej nowoczesne wersje doprowadziły do wielu naukowych odkryć dotyczących podobieństwa między gatunkami, w dziedzinie geograficznego rozprzestrzenienia gatunków, praw dziedziczenia itp., to sam ten fakt nie usprawiedliwia wiary, że filozoficzne koncepcje Darwina są prawdziwe — nawet jeśli wywiódł je w pewien sposób z materiałów uzyskanych w drodze obserwacji, czy też, nieco precyzyjniej, wbrew temu, że wykorzystał je z powodzeniem w interpretacji faktów empirycznych[75].

Nawiasem mówiąc historia teorii ewolucji, jej różnych etapów i poziomów radykalności, bynajmniej nie jest prosta. Sam Darwin nie używał terminu „ewolucja", z wyjątkiem późniejszych wersji jego pracy pt. „O pochodzeniu gatunków". To głównie Herbert Spencer i później Ernst Haeckel zaprezentowali swego rodzaju ewolucjonistyczną religię, która zdominowała filozofię życia XIX i XX wieku. Natomiast, jak powszechnie wiadomo, prawa dziedziczenia zostały odkryte w głównej mierze przez wielkiego naukowca, który w żaden sposób nie był redukcjonistą ani materialistą, czyli przez księdza Mendla.

Jednakże nawet najbardziej radykalne metafizyczne wersje teorii ewolucji mogą prowadzić, mimo swojej fałszywości, do znaczących odkryć naukowych. Teilhard de Chardin bronił tezy ewolucjonistycznej w radykalnym sensie stałego rozwoju od materii nieożywionej, poprzez wszystkie formy życia, aż do „kosmicznego Chrystusa" (*le Christique*), co zakłada pewnego rodzaju ewolucję świata, w wyniku której ma się on stać Bogiem. Grichka i Igor Bogdanov bronią mniej radykalnej ewolucjonistycznej koncepcji życia, w ramach której przeoczane są wszelkie istotowe różnice między bytami żywymi a nieożywionymi. Ich pogląd zakłada również redukcjonizm, wedle którego w porównaniu do substancji nieożywionych życie charakteryzuje się jedynie wyższym stopniem porządku, złożoności, jak również informacji.

Bez wątpienia wspomniane koncepcje filozoficzne mogły ich doprowadzić do naukowych odkryć, ale w żaden sposób nie dowodzi to prawdy ich filozoficznych opinii.

Najoczywistszym dowodem na możliwość tego, że fałszywe założenia filozoficzne mogą czasami owocować sukcesami w naukach eksperymentalnych, jest to, że nawet nienawistny i groteskowy rasizm Hitlera oraz oparte na tym rasizmie zbrodnicze eksperymenty medyczne dokonywane na Żydówkach w Ravensbrück mogły doprowadzić do odkryć medycznych dotyczących faktów biologicznych bądź do rozwoju technik chirurgicznych czy terapij chorób zakaźnych. Jednak ten naukowy sukces przekonań rasistowskich z pewnością nie stanowi nawet cienia dowodu na prawdziwość owych grzesznych błędów.

Można również wskazać na dwuznaczną relację między nauką eksperymentalną a filozofią w odniesieniu do filozoficznego materializmu, który dopro-

wadził nie tylko do wielu odkryć empirycznych, ale także do poważnych uprzedzeń hamujących rozwój nauki eksperymentalnej. Szczególnie w dziedzinie empirycznych badań nad mózgiem i umysłem niezliczone dane empiryczne były ignorowane i „zmiatane na bok" przez materialistów i deterministów. Przeciwnie, naukowcy, którzy przezwyciężyli błąd negacji wolności, tacy jak Eccles, ponownie odkryli owe zignorowane dowody na władzę podmiotowości i własnowolnego działania mózgu czy wręcz po raz pierwszy przeprowadzili eksperymenty konieczne do ich uzyskania[76]. W przeciwieństwie do filozoficznych błędów, które na polu nauki empirycznej mogą dawać zarówno dobre, jak i złe rezultaty, filozoficzne prawdy *per se* nigdy nie prowadzą do naukowego regresu. Do regresu może prowadzić jedynie ich jednostronna, a przez to fałszywa interpretacja, jak w przypadku przesadnej roli, którą Arystoteles[77] przypisywał wiedzy o koniecznych i ewidentnych esencjaliach, czy w przypadku jakiejkolwiek innej absolutnej roli przypisywanej wiedzy aprioryczne, ignorującej szerokie pola badań wymagających metod empirycznych. Stanley Jaki wykazał, iż przy braku wystarczająco jasnej wiedzy o rzeczywistym istnieniu wielu istotowo koniecznych (a priori) istot i stanów faktycznych oraz o ich kulturowym znaczeniu dla wszystkich nauk, włącznie z naukami empirycznymi, fałszywy aprioryzm przez całe stulecia prowadził do przeszkód w rozwoju nauki empirycznej[78]. Jednak filozoficzne wglądy i odkrycia jako takie nigdy nie są w stanie zapobiec odkryciom eksperymentalnym. Przeciwnie, mogą nawet prowadzić do odkryć eksperymentalnych i postępu naukowego. Na przykład, jak to wykazał sir John Eccles, filozoficzne uznanie wolności, a więc zewnętrznego, różnego niż sam mózg przyczynowego wpływu na mózg, doprowadziło do takich ważnych eksperymentów i ustaleń w dziedzinie badań nad mózgiem, których odkrycie i poprawna interpretacja byłyby zapewne nie do pomyślenia bez właściwej filozoficznej koncepcji wolności[79].

A zatem w sposób całkiem naturalny zarówno fałszywe koncepcje filozoficzne, jak i fanatyczne ideologie przypadkowo mogą odgrywać — podobnie jak prawdziwe wglądy filozoficzne — inspirującą rolę na polu naukowych odkryć empirycznych.

Podobnie trudnym zagadnieniem jest wpływ odkryć empirycznych na badania i odkrycia filozoficzne. Mimo iż są one na wiele sposobów ze sobą powiązane, filozoficzna analiza i empiryczne badania życia mają całkowicie odmienne i nieredukowalne zadania oraz metody. Dlatego też empiryczne nauki o życiu nigdy nie zwolnią nas od obowiązku analizy filozoficznej.

Jestem jednak jak najdalszy od tego, aby zniechęcać zarówno naukowców do przygody filozofowania, jak też filozofów do snucia refleksji na temat przedmiotu badań naukowych oraz ich wyników.

Wręcz przeciwnie, filozofowie powinni dziś zwrócić baczną uwagę na te kwestie, nad którymi debatują naukowcy w obecnym momencie historii świata:

nad nowymi technikami medycznymi, nowymi definicjami życia i śmierci, kodami genetycznymi, ewolucją, Big Bangiem i tym podobnymi. Transdyscyplinarna jedność bytu jako takiego wymaga, abyśmy patrzyli na świat ze wszystkich tych odmiennych punktów widzenia, otwierających się na różne dyscypliny i ich różne metody. Jednocześnie nie powinniśmy zapominać o potrzebie uzupełniania ograniczonej wiedzy uzyskanej metodami naszych własnych dyscyplin ustaleniami poczynionymi przez innych.

B) Powinniśmy również być stale świadomi faktu, iż fałszywe koncepcje filozoficzne w sposób logiczny prowadzą często do poważnych zahamowań odkryć empirycznych, co odnosi się także do teorii ewolucji. Jak to wykazał jeden z największych w naszym stuleciu embriologów zajmujących się embrionami ludzkimi, Erich Blechschmidt z Uniwersytetu w Götingen, ewolucjonizm Darwina, Spencera i Haeckela oraz ich koncepcje dotyczące indywidualnej morfogenezy i ontogenezy powtarzającej się w filogenezie rozwoju ludzkiego embrionu, doprowadziły do poważnych uprzedzeń i fałszywych założeń dotyczących ludzkiej embriologii oraz innych zagadnień empirycznych[80].

C) Ideologia ewolucji doprowadziła również do innych błędów, o których wspomnimy poniżej.

7. Słabość empirycznych argumentów na rzecz ewolucjonizmu oraz skrajne nieprawdopodobieństwo teorii ewolucji w trzecim, tolerowalnym filozoficznie i teologicznie znaczeniu.

Aby zająć się teorią ewolucji w trzecim, by tak rzec „koszernym", „katolickim" rozumieniu, musimy najpierw wskazać, iż cały *raison d'ętre* teorii ewolucji wypływa z pierwszego (oraz do pewnego stopnia z drugiego) znaczenia i funkcji tej teorii: „ewolucja" została wymyślona po to, by *zastąpić* doktrynę stworzenia świata przez boskiego Ducha. Skoro utrzymujemy, że istnieje Bóg–Stwórca lub będący pół–Stwórcą Bóg–Demiurg, który tworzy ład z chaosu (jak twierdził Platon), to zakładać ogólną ewolucję żywych gatunków jest czymś całkowicie bezsensownym i bezużytecznym. Ewolucja zgodna z darwinizmem, a nie z teorią Augustyna o *rationes seminales*, miałaby sens tylko wtedy, gdyby nie istniał Stwórca–Bóg. Jeżeli Bóg stworzył przyrodę, to czemu do realizacji swojej twórczej koncepcji miałby używać tak tępej i prymitywnej techniki jak ewolucja w rozumieniu Darwina (przeżycie najlepiej przystosowującego się itp.), z niezliczonymi próbami, błędami, zdarzeniami losowymi? To tak, jakby Michał Anioł, mając ręce i umysł potrzebny do zbudowania kopuły bazyliki św. Piotra, zamiast użyć go usiadł i czekał przez lata, aż burze, deszcze i piasek przypadkiem stworzą jego kopułę. Albo: kto używałby tak nieinteligentnych metod jak zniszczenie wszystkich zbudowanych przez siebie niedoskonałych kopuł, aby dopiero wtedy zbudować tę jedną, tę, którą naprawdę chce zbudować.

Odrzucając darwinowskie koncepcje ewolucji w trzecim znaczeniu możemy jednak zaakceptować procesy przemian transgatunkowych w augustyńskiej wersji „ewolucji". Jeżeli jednak założymy, że za pochodzenie gatunków odpowiedzialna jest, zgodnie z doktryną Augustyna, „zorganizowana w sposób boski ewolucja", to nie powinno to być nazywane mianem „ewolucja" — przywołującym zupełnie niewystarczające zasady darwinowskie — ponieważ byłoby to coś opartego na niewiarygodnie doskonale uporządkowanym finalistycznym planie realizowanym przez nową i cudowną zdolność żywych organizmów, którą musimy tu założyć, jeśli akceptujemy ograniczone formowanie się gatunków: oto żywe organizmy posiadałyby nie tylko zdumiewającą zdolność do rodzenia się, do wzrostu i rozmnażania, ale także do przechodzenia mutacji, adaptowania się do otoczenia, a przez to do stopniowego zrodzenia nowego, odmiennego i trwałego gatunku. Właśnie to mógł mieć na myśli Augustyn.

Poza założeniem istnienia pewnego planu, koncepcji, a także inteligencji pozwalającej ją zrozumieć, w przypadku takiej „specjacji" adekwatne ujęcie transformacji gatunków wymagałoby również uznania wolności działania koniecznego do „wykonania i realizacji" ewentualnych organizmów odpowiadających tego rodzaju planom.

Uznając nawet konieczność stworzenia życia jako takiego, szczególnie życia ludzkiego i duszy ludzkiej, a także nieredukowalność umysłu do materii, ten quasi–„koszerny" wachlarz teoryj ewolucji — częściowej ewolucji w trzecim znaczeniu — nie potrafi wyjaśnić (jeśli pojmować go uniwersalistycznie) niezliczonych rzeczy. Czyni to teorię ewolucji bardzo wątpliwą. Teoria ewolucji w swoim trzecim znaczeniu (nawet jeśli pojmować ją jako stworzony przez Boga plan stworzenia nowych gatunków przy pomocy ewolucji) wydaje się niezbyt przekonywująca jako wyjaśnienie empirycznych faktów dotyczących pochodzenia gatunków. Dlaczego?

Zacznijmy od tego dobrze znanego błędu polegającego na przeoczaniu niezliczonych „brakujących ogniw" między różnymi gatunkami, od praktycznie całkowitego braku skamielinowych śladów „niezliczonych przejściowych form życia", które sam Darwin postulował jako konsekwencję i konieczną implikację rzeczywistości, która korespondowałaby z jego teorią i której potrzebowałaby również uniwersalna i spójna „kreacjonistyczna" ewolucja w trzecim znaczeniu[81]. Prawie całkowitą nieobecność czegoś takiego w odkryciach paleontologicznych uważam za empiryczne obalenie teorii ewolucji nie tylko w pierwszym i drugim, ale także w trzecim, „kreacjonistycznym" znaczeniu — o ile postuluje się, iż ewolucja ta jest źródłem pochodzenia *wszystkich* gatunków. Teoria taka, w równym stopniu co dwie pierwsze jej odmiany, wymagałaby skamielin niezliczonych brakujących ogniw, może nawet miliardów błędów ewolucji nie umiejących przystosować się w stopniu pozwalającym przeżyć — czego wymagałaby ścisła teoria darwinistyczna czy neodarwinistyczna —

w przeciwieństwie do kreacjonistycznej wersji „trzeciej" teorii ewolucji, która wymagałaby spójnej, idealnie nieprzerwanej serii gatunków, a nie serii niezliczonych potworów i błędów ewolucji.

Jak zatem wyjaśnić nieobecność wszystkich tych skamielin? W obliczu wspomnianych faktów jedynym rozsądnym założeniem wydaje się twierdzenie, iż prawdziwe wyjaśnienie pochodzenia gatunków *nie leży* w „całkowitej ewolucji" wszystkich organizmów roślinnych i zwierzęcych[82].

Następnie dochodzimy do poważnej trudności polegającej na tym, iż u podstaw darwinizmu odnajdujemy jedynie morfologiczne rozważania o przyrodzie, które w żaden sposób nie wystarczają do postulowania ewolucji. Bowiem nawet gdybyśmy założyli, że posiedliśmy już kompletny paleontologiczny wykaz śladów wszystkich przejściowych ogniw miedzy gatunkami, to i tak teoria *„kompletnego łańcucha ewolucji"* traci wszelką wiarygodność, kiedy tylko rozważy się architektoniczne i technologiczne aspekty przyrody.

Nowe wspólne badania matematyków i biologów w Stanach Zjednoczonych dotyczyły np. dwu gatunków bakteryj, których zewnętrzne kształty są do siebie tak bardzo podobne, iż powierzchowny ogląd zwykłej osoby czy filozofa mogłaby sprawić, że uwierzylibyśmy w to, że ewolucja jest doskonałym wyjaśnieniem pochodzenia jednej z tych bakterii od drugiej. Tak niewielkie różnice morfologiczne czynią z ewolucji bardzo wiarygodne ich wyjaśnienie. Jednak w żadnym razie tak nie jest. Wspomniane badania wykazują na przykład, że morfologicznie niemal identyczne gatunki bakterii mają niesamowicie pomysłowe oraz *całkowicie odmienne* układy i wspaniałe technicznie narządy ruchu — na przykład pływania. Różne koncepcje i techniki leżące u podstaw tej czynności (np. pływania), służące temu narzędzia i metody z pewnością nie mogą być wyjaśnione standardowymi zasadami ewolucji, całkowicie ignorującymi niemorfologiczne aspekty przyrody.

Istnieje tak wiele innych problemów empirycznych, którym ewolucjonizm musi stawić czoła, że wydaje się wprost niewiarygodne, iż teoria ta święciła takie triumfy i była tak bezkrytycznie akceptowana przez niemal całą społeczność naukowców. Teoria ewolucji w swoim uniwersalnym znaczeniu, nawet w kręgu swoich absolutnych i metafizycznych granic (czyli uznając, że dusza nie może pochodzić od materii, że osoby nie mogą wyewoluować z nie–osób, a to, co żywe z tego, co nieożywione) jest tak nabrzmiała niezliczonymi nieprawdopodobieństwami, że możemy odnieść ją do mojej ulubionej baśni i powiedzieć: cesarz ewolucjonizmu jest nagi.

W świetle wyżej wspomnianych nieprzezwyciężalnych trudności, związanych na przykład z teorią ewolucji wszystkich zwierząt z siebie nawzajem, powinniśmy po prostu odrzucić uniwersalną teorię ewolucji oraz zastąpić ją konsekwentną metafizyczną i teologiczną doktryną stworzenia, ponieważ od początku do końca w sposób nieskończenie lepszy oddaje ona sprawiedli-

wość cudom natury i osoby ludzkiej. Unika wszystkich nieprzekonujących i nierozsądnych kompromisów z tępym i z punktu widzenia filozofii nędznym konstruktem ewolucjonizmu darwinowskiego. Unika nawet nie popartych dostatecznymi argumentami twierdzeń ewolucjonizmu kreacjonistycznego (w trzecim znaczeniu, w znaczeniu ograniczonej ewolucji, zgodnym z augustyńską teorią „*rationes seminales*") jako wyjaśnienia genezy *wszystkich* gatunków zwierzęcych i roślinnych.

Również taki fenomen jak „geograficzne rozmieszczenie gatunków" w żaden sposób nie może dowieść prawdziwości teorii ewolucji[83]. W oczywisty sposób same zasady ewolucji, takie jak „adaptacja do otoczenia", nie wystarczają do wyjaśnienia takiego właśnie geograficznego rozmieszczenia gatunków żywych. Inteligentny plan Stwórcy mógłby wyjaśnić to o wiele lepiej niż „ewolucja". Co więcej, jeżeli owo rozmieszczenie geograficzne ma być dowodem na to, że na różnych kontynentach niezależne procesy ewolucji doprowadziły do ukształtowania się różnych gatunków, to jak wyjaśnić fakt, iż niektóre gatunki występują na całym świecie? I że w różny sposób geograficznie rozmieszczone gatunki (np. węże), spośród których pewne nie występują w pewnych częściach świata — mimo to mają ze sobą wiele bardzo ważnych związków i podobieństw? Odrębne łańcuchy losowego tworzenia życia całkowicie to wykluczają.

Dalej, jak wyjaśnić neodarwinowskimi zasadami ewolucji to, że absolutnie nie wszystkie gatunki przystosowują się do nowego otoczenia? W takich całkowicie odmiennych warunkach umierają częstokroć nawet najsilniejsze okazy. Na przykład pewne węże nie adaptują się do wysokich temperatur, ale każdorazowo giną, gdy tylko znajdą się w temperaturze, dla której nie zostały stworzone. Jak więc można oczekiwać, że przeniesione w inne warunki klimatyczne zaadaptują się od nich i tym samym przejdą „ewolucję"? Jak więc można twierdzić, że istnienie podobnych, ale dobrze zaadaptowanych gatunków w krajach o bardzo różnych warunkach klimatycznych jest wynikiem adaptacji?

Dotykając kilku przyczyn mojego wielkiego sceptycyzmu nawet wobec filozoficznie „koszernej" teorii ewolucji (w jej trzecim, ograniczonym rozumieniu) oczekiwałbym zbyt wiele, gdybym sądził, iż zdołam przekonać szerokie gremium znaczących osobistości nauki do mojego daleko posuniętego odrzucenia teorii ewolucji.

Ja również akceptuję ją w części, w odniesieniu do niezwykle ograniczonego biologicznego rozwoju transgatunkowego. Zajmuję zatem ostrożną pozycję ewolucjonistyczną w tym sensie, iż przyznaję, że istnieją pewne procesy rozwoju prowadzące do powstania nowych gatunków (opieram się tu częściowo na teoriach ugruntowanych empirycznie, a częściowo na teoriach bardzo wiarygodnych z punktu widzenia współczesnej wiedzy i eksperymentów genetycznych).

Wbrew mojej niewierze w to, iż wszystkie zwierzęta, od komarów i bakterii aż po lwy, żyrafy i słonie, rozwinęły się stopniowo jedne z drugich lub z tego samego zaginionego gatunku, nie odrzucam jednak tego, iż teoria ta (w moich oczach bardzo niejasna w sferze faktów) jest teoretycznie zgodna ze wszystkimi *czysto* filozoficznymi i teologicznymi prawdami. Dlatego może być traktowana, co potwierdzają niektóre dokumenty Kościoła, jako jedna z możliwych teorii (czy metateorii) dotyczących sposobu, w jaki nieskończenie mądry Stworzyciel dokonał ogromnego cudu powstania życia w kosmosie, włącznie z ciałem ludzkim.

Jednak z wielu powodów, na które wskazałem, ale których nie mogłem tu omówić szerzej, uważam, iż liczne fakty empiryczne, a także rozważania filozoficzne dotyczące godności pochodzenia ludzkiego ciała powinny nas skłonić do ponownego przeanalizowania — bardzo uważnie, bardzo krytycznie, *sine ira et studio* — nawet tych najinteligentniejszych form teorii ewolucji w trzecim znaczeniu, które dokumenty Kościoła od Piusa XII do Jana Pawła II pozwalają nam zaakceptować (ale których nie zalecają nam przyjąć tak, jakby to był artykuł wiary). Fakt, iż nawet tak wielcy genetycy jak Jerome Lejeune powątpiewali w ograniczoną „trzecią" teorię ewolucji, potwierdza moje czysto filozoficzne przekonanie, iż „uniwersalna ewolucja" jako wytłumaczenie pochodzenia gatunków w żadnej mierze nie jest mocno ugruntowanym faktem, lecz zaledwie hipotezą, i to w znacznym stopniu niewiarygodną.

Konkluzja

Konkludując: nie oczekuję aż tak wielkiego efektu moich refleksji, aby słuchacze lub czytelnicy zostali przekonani do mojego zdroworozsądkowego wniosku, iż nawet „trzecia" teoria ewolucji, kiedy stosuje się ją *uniwersalnie*, tj. do wyjaśnienia pochodzenia wszystkich gatunków, jest fałszywa (aczkolwiek po wykluczeniu ludzkiej duszy, osobowości i życia jako takiego z listy możliwych produktów ewolucji wyjaśnienie to jest dopuszczalne).

Wystarczy mi nadzieja, iż przekonałem moich słuchaczy do stwierdzeń następujących:

(1) Wiele teorii, które wydają się być nauką, wydają się być dobrze udowodnionymi, w rzeczywistości są od tego dalekie; są raczej mętnymi, nienaukowymi, filozoficznymi lub quasi–filozoficznymi teoriami operującymi wszelkiego rodzaju mitami, błędnymi założeniami i dwuznacznościami.

(2) Pierwsze dwie spośród trzech całkiem odrębnych teorii nazywanych łącznie „teorią ewolucji" są wyraźnie fałszywe i filozoficznie podważalne przez filozofię duszy i osobowości, wiedzy i wolności oraz w drodze dociekań nad „teleologią" i jej przyczynami.

(3) Trzecia, „koszerna", czy też „katolicka" teoria ewolucji, aby mieć jakikolwiek filozoficzny sens, musiałaby być radykalnie zreinterpretowana w myśl

augustyńskiej koncepcji *rationes seminales* (lub w jakiś inny, podobnie inteligentny sposób), tak, aby uniknąć jakiegokolwiek ustępstwa na rzecz całkowicie niesatysfakcjonującej teorii powstania życia ujmującej go w kategoriach owych aintelektualnych i niczego nie wyjaśniających „zasad", którymi Huxley, Haeckel i Darwin tłumaczyli ewolucyjne zmiany.

(4) Nawet „trzecia" teoria ewolucji napotyka na ogromną ilość bardzo różnorodnych trudności (brakujące ogniwa, niemorfologiczne właściwości gatunków nie pasujące do morfologicznych podobieństw między nimi itd.).

(5) Każda właściwa naukowa i filozoficzna teoria pochodzenia życia musi szanować to, co w życiu — a nade wszystko w osobie ludzkiej — nieredukowalne. Dlatego powinna wykluczać wszelkie elementy redukcjonistyczne, będące najistotniejszym błędem teoryj ewolucji[84].

Tłum. Jakub Ignatiuk

Wykład inauguracyjny wygłoszony na zaproszenie Papieskiej Rady Kultury w Rzymie, 23 maja RP 2000, z okazji Jubileuszu Mężczyzn i Kobiet ze Świata Nauki – międzynarodowej konferencji na temat wiary i nauki pod hasłem: „Ludzkie poszukiwanie prawdy. Filozofia – nauka – wiara: perspektywa na trzecie tysiąclecie".

1 Patrz: *Centesimus annus*, 24,1. Por. także Jan Paweł II, *Vita consecrata*, 98, 1, gdzie Papież mówi o wielkim wkładzie, jaki w rozwój i ochronę kultury wniosły osoby konsekrowane.

2 Mam tu na myśli tytuł późnej pracy Maxa Schelera (opublikowanej w roku jego śmierci) pt. *Miejsce człowieka w naturze*, tłumaczenie i wstęp Hansa Meyendorffa, X wyd., (New York: The Noonday Press, 1979). W ostatnich kilku latach życia (1923/24–1928) Scheler coraz bardziej odchodził od poglądów personalistycznych wyrażonych w wielu jego wczesnych pismach. Głęboko nie zgadzam się z poglądami Schelera zawartymi w *Die Stellung des Menschen* (niektóre z nich są zbieżne z przedmiotem naszej krytyki w niniejszym referacie).

3 Papież Jan Paweł II przekonująco wyraził swoje rozumienie „kultury śmierci" w *Evangelium vitae*, 87, 1.

4 Patrz Dietrich von Hildebrand, „Der Kampf um die Person", *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933–1938*. Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, mit Alice von Hildebrand und Rudolf Ebnethhrsg. v. Ernst Wenisch (Mainz: Matthias Gründewald Verlag, 1994), ss. 191–197. Por. także: Josef Seifert, *Dietrich von Hildebrands Kampf gegen den Nationalsozialismus* (Heidelberg: Universitätsverlag Carl Winter, 1998).

5 W pełni szanując ogromną wagę, znaczenie i wpływ słów Ojca św. o kulturze życia i kulturze śmierci, będąc przekonanym, iż pojęcie „kultura życia" oraz jego przeciwstawianie temu, co papieskie encykliki określają jako „kulturę śmierci" jest wyjątkowo trafne, jednocześnie odczuwam pewne wahanie co do nazywania obu opisywanych przez Papieża fenomenów mianem „kultura". Wydaje mi się bowiem, iż termin „kultura" – przynajmniej w języku angielskim i niemieckim – ma zbyt pozytywny wydźwięk, aby stosować go do opisu społeczeństwa opanowanego przez zło, miejsc masowych morderstw takich

jak Auschwitz i Gułag, nazistowskich i komunistycznych państw, które stały w sprzeczności z wszelką kulturą czy postępowania naszego społeczeństwa w sprawie klinik aborcyjnych i w kwestii eutanazji. Barbarzyńskie, jawnie zbrodnicze działania, w których nie ma jakiegokolwiek szacunku dla fundamentalnej wartości ludzkiego życia, nie zasługują na szlachetny wydźwięk słowa „kultura", gdyż z tego samego powodu, dla którego atakują wszystko co szlachetne w osobie ludzkiej, są również wrogami kultury. Analizę opozycji nazizmu wobec wszelkiej kultury przedstawia Dietrich von Hildebrand w swojej pracy „Der «Sklavenaufstand» gegen den Geist", w: Dietrich von Hildebrand, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933–1938*, dz. cyt., ss. 198–205; patrz też: Josef Seifert, (Hg.), *Dietrich von Hildebrands Kampf gegen den Nationalsozialismus*, dz. cyt. Jeżeli do opisu tych fenomenów użyjemy terminu „kultura śmierci", to zabraknie nam słów na określenie tego, co tak naprawdę powinno być nazywane mianem „kultury śmierci", czyli np. sposobów, w jaki przebiega pogrzeb, obrzędów religijnych towarzyszących śmierci, traktowania umierających chorych w szpitalach, sztuki przestawiającej śmierć itd. Stykamy się tu przecież z głębokimi wartościami kulturowymi. Z tych względów używam określenia „antykultura" śmierci – co w żaden sposób nie jest sprzeciwem wobec wyrażenia Papieża oraz jego poruszających napomnień. Chodzi tu o ostrzejsze uwypuklenie radykalnego sprzeciwu wobec prawdziwej kultury życia we współczesnym społeczeństwie, sprzeciwu, na który Papież Jan Paweł II niestrudzenie zwraca naszą uwagę.

6 Patrz: Arystoteles, *Metaphysics, Loeb edition*. Vol. XVII i XVIII, tłum. Hugh Tredennick (Cambridge, Mass./London: Harvard University Press/William Heinemann Ltd., 1968, 1976), Księga A (I), a także jego *Posterior Analytics*, tłum. H. Tredennick i E. S. Forster, Oxford Classical Library (London: William Heinemann Ltd./Cambridge, Mass.: Harvard University Press, vol. I 21996; vol. II 31976); był to także ideał, którego bronił św. Bonawentura w swoim *De reductione artium ad theologiam*. Ten sam uniwersalny ideał nauki jest silnie podkreślany przez Papieża Jana Pawła II w jego *Fides et Ratio*, 5. Patrz też jego *Veritatis Splendor* 29, 1–2, gdzie Papież mówi o „nauce teologii moralnej" oraz o nauce teologicznej w ogóle, propagując to o wiele pełniejsze rozumienie terminu „nauka".

7 Johann Gottlieb Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794/17982). w: Johann Gottlieb Fichte, Fichtes Werke, hrsg.v. Immanuel Hermann Fichte, Vol. 1, Zur theoretischen Philosophie (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971), ss. 27–82; por. także: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, hrsg. u. eingel. v. E. Braun (Stuttgart: Reclam, 1972).

8 Bernard Bolzano, *Grundlegung der Logik* (Wissenschaftslehre I/II). Phil. Bibl. Vol. 259. Hamburg, F. Meiner 1963.

9 Edmund Husserl, *Logical Investigations*, tłum. J. N. Findlay, (London: Routledge & Keegan Paul, 1970).

10 Por. także Adolf Reinach, *Über Phänomenologie*, w: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar*, Vol. I: Die Werke, Teil I: *Kritische Neuausgabe* (1905–1914), Teil II: *Nachgelassene Texte* (1906–1917), ss. 531–550; tegoż autora *Über das Wesen der Bewegung*, w: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke. Texkritische Ausgabe in zwei Bänden*, Vol. I, dz. cyt.., ss. 551–588.

11 Ostro odróżniamy logikę sformalizowaną, jako quasi-matematyczną naukę operującą symbolami i „wzorami", od logiki formalnej, która nie jest quasi-matematycznym operowaniem logicznymi systemami i aksjomatami, ale właściwym działem filozofii. Patrz klasyczna praca fenomenologiczna dotycząca tejże czysto filozoficznej logiki: Alexander Pfänder, *Logik*, 4. ed., edycja i wstęp Mariano Crespo, Filozofia i realistycz-

na fenomenologia. Studia Międzynarodowej Akademii Filozofii w Księstwie Liechtenstein, edycja Rocco Buttiglione i Josef Seifert, vol. 10 (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2000). Patrz też: Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), rozdz. 12.

12 Por. Platon, *Republika*, VII, 517

13 Patrz Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, Complete American Edition in Two Volumes, tłum. Ojcowie Angielskiej Prowincji Dominikanów (New York: Benziger Brothers, brak daty wydania), I Iae, Q. 1, a. 1, *resp.*). Oraz *ibid.*, a. 5, gdzie Tomasz mówi, iż teologia przewyższa wszystkie inne nauki jako nauki, a zatem także jeśli chodzi o jej pewność – ponieważ wywodzi się z nieomylnego poznania Boga. Patrz Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, Ia, Q. 1, a. 1, resp.; patrz też tekst oryginalny, *ibid.*, corpus. Porównaj z takim rozumieniem występującym w: Platon, *Phaedo*, 85. Patrz też: Giovanni Reale, *Verso una nuova interpretazione die Platone*, 20e ed. (Milano: Jaca Book, 1997); Giovanni Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren"*, übers. v. L. Hölscher, mit einer Einleitung von H. Krämer, hrsg. und mit einem Nachwort von J. Seifert (Paderborn: Schöningh, 1993).

Jednakże zarówno Tomasz z Akwinu jak i Immanuel Kant słusznie podkreślają, że naturalny rozum praktyczny (wiedza moralna) jest o wiele wyższa od naturalnej wiedzy teoretycznej. Tak Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, V, 91 ff.; V 155 ff.

14 Patrz Josef Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis* (Salzburg: A. Pustet, 1976). W mojej następnej książce pt. *Czym jest prawda?* zajmę się kwestią tego, w jakim sensie Kant podważył pojęcie prawdy jako korespondencji. Mimo iż nie zaprzeczał ani nie wątpił w korespondencyjną teorię prawdy jako taką, to jednak nie pozostawił tego pojęcia nietkniętym. Wykazuje to Juan–Miguel Palacios w pracy *El idealismo transcendental: Teoría de la Verdad* (Madrid: Editorial Gredos, 1979).

15 Patrz Josef Seifert, *Phänomenologie und Philosophie als strenge Wissenschaft. Zur Grundlegung einer realistischen phänomenologischen Methode – in kritischem Dialog mit Edmund Husserls Ideen über die Philosophie als strenge Wissenschaft*, w: *Filosofie, Pravda, Nesmrtlenost. Tõi praûská põednõóky/Philosophie, Wahrheit, Unsterblichkeit. Drei Prager Vorlesungen* (tschechisch–deutsch), przekład i wstęp Martin Cajthaml, (Prague: Studium, 1998), ss. 14–50.

16 Takie rozumienie filozofii i nauki jest również podstawą przekonania, iż matematyka i inne nauki powinny odejść od formułowania zaledwie opinii (*doxa*), od językowych gierek, zabaw z definicjami i od reguł formalnych, a powrócić do dostępnej w każdej nauce pewności wiedzy systematycznej (epistem).

17 Mówiąc to nie twierdzimy, iż to filozofia pełni jedyną, autonomiczną funkcję sędzi owych błędów, ani też nie zaprzeczamy, że także teologia, a nade wszystko Magisterium Kościoła, posiada opartą na fundamencie nadprzyrodzonym władzę osądzania błędów naukowców, a także filozofów i teologów.

18 Por. Fritz Wenisch, *Wgląd i obiektywna konieczność – dowód na istnienie twierdzeń jednocześnie informujących i koniecznie prawdziwych?*, „Aletheia" 4 (1988), ss. 107–197.

19 Patrz Dietrich von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, III wyd., z nowym esejem wprowadzającym Josefa Seiferta (London: Routledge, 1991), s. xii i n., rozdz. 4; patrz też Balduin Schwarz, *Dietrich von Hildebrands Lehre von der Soseinserfahrung in ihren philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen*, w B. Schwarz (Ed.): *Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburtstag* (Regensburg: Habbel, 1970), ss. 33–51. Patrz też Josef Seifert, *Powrót do rzeczy samych w sobie. Fe-*

nomenologiczna podstawa klasycznego realizmu (London: Routledge, 1987).

20 Patrz na ten temat John Francis Frederick, *Transcendencja i topologia: fenomenologiczny realizm matematycznej obiektywności* (rozprawa doktorska, Międzynarodowa Akademia Filozofii w Księstwie Liechtenstein, Gaflei, FL: 2000).

21 Patrz Stanley L. Jaki, *Kosmos i Stwórca* (Chicago, Illinois: Regnery Gateway, 1980); tegoż autora, *Pochodzenie nauki i nauka o pochodzeniu* (South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1979).

22 W tym sensie użycie empirycznych metod prób i błędów jest usprawiedliwione w teorii szachów oraz w niektórych dziedzinach teorii liczb, ponieważ nasz intelekt jest zbyt słaby, aby uchwycić wszystkie występujące tu konieczności *a priori*.

23 Patrz Werner Heisenberg, *Fizyka i filozofia. Rewolucja w nowoczesnej nauce*, I wyd. (New York: Harper and Row, 1962).

24 Patrz Jacques Monod, *Przypadek i konieczność*, Vintage Books (New York: Random House, 1971).

25 Próbowałem wykazać to szczegółowo w odniesieniu do nauki o mózgu oraz pracy sir Johna Eccles'a w książce pt. *Das Leib–Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch–systematische Analyse* (Darmstadt: „Wissenschaftliche Buchgesellschaft", 2/1989).

26 Na temat *argumentu Cogito* patrz, poza klasycznymi źródłami Augustyna i Descartesa: Dietrich von Hildebrand, *Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt*, *Teilveröffentlichung der Salzburger Vorlesungen Hildebrands*: „Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis", „Aletheia" 6/1993–1994 (1994), ss. 2– 27, oraz Josef Seifert, *Powrót do rzeczy samych w sobie, dz.* cyt. Na temat empatii patrz: Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie, Gesammelte Werke* Vol. VII (Bern und München: Francke Verlag, 1973), wyd. VI. Patrz też Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, (Halle a.d.S.: Buchdrucheri des Waisenhauses, 1917), Reprint (München: Kaffke, 1980).

27 Jacques Monod, *Przypadek i konieczność*, Vintage Books (New York: Random House, 1971).

28 Patrz Arystoteles, *Fizyka*, II, iv–vi. Arystoteles wyróżnia tam:

1. Przypadek jako coś, co nie jest konsekwencją przemyślanego planu, aczkolwiek jakiś plan istnieje. Np. dwaj przyjaciele spotykają się na targowisku. Każdy z nich ma powód, aby tam być, ale ich spotkanie nie było zaplanowane.

2. Przypadek jako pożądany efekt działania zamierzonego, ale nie planowego, będący wynikiem wydarzeń, które normalnie do czegoś takiego nie prowadzą. Np. wierzyciel przychodzi na targowisko, aby spotkać tam swego dłużnika, ale do spotkania dochodzi przez przypadek. Opieramy się tu na założeniu, że przynajmniej jeden z nich nie przychodzi na targowisko zbyt często.

3. Wydarzenia losowe, czyli takie wydarzenia, których przyczyny nie są znane (pogoda, rzut monetą, chaos). Częściowo jest to właśnie to znaczenie, które ma na myśli Heisenberg i inni ewolucjoniści, myląc je ze znaczeniem podanym w punkcie 5.

4. Wydarzenia losowe, do których dochodzi wtedy, gdy dwa całkowicie niezależne łańcuchy przyczynowe w jakimś punkcie się przecinają. Np.: mężczyzna przechodzi, a chłopiec rzuca kamień – oba łańcuchy przyczyn „przypadkiem" spotykają się w pewnym punkcie i mężczyzna umiera. Jest to element przypadku występujący w wielu wypadkach.

5. Przypadek jako „wydarzenie całkowicie pozbawione przyczyny". Arystoteles zauważa, iż jest to absolutnie niemożliwe: mylone są tutaj *tyche* i *automaton*. Wydarzenia całkowicie pozbawione przyczyny są czymś innym niż wydarzenia mające przyczynę, ale nie następujące w ślad za innymi według jakiejś reguły (np. wolne akty). Należy założyć, iż brak tutaj prawa uniwersalnego, że zamiast niego występują prawa prawdopodobieństwa, wolności, spontaniczności zwierząt itp. Wydaje się, iż właśnie tego rodzaju wydarzenia losowe oraz relacje przyczynowe nie podlegające uniwersalnym pra-

wom przyrody wykluczał Einstein mówiąc: *Gott würfelt nicht* („Bóg nie gra w kości").

29 Phillip E. Johnson, *Sąd nad Darwinem* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993, wyd. drugie).

30 Sam Darwin nie był ateistą, ale wpływ, jaki wywarli na niego Thomas Huxley i Ernst Haeckel od początku przeobraził jego teorię w ten sposób, że po wyeliminowaniu idei skończoności w przyrodzie oraz jej inteligentnej przyczyny teoria ta ma implikacje zasadniczo ateistyczne. Por. Gordon Stein (red.), *Antologia ateizmu i racjonalizmu*, Buffalo, Prometheus–Books, 1980.

31 Już Platon w swoim dziele pt. *Timaios* bronił semikreacjonistycznego wyjaśnienia pochodzenia gatunków.

32 Patrz Phillip E. Johnson, *Sąd nad Darwinem*, (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993), ss. 124 i n., ss. 210 i n.

33 Doskonałą krytykę koncepcji, iż źródłem i archetypem bytu jest martwa materia, a nie byt żywy, zawiera praca Hansa Jonasa pt. *Fenomen życia. Ku biologii filozoficznej* (New York: Harper & Row, 1966).

34 Jonas, tamże, s. 11

35 Patrz Jacques Monod, *Przypadek i konieczność*, Vintage Books (New York: Random House, 1971).

36 Poglądy te skrytykował Dietrich von Hildebrand – patrz tegoż autora *Koń trojański w Państwie Bożym* (Regensburg: Josef Habbel, 1968); Nachdruck der 4., unveränderten Auflage (St. Ottilien: Eos Verlag, 1992).

37 Patrz szczególnie: tamże, ss. 4, 38 i n.

38 Jonas, tamże, ss. 12–16, 19–23, 25 i n., 55.

39 Dostrzegam tu sprzeczności w Jonasa filozofii życia. Patrz dotyczący Jonasa rozdział w mojej pracy pt. *Das Leib–Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, dz. cyt.

40 Takie jest stanowisko jednego z twórców współczesnej genetyki, profesora Jerome Lejeune.

41 Nie podzielając epistemologicznych opinii Poppera ani nie zgadzając się z jego wykluczeniem racjonalnej pewności oraz generalnym odrzuceniem indukcji jako metody nauk empirycznych, zgadzam się jednak z jego analizą *doxa* w wielu pseudonaukowych teoriach i wierzeniach, których nie sposób ani zweryfikować, ani nawet sfalsyfikować na gruncie jakichkolwiek odkryć empirycznych. Zob. też ostre, choć często przeoczane rozróżnienie między naukową prawdą i naukową wiarą w pracy Wolfganga Smitha pt. *Kosmos i transcendencja: przełamywanie bariery scjentystycznych wierzeń* (La Salle: Open–Court, 1988).

42 O pojęciu istotowej konieczności patrz: Adolf Reinach, *Über Phänomenologie*, w: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke*, Vol. I, tamże., ss. 531–550; patrz też Dietrich von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, dz. cyt., rozdz. 4; Fritz Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode* (Salzburg: A. Pustet, 1976); oraz Josef Seifert, *Powrót do rzeczy samych w sobie*, dz. cyt.

43 Augustyn całkiem wprost wyklucza totalną płynność granic między gatunkami oraz brak ich z góry ustalonych natur (która to teoria jest sugerowana w pewnych darwinowskich odmianach teorii ewolucji). Zob. Gn. Ad litt. 9,17.

44 O ich roli u Petera Oliviego; patrz też Antonio Perez–Estevez, *La materia en Juan Pedro de Olivo*, „*Revista de Filosofia*" (Venezuela), 1993; ss. 18, 33–61.

45 Zob. Arystoteles, *De Anima*; patrz też wzmianki w: Josef Seifert, *Czym jest życie? O oryginalności, nieredukowalności i wartości życia.* Value Inquiry Book Series (VIBS), w redakcji Roberta Ginsberga, vol. 51/Central European Value Studies (CEVS), w redakcji H.G. Callaway'a (Amsterdam: Rodopi, 1997).

46 Zob. np. Augustyn, *De Civitate Dei*, księga V.

47 Patrz moje rozróżnienia wielu znaczeń tego pojęcia w: Josef Seifert, *Czym jest życie?*, dz. cyt.

48 Patrz też: Robert Spaemann, Reinhard Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (München, 1981).

49 Zob. np. Hedwig Conrad-Martius, *Die Seele der Pflanze* w: *In Conrad-Martius, Schriften zur Philosophie* (ed.) Eberhard Avé-Lallement, Vol. 1 (München: Kösel, 1963), ss. 276–362; patrz też tejże autorki, *Präformismus in der Natur*, w: Conrad-Martius, Hedwig, *Schriften zur Philosophie* (ed.) Eberhard Avé-Lallement, Vol. 2 (München: Kösel, 1964), ss. 153–173. Por. także Hans-Eduard Hengstenberg, *Schöpfung und Evolution* (Salzburg: Anton Pustet, 1970).

50 Zob. Josef Seifert, *Genetischer Code und Teleologie. Information, Kausalität und Finalität*, w: *Arzt und Christ*, 1988, H 4.

51 Augustyn, Gn. Litt., 9, 17.

52 Zob. Plato, *Timaios*, i Giovanni Reale, *Verso una nuova interpretazione die Platone*, 20e Ed. (Milano: Jaca Book, 1997); Giovanni Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren"*, übers. v. L. Hölscher, mit einer Einleitung von H. Krämer, hrsg. und mit einem Nachwort von J. Seifert (Paderborn: Schöningh, 1993).

53 Patrz Jay Roth, *The Piling of Coincidence on Coincidence*, w: Henry Margenau i Roy Abraham Varghese (eds.), *Kosmos, Bios, Theos: Refleksje naukowców o nauce, Bogu, początkach wszechświata, życia i Homo sapiens* (La Salle, Ill.: Open Court, 1992), s. 199.

54 Henry Margenau, *Prawa natury są stworzone przez Boga*, s. 63.

55 Johannes von Uexcüll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, ss. 19 i n.

56 Por. Erwin Schrödinger, *Czym jest życie?*, rodz. vi–vii.

57 Także Bertalanffy mówi o „negentropii". Na ten temat zob. też moją książkę pt. *Czym jest życie?*, rodz. 1–2.

58 Patrz Ludwig von Bertalanffy, *General System Theory* (New York, 1972).

59 Patrz E. Schrödinger, *Czym jest życie?*, rodz. 6, ss. 120 i n., szczególnie ss. 128 i n.; także s. 134.

60 Patrz E. Schrödinger, *Czym jest życie?*, s. 139.

61 Schrödinger, *tamże*, rozdz. 6, 57, ss. 127; 6, 65, ss. 138 i n.

62 Patrz Schrödinger, *tamże*, 65, s. 139, gdzie autor odnosi, w sposób nieco mylący, nieodwracalność fizycznych procesów entropicznych do tego znaczenia słowa „ład", które na innym miejscu nazywa nieładem.

63 Dobrze ujmuje to Ulrich J. Becker. Zob. Margenau-Varghese, *Kosmos*, s. 29.

64 Josef Seifert, *Czym jest życie?*

65 Zob. Dietrich von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, szczególnie ss. xii i n.., oraz rozdz. 4; Josef Seifert, *Powrót do rzeczy samych w sobie*, rozdz. 1–2.

66 Na ten temat por. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 5. Aufl. (Bern und München: Francke, 1966), s. 68.

67 Zob. Josef Seifert, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie* (Salzburg: A. Pustet, 1973); tegoż autora, *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, dz. cyt.

68 Zob. G. W. Leibniz, *Monadologia*, w: Leibniz, *Die Hauptwerke*, zusammengefaßt und übertragen von Gerhard Krüger (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1958), nr. 17. Patrz też *Theod*. Pref. E. 474; G. vi. 37.

69 Oczywiście także te filozofie, które uznają istnienie duszy mogą być deterministyczne, jednak filozofie materialistyczne są do tego zmuszone.

[70] Przeoczył to James P. Crutchfield, zob. tegoż autora, *Chaos 1*, gdzie łączy on wolność z chaotycznymi zdarzeniami w mózgu – tak jakby wolność mogła być do nich zredukowana lub nimi wytłumaczona (*tamże*, s. 143).

[71] Crutchfield, *Chaos 1*, s. 143.

[72] Patrz piękna „definicja" istoty człowieka w aspekcie transcendencji i samotranscendencji w: Max Scheler, *Der Formalismus*, s. 293. Patrz też moja praca pt. *Essere e persona*, rozdz. 9.

[73] Zob. przykłady takich faktów cytowane w: Phillip E. Johnson, *Sąd nad Darwinem*, dz. cyt., ss. 45 i n., 125 i n.

[74] Zob. Josef Seifert, *Czym jest życie?*, dz. cyt.; patrz też moją pracę pt. *Leib und Seele*, dz. cyt., oraz *Das Leib–Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, dz. cyt.

[75] Tezę ewolucjonistyczną, bronioną przez niezliczonych naukowców i filozofów, skrytykował np. John Crosby. Odnosi się on szczególnie do ewolucjonizmu marksistów oraz T. H. Engelhardta Juniora (patrz John Crosby, *Ewolucjonizm i ontologia osoby ludzkiej*. Patrz też Hans–Eduard Hengstenberg, *Evolution und Schöpfung*. Patrz również J. Seifert, *Leib und Seele*, dz. cyt., ss. 71 i n., 157 i n.

[76] Patrz Josef Seifert, *Das Leib–Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, dz. cyt.

[77] Być może obiekcja ta bardziej dotyczy niektórych zwolenników Arystotelesa niż samego Stagiryty, gdyż przeprowadził on wiele badań empirycznych nad życiem i wyróżniającymi cechami charakterystycznymi zwierząt i innych organizmów.

[78] Patrz Stanley L. Jaki, *Kosmos i Stwórca*, ss. 69–86; por. także tegoż autora, *Pochodzenie nauki i nauka o pochodzeniu*.

[79] Na ten temat patrz Sir John Eccles, Karl R. Popper/ John C. Eccles, *„Ja" i jego mózg*, (Berlin/Heidelberg/London/New York: Springer–Verlag International, 1977/ wydanie poprawione 1981); patrz też moja praca *Das Leib–Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, rodz. 6.

[80] Blechschmidt utworzył na Uniwersytecie Göttingen ważne centrum studiów nad ludzkimi embrionami oraz największą na świecie bibliotekę ich fotografii i innych wizerunków. Udowodnił, że fenomen, który wielu (od Haeckela aż po dzień dzisiejszy) brało za ludzkie skrzela, to w rzeczywistości *Beugefalten* (fałdy), i że błędnie uważano je za skrzela ze względów ideologicznych. Por. E. Blechschmidt, *Wie beginnt das menschliche Leben?*, 4. Ed. (Stein am Rhein Christiana Verlag, 1983).

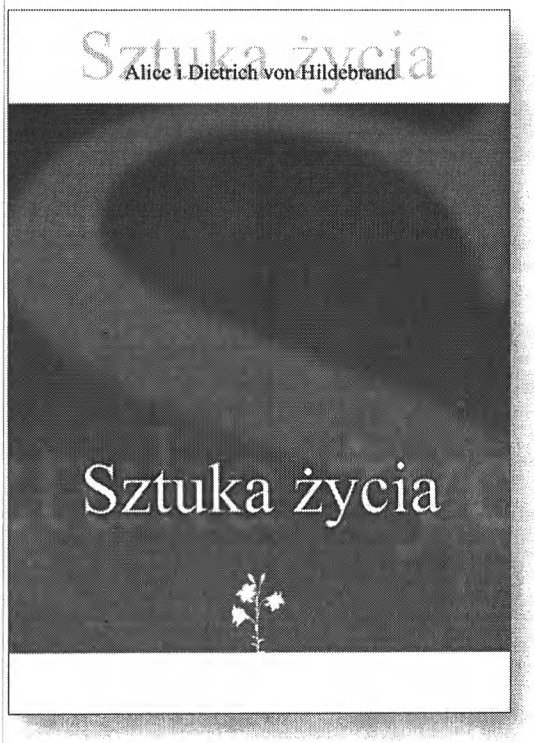
[81] Zob. Phillip E. Johnson, *Sąd nad Darwinem*, dz. cyt., ss. 45 i n.

[82] Ten zarzut wobec ewolucjonizmu podniósł także Karl Rahner oraz Overbeck, na długo przed krytyką Phillipa E. Johnson'a.

[83] Pogląd, który można by rozumieć właśnie w ten sposób, wyszedł od Alfreda Wallace'a. Jego referat na temat geograficznego rozmieszczenia gatunków zainspirował Darwina do wypracowania swojej teorii. Patrz Robert J. Richards, *Darwin i powstanie ewolucjonistycznych teorii umysłu i zachowania* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1987).

[84] Patrz Karol Wojtyła, *Podmiotowość i nieredukowalność istoty ludzkiej*, w: *Analecta Husserliana* VII (Dordrecht: D. Reidel, 1978), ss. 107–114.

Alice i Dietrich von Hildebrand **Sztuka życia**



Klub
Książki Katolickiej

Poznań 2002

20,5 x 13,5 cm, stron176
Oprawa miękka, cena: 24 zł

Książkę można zamawiać
w Klubie Książki Katolickiej
ul. Woźna 13, 60–177 Poznań
tel./fax: (0 61) 8515 582
e–mail: biuro@kkk.com.pl

Do nabycia także za pośrednictwem
serwisu internetowego
www.Christianitas.pl
w dziale *zakupy*

TAJEMNICA SZCZĘŚCIA LUDZI, których twarze emanują radością i pokojem, polega na tym, że odkryli oni znaczenie ludzkiej egzystencji i opanowali najważniejszą, a przy tym najtrudniejszą ze sztuk — sztukę życia. Tematem książki pary wybitnych filozofów jest osiem cnót koniecznych do prowadzenia dobrego i szczęśliwego życia: prawość, wierność, odpowiedzialność, poszanowanie prawdy, dobroć, komunia, nadzieja i wdzięczność.

Wojciech Falarski

Inishmurray

JESTEM W MULLAGHMORE, MAŁEJ WIOSCE RYBACKIEJ położonej na niewielkim cyplu, niecałe dziesięć kilometrów na północ od Sligo. Zbocze wzgórza, usiane małymi białymi domkami, opada łagodnie ku przystani, gdzie z wysokiego nabrzeża wyrastają dwa potężne ramiona mola, zwrócone, jakby w geście powitalnym, ku Zatoce Donegalskiej. Tutaj, za wysokim kamiennym falochronem, mają swe schronienie kutry rybackie i jachty, które teraz, znieruchomiałe, osiadłe na piaszczystym dnie, oczekują porannego przypływu. Tutejsi mieszkańcy utrzymują się głównie z rybołówstwa i uprawy ziemi. Latem pojawiają się również turyści, którzy co roku licznie odwiedzają Krainę Yeats'a, a także wczasowicze zwabieni wspaniałą piaszczystą plażą (w Irlandii zjawisko wcale nie tak częste), oferującą doskonałe warunki do kąpieli i windsurfingu. W sezonie zjeżdżają też wędkarze, którzy stąd wyruszają na całodzienne morskie połowy.

Gdzieś tam, za odległym, nieuchwytnym horyzontem kryje się *Tír na nÓg*, Kraina Wiecznej Młodości, do której wyprawił się legendarny Oisin. Pośród bezdroży oceanu zamieszkiwanego przez morskie bestie i potwory leżą też tajemnicze wyspy o intrygujących nazwach: Raj Ptaków, Wyspa Owcza, Wyspa Winnego Grona oraz spowita mleczną mgłą Wyspa Szczęśliwości czyli Ziemia Obiecana Świętym, dokąd — nie zważając na niebezpieczeństwa — wraz ze swymi towarzyszami pożeglował św. Brendan. Przed potęgą kapryśnego oceanu chroniły ich Opatrzność oraz obciągnięta bydlęcą skórą łódź. Wyspy te można ujrzeć oczyma wyobraźni.

W Mullaghmore jestem już po raz trzeci, i po raz trzeci chcę podjąć próbę dotarcia na Inishmurray. Położona zaledwie siedem kilometrów od piaszczystego brzegu mierzei Inishnagore bynajmniej nie jest łatwym do osiągnięcia celem.

Jak niebezpieczne są tutejsze wody i jak groźne potrafią być wybryki krnąbrnej natury, przekonały się załogi trzech hiszpańskich galeonów, które po klęsce zadanej przez Anglików Wielkiej Armadzie schroniły się w Zatoce Donegalskiej,by przeczekać okres nieprzyjaznej pogody. Wydarzenia, jakie się tutaj rozegrały wczesną zimą roku 1589, znamy z relacji kapitana jednego z okrętów, kawalera de Cuellar. Sztormowy wiatr zerwał z kotwic i zatopił trzy z czterech hiszpańskich okrętów. Część załogi utonęła. Kilkuset marynarzy i żołnierzy morze wyrzuciło na piaszczysty brzeg Inishnagore. Wyczerpani i całkowicie bezbronni rozbitkowie wpadli prosto w ręce żądnych łupów miejscowych klanów. Wkrótce potem pojawili się angielscy żołnierze ze stacjonującego w Sligo garnizonu. Rozpoczął się pościg za papistami. Wielu z nich schwytano i powieszono. Niektórym jednak udało się ujść z życiem, tak jak kapitanowi de Cuellar — dzięki pomocy miejscowej ludności, która udzieliła im schronienia.

Za każdym razem, gdy odwiedzałem Mullaghmore, przez dłuższą chwilę zatrzymywałem się na wzgórzu, by z tego miejsca, niejako od strony morza, przyglądnąć się Ben Bulbenowi, którego ścięty i płaski niczym stół grzbiet dominuje nad całą okolicą. Wejście na jego „łysy łeb" od strony północnej przekracza możliwości zwykłego turysty, ale jego południowe i wschodnie stoki są dość łagodne i wiedzie tamtędy na szczyt kilka szlaków. Teraz, oświetlony bursztynowym światłem, wydaje się nie mniej tajemniczy niż rano, gdy skrywał się pośród gęstych, sinych chmur.

Albowiem Ben Bulben jest górą niezwykłą. Niegdyś na jego lesistym południowym zboczu polował ze swym ulubionym psem jeden z bohaterów starożytnego eposu — Diarmuid Ō Duibhne. Na szczycie spotkała go śmierć — gdy stanął do walki z zaklętym odyńcem, który ranił go śmiertelnie kłami. Diormuidowi nie przyszedł z pomocą i nie opatrzył ran przyjaciel z czasów młodości — Finn, mszcząc się w ten sposób za to, iż ten przed laty uprowadził jego narzeczoną — piękną Gráinne. Zemsta zatriumfowała nad miłosierdziem.

Po okolicy tej wędrował także Hanrahan Rudy, wiejski nauczyciel, włóczęga i poeta, jedna z barwnych postaci celtyckich legend, o którym pisał William Butler Yeats. Podczas nocnej wędrówki po Ben Bulbenie Hanrahan napotyka widmowe postaci wynurzające się z mgły, słyszy ich śmiech i płacz. Wie, kim są. To Sidhe, dawne bóstwa, boskie plemię bogini Danu. Pokonane przez synów Mila, zeszły do podziemia, gdzie sprawują rząd nad światem niewidzialnym. Ukazując się ludziom zapowiadają zbliżającą się śmierć. Jeśli zechcą, mogą rzucić urok, sprowadzić chorobę albo zniszczyć plony.

Wiara w gusła i czary przetrwała jeszcze tu i ówdzie na Szmaragdowej Wyspie. Niektórzy nadal wierzą w kobiety ze wzgórz, *banshees* — jak się je po-

pularnie nazywa. Twierdzą, że można niekiedy usłyszeć ich przeraźliwy, złowróżbny jęk. Na wszelki wypadek lepiej nie zapuszczać się w góry nocą.

U podnóża Ben Bulbena, w Cul Dreimne, miejscowości trudnej dziś do zlokalizowania, w roku 561 rozegrała się krwawa bitwa, w której starły się ze sobą wojska dwóch potężnych, konkurujących ze sobą klanów: północnych Ui Neill oraz ich południowej dynastii, pod dowództwem króla Tary, Diarmaita Mac Cerbailla. Nieznana jest jej rzeczywista przyczyna. Kroniki odnotowują jedynie, iż w bitwie, w której poległo trzy tysiące wojowników, zwyciężyło stronnictwo klanów północnych — jak czytamy — „per orationem Colum Cille dicentis" (dzięki modlitwie Kolumby). Jeśli wierzyć legendzie, powodem starcia był spór o... manuskrypt. Kiedy bowiem rozmiłowany w księgach Colum Cille (Kolumba) gościł w klasztorze Finniana w Moville, zachwycił się wspaniałym manuskryptem Psałterza i postanowił go skopiować. Uczynił tak bez wiedzy i zgody gospodarza. Gdy ten się o tym dowiedział, zażądał zwrotu księgi wraz ze sporządzoną kopią. Na to nie chciał przystać Kolumba. Sprawa trafiła do Diarmaita Mac Cerbailla, który wydał werdykt na niekorzyść Kolumby: „Każde cielę należy do krowy, każda kopia do księgi." Niektórzy w zdarzeniu tym dopatrują się najstarszego odnotowanego procesu o prawa autorskie. W ten sposób urażona została duma Kolumby, wywodzącego się z królewskiego rodu. Rozgniewany niesprawiedliwym, jego zdaniem, wyrokiem zwrócił się do swych krewniaków o pomoc. Tak miało dojść do bitwy, w której — nie licząc skutków politycznych — głównym łupem stał się manuskrypt Psałterza, od tej pory nazywany *Cathach*, co znaczy Wojownik.

Według tejże legendy w rok po bitwie zwołany został synod w Tailitu. Potwierdzenie tego zdarzenia znajdujemy w klasztornych annałach. Podczas obrad, nie bez głosu sprzeciwu, postanowiono nałożyć na Kolumbę pokutę — dożywotnie wygnanie z Irlandii. Takiej właśnie kary za przelaną krew zażądał Molaise z Inishmurray. Opuszczającemu kraj Kolumbie nakazał wówczas ochrzcić tylu pogan, ilu wojowników poniosło śmierć w bitwie. Historia pokazała, że nakaz ów spełnił, zakładając słynny ze swej misyjnej działalności klasztor na Ionie oraz głosząc Ewangelię wśród Piktów zamieszkujących zachodnie wybrzeża Szkocji.

Nieopodal, w miejscowości Drumcliffe, droga z Mullaghmore do Sligo przebiega przez teren dawnego klasztoru, wzniesionego, jak mówi tradycja, w VI wieku przez św. Kolumbę. Po jednej stronie asfaltowej drogi widnieją pozostałości jedenastowiecznej okrągłej wieży, po drugiej, na cmentarzu przylegającym do małego kościółka — wysoki krzyż celtycki z wykutymi scenami biblijnymi. Po pierwotnych zabudowaniach klasztornych nie pozostał żaden ślad.

Neogotycki kościółek okalają wysokie, melancholijne jesiony i jawory. W ich cieniu, w jednym z grobów, spoczywa William Butler Yeats. Na nagrobnej płycie wyryto słowa poety: „Tak samo chłodno spójrz/ Na życie i na śmierć/ Nie wstrzymuj konia, jedź!" W tej okolicy się wychował, często tu powracał i wła-

śnie tutaj pragnął zostać pochowany. Jego szczątki ekshumowano i przewieziono z Francji, gdzie zmarł w styczniu 1939 roku.

Poszukiwania przewoźnika, który popłynąłby ze mną na Inishmurray w ciągu najbliższych dwóch dni, na jakie zaplanowałem pobyt w tej okolicy, rozpocząłem od wizyty w *Lomax Boats*, rodzinnej firmie państwa Lomax, mieszczącej się tuż przy nabrzeżu. Niestety, łodzie, jakimi dysponowali, zostały już wcześniej wynajęte do obsługi kilkudniowych zawodów wędkarskich rozgrywanych gdzieś na przybrzeżnych wodach. Polecono mi jednak inny adres i dokładnie opisano, jak go odszukać. Ponownie wspinałem się na wzgórze, trzymając w dłoni kartkę z zapisanym na niej nazwiskiem. Nie mogłem się oprzeć wrażeniu, że gdzieś już się z nim zetknąłem.

Już z pewnej odległości dostrzegłem dom opisany mi przez panią Lomax: jednopiętrowy, w holenderskim stylu kolonialnym, z charakterystycznym dachem czterospadowym, pokrytym płytkami łupkowymi o barwie grafitu. Jego frontową ścianę zdobiły krzewy pnących róż. Zapukałem do drzwi. Po chwili ukazał się w nich mężczyzna w wieku może pięćdziesięciu pięciu lat, średniego wzrostu, o pogodnej twarzy.

— Joe McGowan? — zapytałem.

— Tak, to ja — odparł.

Wyjawiłem mu powód mojej wizyty. Ku mej radości, gospodarz od razu zgodził się spełnić moje życzenie. Pokrótce omówiliśmy szczegóły wyprawy, umawiając się nazajutrz na godzinę dziewiątą, przy dłuższym z ramion przystani. Łódź, którą mieliśmy popłynąć, nosiła imię *Excalibur*.

Dopiero gdy spacerowałem wzdłuż nabrzeża, podekscytowany myślą o czekającej mnie wyprawie, przypomniałem sobie, gdzie zetknąłem się z nazwiskiem mojego przewoźnika. Nie dalej jak poprzedniego dnia w jednej z księgarń w Sligo trzymałem w ręku książkę o tytule *Echoes of a Savage Land*, której właśnie on był autorem.

Joe McGowan jest rodowitym mieszkańcem Mullaghmore. Wychował się na małej rodzinnej farmie. Życie na farmie było ciężkie i ubogie, a zarazem piękne i proste. Na dwudziestoakrowym kawałku ziemi uprawiali ziemniaki, żyto, kapustę i rzepę, trochę warzyw. Hodowali też kilka sztuk bydła, w tym trzy mleczne krowy oraz kury na stół i kilkanaście indyków, które sprzedawali przed Bożym Narodzeniem. Rodzina była praktycznie samowystarczalna, w sklepie zaopatrywali się jedynie w mąkę, cukier i herbatę.

Na początku lat sześćdziesiątych, jak wielu młodych Irlandczyków, Joe McGowan wyjechał w poszukiwaniu pracy do Stanów Zjednoczonych. Tam się ożenił i mieszkał z rodziną przez piętnaście lat. Jednakże gdy czworo jego dzieci zaczęło dorastać, zapragnął powrócić do ojczystego kraju. Ameryka, w której wiódł w miarę dostatnie i wygodne życie, nigdy nie stała się jego prawdziwym domem. Tęsknił za krajem dzieciństwa, do dziedzictwa przodków.

Lecz po powrocie ujrzał Irlandię zmienioną. Mullaghmore w niczym nie przypominało wioski, w której wzrastał. W ciągu niespełna jednego pokolenia zaczęły zanikać dawne zwyczaje, kultywowane przez setki lat. Wioskę opuściło wielu rodowitych mieszkańców, inni zestarzeli się i pomarli bezdzietnie, stopnieli jak śnieg na wiosnę. Przypominały o nich jedynie opuszczone, zrujnowane chaty, które z czasem przekształcono w domki letniskowe dla przyjezdnych.

Dlatego Joe McGowan postanowił utrwalić dla swych dzieci i wnuków obraz tego odchodzącego świata, ginącego niejako na oczach, wraz z jego barwną codziennością, zwyczajami i tradycjami. Tak powstały dwie nadzwyczaj ciekawe książki, owoc niezwykłej pasji dokumentalisty, historyka i folklorysty, oparte na dziesiątkach rozmów z najstarszymi mieszkańcami Sligo oraz sąsiednich hrabstw, a także wiedzy wyniesionej z archiwalnych zapisków i kronik oraz własnych wspomnień.

Ale o tym wszystkim miałem się dowiedzieć nieco później.

Nieoczekiwanie poranek nazajutrz powstał pochmurny, choć bezwietrzny. Po południowym zboczu Ben Bulbena spływały ospale kłęby siwej mgły. Morze było jednak spokojne. Kilkanaście minut po dziewiątej odcumowujemy i przez przesmyk między ramionami przystani wyruszamy na otwarte morze. Jednak gdy tylko wypływamy zza cypla, kierując się na południowy zachód, moje wcześniejsze obawy zaczynają się sprawdzać. Od dziobu uderza nas silny podmuch wiatru. *Excalibur*, kołysząc się to w górę, to w dół, z mozołem tnie fale, jakby powstrzymywany, odpychany niewidzialną dłonią.

Na Inishmurray nigdy nie powstało molo z prawdziwego zdarzenia, do którego mogłyby cumować większe łodzie motorowe lub kutry. Wyspiarze spychali na wodę swe *curragh* z piaszczystej plaży znajdującej się poniżej osady. Naturalna przystań, o nazwie Clashymore, to niewielka zatoczka otoczona czarnymi skałami, które przy złej pogodzie i nieprzychylnym wietrze stanowią zagrożenie dla cumujących łodzi.

Na horyzoncie zarysowuje się płaski kontur wyspy. Z lotu ptaka kształtem przypomina olbrzymi liść laurowy rzucony na powierzchnię morza. Ma około półtora kilometra długości, w najszerszym miejscu nie przekracza siedmiuset metrów.

— Dlaczego mieszkańcy opuścili wyspę? — pytam Joe'go.

— Zadecydowały o tym względy ekonomiczne. Od pewnego czasu systematycznie na wyspie malała populacja, a na to nałożyła się jeszcze szczególnie ciężka sytuacja materialna okresu wojny. Zaopatrzenie z lądu stałego oraz tamtejsze rynki zbytu stały się niepewne. Ponadto młodzi chcieli szukać dla siebie lepszego życia, bądź to w Irlandii, bądź emigrując do Anglii czy Ameryki. 12 listopada 1948 roku wyspę opuścili ostatni mieszkańcy. Było ich wtedy czterdziestu sześcioro. Przenieśli się na ląd stały, rozproszyli w poszukiwaniu kąta i utrzymania. Pomogły im także władze hrabstwa, znajdując dla wielu z nich

mieszkania. Stopniowo przystosowali się do nowych warunków życia, choć wiem, że niektórym, szczególnie starszym, nie przyszło to łatwo.

— A jednak przez długi czas społeczność Inishmurray potrafiła przetrwać, i chyba nieźle sobie radziła.

— Różnie to bywało. Życie na Inishmurray nigdy nie było łatwe. Okresy głodu, jakie w przeszłości wielokrotnie nawiedzały Irlandię, wyludniając wręcz całe obszary wyspy, nie omijały i tej niewielkiej społeczności. Jak choćby w czasie Wielkiego Głodu, w połowie XIX wieku.

Joe poświęcił także wiele czasu na badania dziejów wyspy na przestrzeni minionych dwustu lat i jest bez wątpienia jednym z autorytetów w tej dziedzinie.

Przez całe pokolenia podstawą gospodarki na Inishmurray było rybołówstwo. Wokół wyspy rozciągają się obfite łowiska makreli, śledzi i homarów. Ryby suszono, a następnie sprzedawano na targowiskach w Grange czy Cliffony. Zbierano także wodorosty, niektóre ich odmiany, jak np. famluc, służyły jako do-

skonały nawóz, inne, jadalne odmiany, takie jak: dilisk czy carrageen, po wysuszeniu były poszukiwanym towarem w Sligo.

Na wyspie hodowano także kilkanaście sztuk bydła oraz owce, z których wełny wykonywano ubrania. Za opał służył torf, którego jest tam pod dostatkiem.

Jednakże głównym źródłem dochodu mieszkańców Inishmurray była produkcja samogonu zwanego *poitin*. Był to oczywiście proceder nielegalny. Produkowany tutaj trunek cieszył się wszelako niezwykłym powodzeniem i słynął z nadzwyczajnej jakości, co zapewne należy przypisać faktowi, iż wytwarzany był w miedzianym kotle destylacyjnym oraz przy pomocy elementów profesjonalnej aparatury, podarowanej mieszkańcom przez samego Johna Powera, znanego licencjonowanego producenta whisky, który na początku XX wieku odwiedził wyspę.

Między mieszkańcami wyspy i miejscowości położonych wzdłuż wybrzeża istniał nawet szereg umówionych znaków, za pomocą których, między innymi, „zamawiano" alkohol. O planowanej dostawie *poitinu* na ląd informowano poprzez rozpalenie ogniska we wschodniej części wyspy. Towar dostarczany był

fot. W. Falarski

zwykle nocą. Trafiał zarówno do rąk indywidualnych odbiorców, jak i właścicieli lokali z wyszynkiem, tych legalnych oraz tak zwanych *shebeen houses*, nie posiadających licencji na sprzedaż alkoholu. Największe zapotrzebowanie na trunek było w okresie świąt, zwłaszcza Bożego Narodzenia.

Policja nie pozostawała na ten proceder obojętna. Co pewien czas organizowano „naloty" na wyspę w celu konfiskaty towaru oraz aparatury, a także aresztowania nielegalnych wytwórców. Na ogół jednakże kończyły się one niepowodzeniem. Znaczne oddalenie wysepki od lądu stałego oraz wysyłane na czas sygnały ostrzegawcze pozwalały uniknąć poważniejszych konsekwencji. Nie oznacza to jednak, że policja pozostawała całkowicie bezradna. Jak odnotowuje „Sligo Independent" z 24 grudnia 1897 roku, patrol policji pod dowództwem sierżanta Finnegana przeprawił się na wyspę, gdzie odkrył i zniszczył 195 galonów zacieru. W roku 1924 policja mogła poszczycić się jeszcze większym sukcesem. Przejęto osiem beczek gotowego produktu, ponad tysiąc galonów zacieru oraz kilkanaście pojemników z surowcem. Należy wszelako przypuszczać, że w krótkim czasie straty te zostały odrobione.

Dobijamy do Clashymore. Joe z dużą wprawą, ostrożnie, stara się zbliżyć lewą burtą do jednej ze skalnych półek, bym mógł bezpiecznie, za jednym skokiem, stanąć na wyspie. Gdy wreszcie łódź dotyka krawędzi skalnej, podejmuję próbę. Szczęśliwie udaną. Rozstajemy się na kilka godzin, w czasie których mam nadzieję dokładnie zwiedzić wyspę.

Po skalnych półkach, niczym po wysokich stopniach, wspinam się na górę. Stąd wiedzie ścieżka skrajem wysokiego brzegu, by po kilkudziesięciu metrach skręcić w głąb wyspy i wkrótce zapaść się w podmokłym torfowisku. Stąpam powoli i uważnie, zapadając się po kostki w grząskiej, gąbczastej darni. Wysoko nade mną, na bladoszarym zachmurzonym niebie, krążą dziesiątki ptaków, z uwagą i jakby z pewnym zdziwieniem przyglądając się intruzowi. Odtąd ich dziki, niespokojny krzyk będzie mi towarzyszył nieustannie. Niebawem znów natrafiam na ścieżkę, która przechodzi w nieco szerszą, ubitą drogę biegnącą wzdłuż południowego brzegu wyspy. Jak się później dowiaduję, drogę tę utwardzono gdzieś w połowie XIX stulecia.

Dopiero teraz, po przejściu kilkuset metrów, ze zdziwieniem spostrzegam, że poruszam się po całkowicie otwartym terenie: nie ma tu żadnych drzew ani krzewów. Pewnie nie przetrwałyby sztormów i wichrów, które szczególnie w okresie zimowym potrafią tutaj wiać z niewyobrażalną siłą. Wyspę porasta natomiast bogata szata roślinna. Rozpoznaję wrzosy, jaskry, storczyki oraz centurię, przez miejscowych zwaną kwiatem Najświętszej Panienki. Zdumiewa malachit traw, któremu blade, miękkie powietrze przydaje jakby głębszych odcieni. Kilkadziesiąt metrów dalej, przy drodze, tuż nad kilkumetrową skarpą, wznoszą się pozostałości *Teampall na mBan*, czyli Kościoła Kobiet, otoczonego niskim kamiennym murem. Tutaj na przylegającym do kościoła cmentarzu

chowano kobiety. Dokładnie nie wiadomo, skąd się wziął ani kiedy został zapoczątkowany zwyczaj oddzielnego grzebania mężczyzn i kobiet. Zapewne sięga jeszcze czasów, gdy na wyspie mieszkali mnisi. Podobno przestrzegano go przez długie pokolenia. Według tutejszych podań, ziemia na terenie monasteru nie przyjmuje ciał kobiet. W jednej ze swych książek Joe McGowan przywołuje opowieść Florie Brady, mieszkanki Inishmurray, mówiącej o dość niezwykłym zdarzeniu, jakie zapamiętała z młodości. Otóż po śmierci jednej z wyspiarek postanowiono pochować ją, wbrew zwyczajowi, tuż obok grobu jej męża, na terenie klasztornym. Nazajutrz po uroczystości ojciec Florie, jak co dnia, udał się do klasztoru, by się pomodlić. Ku swemu zdumieniu ujrzał trumnę z nieboszczką stojącą na zasypanym grobie. Pochówek musiał się odbyć ponownie, tym razem na Cmentarzu Kobiet.

Nie opodal *Teampall na mBan* znajduje się kamienny ołtarz, zwany *Laghta Colmcille* — jest to stacja pokutna dedykowana św. Kolumbie (*Colmcille*), który — według tradycji — odwiedził wyspę. Jest to monument w kształcie sześcianu, o bokach mierzących od 1,2 do 1,5 metra, zbudowany z kamieni, bez użycia zaprawy. Pośrodku osadzona jest kamienna płyta z wyrytym nań krzyżem. Podobnych stacji jest na wyspie szesnaście, są rozrzucone wzdłuż całej linii brzegowej. Nie znamy nawet przybliżonego czasu ich powstania, nie wiemy też, od kiedy datuje się zwyczaj odbywania pokutnych *turras* wokół wyspy.

Zgodnie z tradycją, odbywały się one w dniu 15 sierpnia, w święto Wniebowzięcia. Oprócz wyspiarzy uczestniczyli w nich także pątnicy z lądu stałego. Uroczystość poprzedzał jednodniowy post. Następnego dnia o świcie pielgrzymi gromadzili się na terenie klasztoru, skąd — po obrzędach wstępnych: odmówieniu kilku modlitw — wyruszali boso trasą wyznaczoną przez kolejne stacje. Przy każdej z nich zatrzymywano się, by odmówić stosowne modlitwy: pięciokrotnie Ojcze Nasz oraz Zdrowaś Maryjo, a na koniec — Credo.

Docieram do miejsca, w którym od drogi odchodzi wąska ścieżka biegnąca w lewo, po obu stronach porosła gąszczem wysokich łopianów. U jej wylotu widnieje fragment kamiennego grodziska okalającego monastyr — *vallum monasterii*. Wały otaczające klasztor, w zależności od budulca, z jakiego były wzniesione, określano jako *rath* (wał ziemny) lub też *cashel* (grodzisko kamienne), i w gruncie rzeczy miały znaczenie przede wszystkim symboliczne — wyznaczały obszar *sacrum*, zaś ich kolistemu często kształtowi przypisywano symbolikę kosmosu. Cashel na Inishmurray ma kształt owalny, przypominający jajko. Trudno jednakże nie dostrzec, iż posiada on również zdecydowanie obronny charakter. Szerokość murów kształtuje się od 2,5 do 3 metrów, zaś jego wysokość w najwyższym miejscu przekracza 4,5 metra. Wykonany jest z kamieni ułożonych bez użycia zaprawy, co też utrudnia precyzyjne określenie jego wieku.

Czy był on więc efektem długiej, zapewne wieloletniej pracy mnichów, pracy traktowanej również jako rodzaj ćwiczenia duchowego; wznosili mur, by

odgrodzić się od świata i nie widzieć niczego oprócz nieba nad głowami? Większość badaczy podziela jednak pogląd, że klasztor zbudowano na terenie fortu istniejącego na długo przed przybyciem na wyspę mnichów. Według niektórych może on pochodzić nawet z epoki żelaza. Praktyka zasiedlania przez mnichów opuszczonych fortów i osad była dość powszechna, szczególnie w pierwszym okresie Kościoła monastycznego w Irlandii.

Do środka prowadzi wąski korytarz. Niemalże na wprost wejścia znajdują się pozostałości największego z klasztornych zabudowań — *Teampall Molaise* — Kościoła Molaise'a, zwanego też Dużym Kościołem lub Kościołem Mężczyzn. To tutaj zapewne celebrowano uroczyste Msze z udziałem wszystkich braci, a w późniejszym okresie także mężczyzn mieszkających na wyspie. Niegdyś pokryty był strzechą lub gontem, teraz stoi otworem dla wszystkich żywiołów. Jego mury od wewnątrz porasta popielaty mech. Badania przeprowadzone z użyciem metody węgla radioaktywnego pozwoliły określić czas jego powstania na przełom VIII i IX stulecia. Zapewne powstał w miejscu pierwotnej, niezachowanej już budowli. Wokół rozsiane są liczne płyty nagrobne, niektóre ze śladami nieczytelnych, zatartych przez czas inskrypcji, kilka krzyży, oraz trzy zagadkowe ołtarze, położone w odległości kilkunastu metrów od siebie. Ta część monasteru, której centrum wyznacza Kościół, odgrodzona jest od reszty niskim kamiennym murkiem.

Na lewo, w zachodniej części klasztornego ogrodzenia, wznosi się *Tory Bhrennel*, dedykowany najprawdopodobniej św. Brendanowi, jeden z trzech tzw. klochanów (*clochain*), to jest chat pełniących rolę mnisich cel, swym owalnym kształtem przypominających ule. Podobne cele, budowane z kamiennych ciosów układanych coraz mniejszymi pierścieniami, można znaleźć jeszcze w wielu rejonach zachodniej Irlandii. Zza niego wynurza się szkielet *Teach na Teine* czyli Domu Ognia. Swą nazwę zawdzięcza umieszczonej we wnętrzu płycie paleniska, na której — według tradycji — nieustannie podtrzymywany był ogień. Czy wynikało to jedynie z czysto praktycznych względów, czy też może należy się doszukiwać związków z obrzędami pogańskich Celtów? Wiadomo, że ogień czczony był w wielu religiach, również w przedchrześcijańskiej Irlandii. Patronką ognia była także św. Brygida, nosząca imię celtyckiej bogini Brighid. Giraldus Cambrensis, dwunastowieczny walijski geograf, podczas pobytu w założonym przez Brygidę klasztorze w Kildare widział podobne palenisko, na którym płonął — jak go zapewniano — nie dający się ugasić ogień.

Z ogniem w *Teach na Teine* związana jest również nieco inna legenda. Odnotowuje ją John O'Donovan, który w 1836 roku odwiedził wyspę. Według niej, ilekroć któryś z wyspiarzy chciał rozpalić ogień, wystarczyło na pustym palenisku w *Teach na Teine* ułożyć kawałek drewna lub torfu, a ten się natychmiast samoczynnie zapalał. Nadal krąży opowieść o pewnym przyjezdnym, Szkocie z pochodzenia, który kpił sobie z owych cudownych właściwości paleniska, a nawet poważył się je zbezcześcić, oddając na nie mocz. Spotkała go

jednak kara, bowiem w jednej chwili stanął w płomieniach tak gwałtownych, iż żaden z obecnych przy tym jego towarzyszy nie zdołał mu przyjść z pomocą. Spłonął stojąc w miejscu. Pozostały po nim jedynie kości, które złożono, niejako dla przestrogi, w jednym z występów wału obronnego. Pamięć o tym zdarzeniu przetrwała również w jednej z ludowych ballad.

Posuwając się dalej natrafiamy na podziemne przejście biegnące od wschodniego węgła Domu Ognia do malutkiego oratorium zwanego *Teach Molaise*, przez niektórych uważanego za celę, w której mieszkał święty. Najnowsze badania wykazują jednak, że ten najstarszy z zachowanych klasztornych budynków wzniesiono najprawdopodobniej dopiero na początku VIII stulecia, a zatem dobrze ponad sto lat po śmierci Molaise'a. Niewykluczone jednakże, iż właśnie tutaj, zgodnie z podaniami, spoczywają jego doczesne szczątki. Oratorium to należy również do najstarszych w Irlandii kamiennych konstrukcji, do budowy których użyto zaprawy. Charakterystyczny, kamienny dach, odbudowany gdzieś na początku dziewiętnastego wieku, porasta teraz gruba warstwa mchów i trawy. Panujący we wnętrzu półmrok rozprasza światło wpadające przez nieduże, usytuowane od północno–wschodniej strony okno, oświetlając kamienny ołtarz oraz ławę, która mogła służyć jako łoże. Do roku 1948, a więc do czasu opuszczenia wyspy przez jej mieszkańców, przechowywana była tutaj figura wykonana z drewna dębowego, przedstawiająca postać świętego. Wakeman, dziewiętnastowieczny badacz, zanotował, że tutejsi mieszkańcy utrzymują, jakoby twórcą jej był sam Goban Saor, słynny irlandzki rzemieślnik, który żył w VI stuleciu, a więc był współczesnym założyciela i pierwszego opata monasteru na Inishmurray. Niestety, i z tym romantycznym poglądem nauka obeszła się w sposób bezwzględny. Badania wykazały, iż rzeźba pochodzi najprawdopodobniej z okresu przednormańskiego, czyli mniej więcej z IX–X wieku. Dzisiaj można ją oglądać w Muzeum Narodowym w Dublinie. Nosi na sobie ślady upływu czasu, jak również niezwykłej agresji oraz emocji, jakie musiała wzbudzać u tych, którzy porywali się, by ją zniszczyć: odłamane poniżej łokci ramiona, pęknięty bok, zmasakrowana twarz. Jakby chciano unicestwić nie tylko sam wizerunek świętego. Między innymi usiłowali ją zniszczyć żołnierze Cromwella, którzy po nieudanej próbie podpalenia cisnęli rzeźbę do morza. Niespodziewanie zmienił się kierunek wiatru i posąg przypłynął z powrotem na wyspę.

Na szczególną uwagę zasługuje jeden z trzech ołtarzy, usytuowany w pobliżu celi dedykowanej św. Brendanowi. Jest największym z nich i spoczywają na nim kuliste oraz owalne kamienie różnej wielkości, którym zawdzięcza swą nazwę — *Locha Breacha*, co dosłownie po irlandzku znaczy: Cętkowane Kamienie. Popularnie nazywane bywają jednak groźniej i bardziej tajemniczo: kamienie klątwy.

Jest ich czterdzieści, może pięćdziesiąt, szacując na oko. Podobno nie sposób ich dokładnie policzyć, bowiem przy każdej kolejnej próbie wynik okazuje się inny. Są chropowate i chłodne. Najmniejsze z nich są wielkości pięści,

największe — dużego bochna wiejskiego chleba. Na niektórych widnieją wykute drobne geometryczne wzorki oraz krzyże. W jaki sposób zyskały swą złą sławę? Z wciąż żywych przekazów wiadomo, że za ich pomocą rzucano klątwę na wroga lub prześladowcę. Aby to uczynić, należało najpierw przez kilka dni pościć, a dopiero potem można było przystąpić do właściwego rytuału polegającego na obejściu znajdujących się na wyspie ołtarzy w kierunku przeciwnym do ruchu słońca, a następnie na trzykrotnym obróceniu każdego z kamieni, czemu z kolei towarzyszyło wypowiadanie klątwy. Należało przy tym zachować niezwykłą ostrożność; rzucenie niesprawiedliwej klątwy powodowało, że spadała ona na tego, który ją wypowiedział.

Tyle mówią podania. Nie sposób dzisiaj odpowiedzieć na to intrygujące pytanie, kiedy kamienie te pojawiły się na klasztornym ołtarzu, kto je tam złożył i jakie było ich przeznaczenie. Trudno wszakże nie dopatrywać się tutaj kolejnego śladu pogańskich obrzędów i wierzeń. Zresztą o podobnych praktykach rzucania klątwy czytamy w starożytnej opowieści zatytułowanej *Pogrzeb Króla Kormaka*, mitycznego władcy z okresu tuż przed pojawieniem się na wyspie chrześcijaństwa. „Na jego zgubę — jak pisze poeta — kamienie klątwy obrócono". Tym samym jego los został przesądzony: monarcha udławił się jadłem podczas uczty na zamku. Jeśli wierzyć miejscowym pogłoskom, ostatni raz kamienie klątwy obrócono na zgubę Hitlerowi. Z wiadomym skutkiem.

Pomiędzy *Teach Molaise* a Dużym Kościołem znajduje się kolejny zdumiewający artefakt. Jest to wąska kamienna płyta mierząca nieco ponad metr wysokości. U jej szczytu, na obu bocznych ścianach, znajdują się wgłębienia oraz dwa otwory wykonane przy krawędziach boku szerszego, tworząc razem coś w rodzaju uchwytów. Archeolodzy są zgodni, że słup ten powstał w tym samym mniej więcej czasie co grodzisko, a zatem na długo przed przybyciem mnichów. Kamiennych słupów lub płyt używano wówczas do wyznaczania granic, oznaczano nimi groby, niekiedy wznoszono je jako wyobrażenie bożków lub też by upamiętnić ważne zdarzenie, na przykład bitwę. Zdaniem badaczy słup ten mógł pełnić jednak inną funkcję. Według przekazów, jeszcze w nie tak bardzo odległych czasach modliły się przed nim kobiety, prosząc o dar płodności oraz bezpieczny poród. Klęczały, dłońmi trzymając się uchwytów. Czy obrzęd ten może być pozostałością po prastarym sposobie rodzenia — w takiej właśnie półsiedzącej pozycji, jaką spotyka się jeszcze we współczesnych prymitywnych społecznościach? Jeśli tak, to jaką pełnił rolę, gdy fort zasiedlili mnisi? Czy został konsekrowany, by nadać mu nowe znaczenie i funkcję? Może stał się miejscem sprawowania pokuty? Pozostają jedynie pytania.

Przechadzam się między klasztornymi zabudowaniami zastanawiając się również nad tymi, którzy przybyli tu przed blisko półtora tysiącem lat. Kim byli, co sprowadziło ich na tę wysepkę, z dala od osiedli ludzkich i szlaków komunikacyjnych? Czy wiodła ich, tak jak wielu im współczesnych irlandzkich

mnichów, idea pielgrzymowania, *peregrinatio pro Christo amore*, dla której to miłości postanowili porzucić swe domy, rodzinne strony, życie swoje ofiarowując Bogu. Tutaj, niejako na skraju ówczesnego świata, znaleźli swoją pustynię, swoją drogę samotności i milczenia.

Monastycyzm irlandzki od samego zarania przesiąknięty był duchem anachorezy. Niewielkie, zwykle kilku— lub kilkunastoosobowe grupy mnichów (uprzywilejowaną była liczba dwanaście) pod przywództwem swego opata (abby) osiedlały się w miejscach najdogodniejszych pod budowę eremów, czyli — jak je określano — pustyń. Słowo to prowadzi nas wprost do kolebki anachoretyzmu, do Egiptu, Syrii i Kapadocji, gdzie, poczynając od trzeciego stulecia, na odludnych rozległych obszarach spieczonej słońcem ziemi osiedlali się, najpierw pojedynczo, później zaś w grupach, ci, którzy postanowili wieść życie modlitwy i kontemplacji, którzy odwrócili się od świata, widząc w nim źródło pokus i przyczynę upadku człowieka. Taki jest sens słowa *anachoresis* — odejście od świata.

fot. W. Falarski

Idee monastyczne z egipskich i syryjskich pustyń poprzez Galię przywędrowały do Irlandii, wzbudzając tu niezwykle szeroki odzew. Rozpalały umysł i wyobraźnię celtyckich chrześcijan, słynących z niezwykłej, heroicznej wręcz predylekcji do umartwień i ascezy. Do Erinu docierały także księgi, a wśród nich: *Konferencje* Kasjana czy *Żywot Antoniego* pióra Atanazego, przepisywane następnie w klasztornych skryptoriach. Szczególną czcią i szacunkiem otaczana była osoba Marcina z Tours, wzór eremity oraz misjonarza pełniącego także posługę biskupią, którego *Żywot* spisany przez Supliciusa Severusa należał zapewne do często czytanych ksiąg.

Wspinam się na mur, by ogarnąć spojrzeniem cały monastyr. Wysoko, nad moją głową, na tle bladego nieba krążą rozkrzyczane fulmary i rybołówki.

Czy jest rzeczą możliwą odtworzyć mentalność i duchowość ludzi żyjących tu przed tyloma wiekami? Dysponujemy jedynie jakimiś strzępami, fragmentami, które trudno ułożyć w czytelny obraz. Wiemy, że chrześcijaństwo przyjęło się na Wyspie bez rozlewu krwi, bez męczenników wiary. Ale też był to proces niezmiernie długi, znacznie dłuższy niż trwająca trzydzieści lat misja świętego Patryka. Dawni bogowie i dawne wierzenia odchodziły powoli, a chrystianizacja społeczeństwa zajęła przynajmniej kolejne dwa stulecia, w czasie których wpływ nowej religii na lokalnych władców i prowadzoną przez nich politykę był ograniczony. Podobnie było z prawem i sądownictwem. Jeszcze w VII wieku wśród warstw rządzących zjawiskiem powszechnym była poligamia. Niewolnictwo, mimo iż potępione przez samego Patryka, było nadal akceptowane. Etos dyplomacji i obyczaj pozwalały na trzymanie zakładników, których — w razie naruszenia zawartych umów — zabijano. Lokalny Kościół, w głównej mierze monastyczny, zakorzeniony mocno w systemach rodowych, nie był wolny od uwikłań w bieżącą politykę, a nawet działania militarne. Dopiero na początku VIII stulecia, na mocy postanowień miedzy władcami Irlandii, zwolniono mnichów od obowiązku pełnienia służby wojskowej. Kroniki odnotowują też przypadki zbrojnych konfliktów między klasztorami, w których dochodziło do rozlewu krwi. Przypominają się zdarzenia spod Cul Dreimne.

Być może fakt, iż nowa wiara przyjmowana była w tak pokojowy sposób, należy przypisać dużej dozie tolerancji wobec starych pogańskich praktyk. Szereg z nich chrześcijaństwo nie tylko tolerowało, ale z czasem przejęło jako własne. Profesor MacCana zjawisko to określa nawet mianem „niezwykłej symbiozy" zachodzącej między starą religią pogan i chrześcijaństwem. W ten sposób dokonywała się swoista reinterpretacja niektórych zwyczajów, jak również miejsc związanych z kultem, którym nadawano nowy sens, przekształcając je w symbole chrześcijaństwa. Tak stało się choćby z pradawnym zwyczajem pielgrzymowania do świętych drzew, źródeł oraz studni, który przetrwał aż do naszych czasów. Z kolei pogańskie grobowce i świątynie uważano za miejsca o szczególnej duchowej aurze, i w ich pobliżu chętnie wznoszono monastery oraz pustelnie. Miejsca takie pogańscy Celtowie określali mianem „cienkiego", gdyż taka właśnie granica oddzielała przenikające się światy: materialny i nadprzyrodzony. Tutaj — wedle ich wierzeń — można było, choćby tylko na ułamek chwili, doświadczyć rzeczy minionych oraz tych, które mają się dopiero wydarzyć, tutaj przeszłość, teraźniejszość i przyszłość stanowiły jedno. Chrześcijanie uważali, że właśnie stąd dusze zmarłych wędrują do nieba, i że tutaj też nastąpi ich przyszła rezurekcja. Badania archeologiczne przeprowadzone na terenie hrabstwa Kerry pokazują, jak wiele eremów wzniesiono w miejscach związanych z pogańskimi obrzędami. Nie niszczono ich na ogół, a jedynie przystosowywano, „by służyły Bogu prawdziwemu". Wydaje się jednak, że była to powszechna praktyka, przynajmniej w tej części Euro-

py, o czym może przekonywać zawarta w liście instrukcja papieża Grzegorza Wielkiego dla opata Mellita.

W konfrontacji z chrześcijaństwem wierzenia pogańskie wraz z całą mitologią Celtów nie odeszły w niepamięć, owszem, w swej schrystianizowanej wersji przez stulecia będą nadal zamieszkiwać świadomość Irlandczyków, stanowiąc niejako kanwę niezwykle bogatego folkloru. To w ogromnej mierze zasługa irlandzkich mnichów, którzy — jak na Celtów przystało — rozmiłowani w opowieściach, z zapałem przystąpili do zapisywania żyjącej dotąd jedynie w przekazach ustnych wielkiej literatury epickiej — starożytnych cykli, jak choćby *Leabhar Gabhala Eireann*, czyli Księga podboju Irlandii. Nie można wykluczyć, że także w skryptorium na Inishmurray powstał jakiś manuskrypt księgi opiewającej heroiczną przeszłość Szmaragdowej Wyspy.

Wymownym znakiem wzajemnego przenikania tych dwóch kultur jest wiersz powstały przypuszczalnie w VIII wieku, choć znany z wersji spisanej w późniejszym okresie — *Rozmowa Oisina ze świętym Patrykiem*, w którym syn Finna Mac Cumhailla opowiada świętemu o urokach polowań z psami na zboczach Ben Bulbena. Oisin, który wyprawił się do Krainy Wiecznej Młodości, powraca do Irlandii. Lecz jego przyjaciele dawno zmarli, zamiast nich spotyka Patryka i jego mnichów. W innym poemacie św. Patryk wskrzesza Fergusa Mac Roicha, by ten przekazał Senchanowi Torpeist, historycznemu poecie, opowieści z *Táin bō Cuailgne*, starożytnego eposu, w którym nadzwyczaj barwnie i z rozmachem odmalowano świat barbarzyńskiej, pogańskiej Irlandii.

Bez wątpienia duchowość pierwszych pokoleń celtyckich chrześcijan była w ogromnym stopniu spuścizną po ich pogańskich przodkach. Gdy czytamy wiersze pisane przez irlandzkich mnichów, pełne zachwytu nad urodą świata, sławiące jego Stwórcę — Pana Żywiołów, nietrudno usłyszeć pobrzmiewającą w nich delikatnie nutkę panteizmu czy też animizmu. Legendarnym stał się odziedziczony po ojcach, nacechowany niezwykłym wręcz szacunkiem i miłością, stosunek do przyrody, do zwierząt, które Celtowie postrzegali jako swych współtowarzyszy, czy jak dziś byśmy powiedzieli: „braci mniejszych". Hagiografie irlandzkich świętych są tego najlepszą ilustracją. Po druidach irlandzcy mnisi przejęli zamiłowanie do wiedzy, stąd też ich klasztory w krótkim czasie stały się tętniącymi życiem ośrodkami nauki i kultury. Także do obrzędowości chrześcijańskiej przeniknęło w owym czasie szereg prastarych rytuałów. Słynny epizod rzucenia klątwy na króla Tary przez kilku zebranych w tym celu opatów co znaczniejszych klasztorów, poprzedzone specjalnym, skierowanym przeciwko niemu postem, zwanym *troscud*, znanym jeszcze z prawa brehońskiego, może przywodzić na myśl magiczne obrzędy druidów. Nowa wiara powoli przenikała i przemieniała mentalność Celtów.

Ślady współistnienia oraz splatania się tych dwóch odmiennych kultur i religii odnajdujemy właśnie na Inishmurray. Z mocą ewokacji mówi o tym niemal każdy kamień. Lecz kamienie te układają się w jeszcze inną, niezwykłą opo-

wieść, historię rodzenia się tożsamości i świadomości narodowej Irlandczyków. W panteonie wielkich postaci narodowych, obok herosów epickich poematów zasiądą chrześcijańscy święci: Patryk, wielki apostoł Irlandii, św. Kolumba, św. Brygida. Będą im równi sławą i wielkością, by z czasem usunąć ich w cień i przejąć wiele z ich atrybutów i legend.

Byłoby jednak błędem patrzeć na początki chrześcijaństwa na Szmaragdowej Wyspie jak na kształtowanie się religijnej czy kulturowej hybrydy, zlepku starych i nowych wierzeń. Depozyt wiary chrześcijańskiej przechowywany i przekazywany w tym Kościele nie uległ wypaczeniom. W rzeczywistości nie istniała odrębna teologia celtycka, i choć lokalny Kościół na wyspie, tak jak niemal każdy inny, od czasu do czasu stawał wobec różnych zagrożeń (np. pelagianizmu), zawsze wychodził z nich obronną ręką. Wymowne, i nie jedyne, wydaje się być świadectwo Bedy Czcigodnego, angielskiego duchownego i historyka z VIII w., który — choć krytycznie patrzył na dużą niezależność Kościoła celtyckiego od Rzymu (jego monastyczną organizację, odmienny sposób obliczania terminu Wielkanocy oraz kształt tonsury) — potrafił jednak dostrzec jego niezwykłą dynamikę i wiarę, zaś irlandzkich mnichów uważał za wzór odwagi i gorliwości apostolskiej.

O nazwie wyspy wiadomo tylko tyle, że wywodzi się od imienia Muiredach, w swej zanglicyzowanej formie — Murray. Kim był i kiedy żył — nie wiadomo. Jednakże patronem monasteru, jak i całej wyspy, jest św. Molaise, prawdopodobnie ten sam, który jako spowiednik św. Kolumby, po bitwie pod Cul Dreimne, wyznaczył mu surową pokutę: wygnanie. Niektórzy historycy są zdania, że założycielem monasteru na Inishmurray jest Molaise z Devenish, klasztoru powstałego pod koniec szóstego stulecia, a więc w tym samym mniej więcej czasie.

Niestety, i tutaj skazani jesteśmy na domysły. Dzieje wyspy przykrywa obłok niewiedzy. Nie przetrwał żaden dokument, żadna wzmianka odnosząca się do klasztoru, pochodząca z okresu, w którym został on założony. Być może Molaise z Inishmurray i jego imiennik, pierwszy opat monasteru w Devenish, to jedna i ta sama osoba? Nie sposób tego rozstrzygnąć. Późniejsze kroniki odnotowują aż dwanaście postaci noszących to imię, których życie przypada na ten właśnie okres. *Martyrologium Oengusa*, powstałe około 800 roku, pod datą 17 sierpnia odnotowuje śmierć Laisrena z Inishmurray zwanego Molaisem, i dzień ten przyjmuje się za jego święto patronalne. W *Kronikach Czterech Mistrzów* zachowały się jeszcze dwa zapisy dotyczące klasztoru na Inishmurray. Pierwszy mówi o śmierci jednego z kolejnych opatów (w roku 747), drugi — o spaleniu monasteru przez wikingów w roku 807.

Ponad wszelką wątpliwość wspólnota na Inishmurray, przynajmniej w pierwszym okresie swego istnienia, miała charakter eremicki. Świadczy o tym nie tylko szczególne usytuowanie monastyru, z dala od siedzib ludzkich, lecz również typ zabudowy, jaki można spotkać w wielu podobnych miejscach roz-

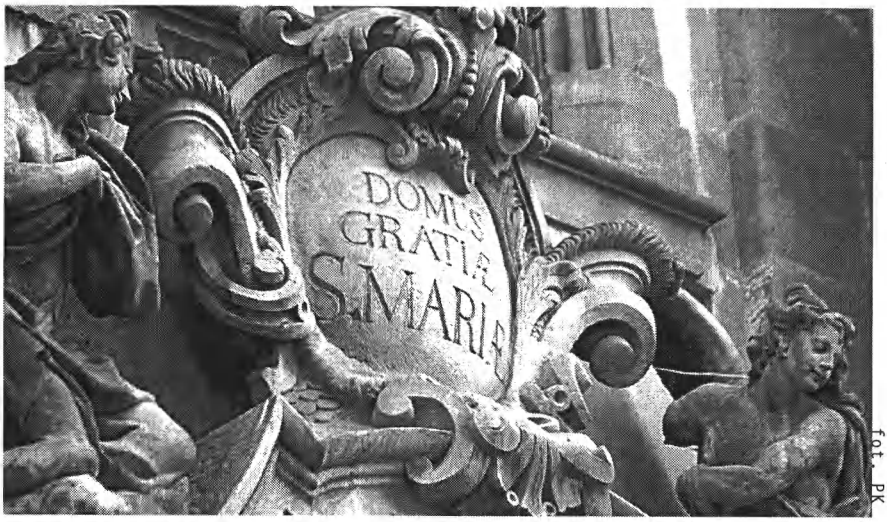
sianych na obszarze zachodniej Irlandii, ujawniający wyraźne wpływy koptyjskiego budownictwa monastycznego. Ta skromna i surowa architektura, doskonale wkomponowana w pejzaż, świadomie odrzucająca wszelki monumentalizm, nie wynosząca się ponad otaczający świat przyrody doskonale oddaje charakter tego Kościoła, przepojonego duchem surowej ascezy, prowadzącej — jak wierzono — do pokory serca. Wręcz niewiarygodnie brzmią dzisiaj przekazy o praktykach ascetycznych irlandzkich anachoretów. Porównać je można chyba jedynie ze „świętym szaleństwem" samoumartwienia egipskich i syryjskich mnichów. Umartwienia, posty i czuwania wraz z modlitwą oraz pracą stanowiły ich codzienną rzeczywistość. Pewien wgląd w nią zawdzięczamy także zachowanym do naszych czasów penitencjałom, czyli księgom pokutnym, stanowiącym swoisty katalog grzechów i przewinień oraz przypisanych im poszczególnych kar, te zaś były zróżnicowane w zależności od ciężaru popełnionego grzechu, od chłosty i recytacji psalmów poczynając, na karze wygnania połączonego z nakazem wieloletniego postu kończąc.

Przed nie zachowanym krzyżem, stojącym zapewne gdzieś w pobliżu *Teampall Molaise*, klęczeli bracia z rozpostartymi szeroko ramionami, odśpiewując lub recytując z pamięci swój ulubiony pokutny psalm *Beati Immaculati*. Dzwonek opata odmierzał im czas zwołując do oratorium na tercje, seksty, nony, nieszpory, komplety oraz jutrznie. Ich śpiew wplatał się w szum wiatru i krzyk ptaków.

Przez długie stulecia w monastyrze na Inishmurray jaśniał płomień życia monastycznego. Nie wiadomo nawet dokładnie, kiedy zgasł i co było tego przyczyną. Według jednej tradycji, wspólnota przeniosła się na ląd stały w XII wieku i osiedliła na przylądku Aughris, na południowym wybrzeżu Zatoki Sligo. Według innej, mnisi zamieszkiwali wyspę aż do końca XVI wieku, kiedy to mieli się przenieść do Opactwa w Streedagh, w bezpośrednim sąsiedztwie Mullaghmore. Początki, jak i koniec dziejów monastyru spowija mgła tajemnicy.

Opuszczam monastyr i tą samą ścieżką pośród łopianów wracam do drogi biegnącej przez opuszczone osiedle. Domy pozbawione dachów, otwory drzwiowe bez framug, skruszone tu i ówdzie fragmenty murów, zwalone całe ściany, otoczone chaszczami zielska. Na frontowej ścianie jednego z domostw ktoś wypisał farbą inicjały imion oraz nazwisko: J. Brady, D. Brady, M. Brady, P. Brady. Zniżając głowę pod osuniętym nadprożem, wchodzę do wnętrza jednego z domów. Na sczerniałej ścianie widnieje jakby jaśniejsza plama, jakiś kontur — choć może to tylko złudzenie — ślad po wiszącej na ścianie fotografii albo świętym obrazku. Tuż obok zrujnowany kominek. Niegdyś płonął w nim ogień, dzisiaj zarasta ostami i trawą. Na każdym kroku ślady rozpadu, opuszczenia, upływu czasu. Wszystko zostało wydane na jego żer. A mimo to nie odczuwa się w tym nic posępnego, przygnębiającego, żadnego smutku, jakby przemijanie było jedynie rewersem wieczności. Nad klasztorem i nad całą wyspą unosi się niezniszczalny duch.

Wolnym krokiem podążam ścieżką, która prowadzi wzdłuż linii brzegowej. Obejście całej wyspy nie zajmuje nawet godziny. Okrążywszy wyspę zbliżam się od drugiej strony do zatoczki i przystani Clashymore. Spoglądając ku Zatoce Donegalskiej, staram się jeszcze wypatrzyć *Banc Ghrainne*, tajemniczą wysepkę położoną jakąś milę od Inishmurray, która — jak mówią — pojawia się niekiedy na powierzchni wody. Jej istnienie miały potwierdzać relacje wielu, żyjących do niedawna, świadków. Lecz wzrok mój przyciąga inny, stopniowo się przybliżający obiekt — *Excalibur*, który dzielnie zmierza ku wyspie, by zabrać mnie z powrotem do Mullaghmore.



fot. PK

o.Łukasz od N.M.P. Łaskawej z Krzeszowa, SP

W Domu Łaski Matki Bożej

JEST NA ZIEMI DOLNOŚLĄSKIEJ SZCZEGÓLNE MIEJSCE. Szczególne, bo napełnione pięknem wypływającym z Piękna Bożego. Krzeszów, bo o nim mowa, położony jest w sercu niewielkiej kotliny, otoczony zalesionymi wzgórzami, przez które przy dobrej widoczności widać najwyższy szczyt Sudetów — Śnieżkę. Do Krzeszowa dojechać można pięknymi drogami, wijącymi się pośród pól i gospodarstw oraz obsadzonymi starymi drzewami. Gospodarzami tych terenów byli Polacy, Czesi, Niemcy i niezalenie od zmian na mapach politycznych okolica ta pozostaje pełna uroku. Człowiek żyjący i pracujący na tej żyznej ziemi zawsze się o nią troszczył. Gdy się tutaj jest, nie sposób nie zwrócić się z wdzięczną modlitwą do Boga — Stwórcy wszelkiego dobra i piękna. Ale jest jeszcze coś co potęguje tę wdzięczną modlitwę. W Krzeszowie znajduje się wiekowe opactwo oraz bazylika Wniebowzięcia Matki Bożej, a w jej sercu umieszczony jest obraz Najświętszej Maryi Panny Łaskawej. Jest to najstarszy czczony w Polsce obraz Bogurodzicy. Do Niej, Królowej Sudetów, od wieków pielgrzymują mieszkańcy ziem położonych u podnóża tych gór. Nie baczą na trudności, na granice (gdyż do tego sanktuarium przybywają Czesi, Morawianie, Serbołużyczanie i Niemcy), idą do Matki tej ziemi. Do ich Matki.

Łaską Bożą był moment, kiedy księżna Anna, wdowa po bohaterze spod Legnicy Henryku II Pobożnym, przekazała te ziemie w darze benedyktynom. Był Rok Pański 1242. Mnisi benedyktyńscy zrzekli się w RP 1289 tych ziem na rzecz księcia świdnicko-jaworskiego Bolka I Surowego, wnuka Henryka Pobożnego, który postanowił w RP 1292 sprowadzić na to miejsce mnichów cysterskich z Hen-

rykowa. Zachowany do dziś dokument fundacyjny, opatrzony także pieczęciami księcia Henryka V Grubego oraz biskupa wrocławskiego Jana Romka, nadaje klasztorowi tytuł *Domus Gratia Sanctae Mariae*. Pierwsi zakonnicy cysterscy, z opatem Teodorykiem na czele, osiedlili się w tym miejscu 9 VIII AD 1292. Jak podaje jedna z pięknych legend krzeszowskich, fundacja dla cystersów była owocem ślubu, jaki złożył Maryi książę Bolko za ratunek w czasie polowania, kiedy zagubił się w tutejszych lasach. Uratować z opresji miała go sama Najświętsza Panienka i Jej to postanowił poświęcić klasztor i kościół pośród lasów i gór sudeckich. A skąd nazwa Krzeszowa? Klasztor znajdował się u *kresu borów* książęcych; stąd staropolskie Krzeszobór. Dzieje fundacji klasztoru przedstawione są na pięknych freskach znajdujących się na sklepieniu Mauzoleum Piastów Świdnicko-Jaworskich. Są to dwie bliźniacze kaplice grobowe znajdujące się w kompleksie bazyliki. Na freskach tych przedstawiono między innymi audiencję księżnej Anny u papieża Innocentego IV i łaskę fundacji papieskiej dla Krzeszowa oraz opata benedyktynów, który przekazuje klasztor cystersom. Wówczas też pojawił się razem z cystersami cudowny obraz Matki Bożej. Najnowsze badania (wykonane podczas renowacji obrazu, przed jego papieską koronacją w RP 1997) dowodzą, że obraz pochodzi z XIII wieku i malowany jest w tradycji bizantyjskiej. Jest to mała ikona (wymiary 60 cm x 37 cm) o złocistym tle, gdzie Madonna okryta purpurowym płaszczem tuli na swej prawej dłoni Dzieciątko Jezus. Jej lewa dłoń ułożona na sercu wskazuje nam źródło łask. Tradycja przekazuje, że obraz ten, pierwotnie czczony we włoskim Rimini, był darem Ojca św. Jana XXII dla krzeszowskiego konwentu. Natomiast legenda, ubrana w prosty wiersz, podaje, że obraz ten w cudowny sposób przenieśli aniołowie z Italii do Krzeszowa:

Kto chce wiedzieć o obrazie,/ A Maryi w każdym razie:/ Maryja w Rimini znana,/ Nowo ukoronowana/ Syna swego ubłagała,/ Z wami na Śląsku być chciała./ Wieczną rzeką przypłynęła/ Aż w Krzeszoborze stanęła.

Kult obrazu Matki Bożej Łaskawej kwitł wraz z rozwojem krzeszowskiego klasztoru. Ale przyszedł pamiętny RP 1426. Śląsk grabiony był przez wojska husyckie przybyłe z sąsiednich Czech. Wraz ze spustoszeniem i śmiercią husyci nieśli ze sobą to wszystko, co obce było religii katolickiej. Niszczono kościoły, rabowano klasztory, a kapłanów i zakonników mordowano. Cystersi z Krzeszowa dowiedziawszy się o tym, że heretyckie wojska mają dotrzeć do Krzeszowa, postanowili ukryć skarb klasztoru — obraz Madonny. Obraz ukryto, ale w tajemnicy. A zakonnicy, którzy wiedzieli, gdzie się on znajduje, wraz z innymi współbraćmi zostali w liczbie 70 zamęczeni przez husytów (scena ta przedstawiona jest na jednym z fresków wewnątrz dzisiejszej bazyliki krzeszowskiej). Opactwo powoli podnosiło się z upadku. Papież Paweł III w RP 1547, doceniając znaczenie krzeszowskiego klasztoru, nadał opatom przywilej używania insygniów biskupich. Lecz pomimo tego w Krzeszowie brakowało Ikony Łaskawej Madonny. Nadszedł zimowy poranek, 18 XIII AD 1622. Bracia zakrystianie przygotowując naczynia i szaty liturgiczne

do Mszy św., ujrzeli snop światła padający wprost na jeden z kamieni posadzki w zakrystii. Zaintrygowani postanowili podnieść tę płytę. Ku ich zaskoczeniu odnaleźli jakieś zawiniątko. Owinięty w szmaty leżał pod podłogą zakrystii obraz Matki Bożej. Radość w klasztorze była wielka. Na pamiątkę tego wydarzenia każdego roku 18 grudnia obchodzi się *Festum Lucis* — Święto Światła. W czasie uroczystej, porannej Mszy św. zapalane są wszystkie świece i światła bazyliki.

Radość z odnalezienia obrazu nie trwała jednak długo. Ponad 10 lat po tym wydarzeniu opactwo zostało zrujnowane w wyniku działań wojny 30-letniej. W ciągu niespełna kilkudziesięciu lat klasztor płonął dwukrotnie. Po tych latach nieszczęść przyszedł czas cudownego rozwoju opactwa. Przypadł on na lata rządów kolejnych opatów: Bernarda Rosy (+ 1696), Dominika Geyera (+ 1726), Innocentego Fritscha (+ 1734) oraz Benedykta II Seidla (+ 1762). Pięknie przedstawione zostały charakterystyczne rysy ich życia i działalności; oto na jednym z fresków krzeszowskiej świątyni mamy portrety tych czterech opatów i przypisane im cechy. I tak: opat Bernard — Pietate (pobożność), opat Dominik — Industria (pracowitość), opat Innocenty — Opere (dzieło) i opat Benedykt — Benedictione (błogosławieństwo). Co takiego sprawiło, że te a nie inne cechy przypisano najbardziej znanym opatom krzeszowskim? Za ich rządów Krzeszów stał się jednym z głównych centrów kultury duchowej i materialnej na Ślasku. Opat Innocenty, po wspomnianym okresie nieszczęść, postanowił wybudować dla opactwa nową świątynię i klasztor. Sprowadził najlepszych architektów, malarzy i rzeźbiarzy. Dzieło zapoczątkowane przez opata Fritscha ukończył opat Benedykt II. To za jego rządów dokonano poświęcenia krzeszowskiej świątyni p.w. Wniebowzięcia NMP. Kościół ów pełen jest chwały Boga i Jego Matki. Budowany był 7 lat (1728–735). Kroniki klasztorne wspominają o 41 murarzach, 12 kamieniarzach oraz 10 rzeźbiarzach. Nieznany jest dziś główny projektant kościoła. Przy budowie przewijali się pracownicy i artyści z całego Śląska, ale też z Czech, Moraw i Austrii. Długość całego kompleksu krzeszowskiej bazyliki (razem z mauzoleum Piastów i kaplicą Bożego Grobu) wynosi niecałe 120 m. Transept ma długość prawie 50 m. Szerokość nawy głównej to 29 m, a maksymalna wysokość wewnątrz bazyliki wynosi 26 m. Fasada kościoła podzielona jest na trzy sfery: ziemską (z figurami świętych biblijnych i Reguły św. Benedykta), maryjną (z figurą Niepokalanej oraz grupami rzeźb Zwiastowania i Nawiedzenia) oraz niebieską (z grupą Trójcy Świętej). Wewnątrz świątyni kontynuowana jest zasadnicza myśl z fasady. Przedstawiają ją freski na sklepieniu. Za źródło posłużył fragment z Księgi proroctwa Izajasza (IX, 5), gdzie wymienione są przymioty Bożego Syna: Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater Futuri Saeculi, Princeps Pacis. Na każdym z malowideł przedstawiono odpowiednią sceną biblijną, a po bokach sceny z początku dziejów zakonu cysterskiego. Autorem tych fresków jest „śląski Rafael" — Michał Willmann, ściśle współpracujący w swej pracy z zakonem cystersów. Jego malowidła można spotkać w wielu dolnośląskich kościołach te-

fot. PK

go zakonu. Idąc nawą główną dostrzegamy przy bocznych kaplicach piękne ołtarze (w sumie jest ich 17). Ambona ukończona w RP 1761 ozdobiona jest rzeźbami Ojców Kościoła: św. św. Ambrożego, Augustyna, Grzegorza i Hieronima oraz personifikacją cnót kardynalnych: Mądrości, Roztropności, Umiarkowania i Męstwa. Ambona zwieńczona jest grupą rzeźb Trójcy świętej oraz Ewangelistów. Dochodząc do ołtarza głównego przechodzimy wzdłuż XVIII–wiecznych stall, przemodlonych obecnością zakonników, którym w Oficjum towarzyszą aniołowie i święci pańscy. Ołtarz główny to dzieło praskich artystów: P. Brandla, F. Brockoffa i A. Dorasila. Jest uwielbieniem Maryi Wniebowziętej. Na obrazie Matkę Bożą otaczają Apostołowie, natomiast rzeźby okalające obraz to Aniołowie radu-

jący się niebieską chwałą Matki Zbawiciela. Ołtarz zwieńcza, podtrzymywany przez jednego z aniołów, Krzyż Pański. Natomiast u podnóża ołtarza głównego znajduje się w barokowej, posrebrzanej ramie cudowny obraz NMP Łaskawej. *Wielkie to dzieło, na którego oczy i uszy zwrócił nie tylko Śląsk, ale i obcy.* Tak pisano o organach krzeszowskich. Jest to XVIII–wieczne dzieło składające się z 54 głosów i 2606 piszczałek, zaś rzeźbiarska obudowa to wizja chórów anielskich śpiewających i grających Bożą chwałę. Organy krzeszowskie stanowią szczytową formę w rozwoju organomistrzostwa śląskiego. W czasie uroczystości na emporze organowej zasiadała również orkiestra i chór klasztorny. Cała bazylika jest więc pieśnią pochwalną na cześć Trójcy Świętej i Bożej Matki, od fasady, przez malowidła, ołtarze, aż po ołtarz główny. Poświęcenia tej „perły śląskiego baroku" dokonał 2 VII AD 1735 wrocławski biskup Filip kardynał Sinzendorf. Natomiast budynek samego klasztoru nie został do końca przebudowany. Obecnie klasztor to przylegająca do bazyliki najstarsza część opactwa, pozostałości XIV–wiecznego budynku oraz XVIII–wieczne fragmenty całości, która nie została nigdy ukończona. Z planów wybudowano jedno trójkondygnacyjne skrzydło południowe oraz łącznik między tą barokową i średniowieczną częścią klasztoru. Inny rodzaj pracy włożył w rozwój opactwa krzeszowskiego opat Bernard Rosa. On to doprowadził do wprowadzenia w życie postanowień Soboru Trydenckiego. Stał się jednym z najgorliwszych kontrreformatorów na Dolnym Śląsku. Założył przy opactwie Bractwo św. Józefa, którego zadaniem było krzewienie nauki i duchowości katolickiej na ziemi śląskiej rozdzieranej błędem reformacji. Siedzibą Bractwa był wybudowany za rządów tego opata kościół p.w. św. Józefa. Ozdobiony jest freskami wspomnianego już Michała Willmana. Freski wypełniają całą świątynię, stanowią malowidła sufitu, obrazy bocznych ołtarzy oraz głównego. Rzeźby ograniczają się w tej świątyni do ornamentyki ołtarzy i ambony. Całość fresków to cykl 50–ciu malowideł przedstawiający dzieje Świętej Rodziny oraz radości i smutki św. Józefa. Opat Bernard rozwijał również pobożność maryjną (za jego czasów rozpoczyna się okres najbardziej wzmożonych pielgrzymek do NMP) oraz pasyjną. Wzniósł w okolicach Krzeszowa 32 stacje Drogi Krzyżowej nazywanej tutaj „Wielką Pasją Krzeszowską". Opat Bernard postarał się o wydanie książki z rozważaniami pasyjnymi, pomocnymi przy przechodzeniu Pasji. Autorem tych rozważań był znany śląski pisarz ascetyczny i poeta Angelus Silesius. Natomiast opat Dominik Geyer dbał szczególnie o rozkwit gospodarczy klasztoru krzeszowskiego. Największą chlubą opata Dominika była prepozytura klasztoru w Cieplicach, będących najstarszym dolnośląskim uzdrowiskiem. Ważną działalnością klasztoru była praca nauczycielska zakonników. Wielu krzeszowskich cystersów studiowało na europejskich uniwersytetach (Kraków, Lipsk, Wiedeń) i zdobytą tam wiedzę przekazywali w szkole opackiej. Opactwo stanowiło potęgę, tak materialną jak i duchową. Było ośrodkiem skupiającym w sobie to co cenne i drogie, a wszystko na chwałę Boga i jego Matki.

Wiele było powodów, dla których ludzie przybywali do tego miejsca. Pierwszym i podstawowym był cudowny wizerunek Madonny. Ale w krzeszowskiej bazylice znajdują się jeszcze dwa przedmioty otaczane szczególną czcią wiernych. Oba zostały ocalone przez mnichów krzeszowskich od profanacji przez heretyków. Jednym z nich jest Krucyfiks z Wierzbnej. Pierwotnie stał przy drodze na Świdnicę. W RP 1616 został sprofanowany przez woźnicę, który wysmagał go batem. Sprawca wkrótce zmarł, a mnisi postanowili sprowadzić krzyż do klasztoru. Ocalał on z dwóch pożarów, jakie nękały w XVII w. klasztor, a opat Rosa ufundował nowy ołtarz dla krzyża. Inny z opatów, Placyd Mundfering (+1787), codziennie sprawował przy tym ołtarzu Mszę św. Ołtarz ten znajduje się do dziś w trasepcie bazyliki. Drugim obiektem kultu jest figurka Dzieciątka Jezus — Emanuela. Powstała w Kłodzku, na pocz. XVII w. Trafiła do rąk człowieka, który sprofanował ją wyrzucając ją z domu do rzeki. Odnaleziona przez katolika, została otoczona czcią w jego domu. Z czasem jedna z kuzynek właściciela (który wcześniej wyjechał z Kłodzka) ofiarowała figurkę swemu bratu, zakonnikowi z Krzeszowa. I tak od RP 1690 Dzieciątko Jezus jest w klasztorze krzeszowskim. Ołtarz (również w trasepcie) ufundował opat Dominik Geyer. Do dziś drukowane są obrazki z modlitwą do Dzieciątka Jezus — Emanuela oraz do Ukrzyżowanego z Wierzbnej.

Początkiem trudnych czasów dla opactwa był moment aneksji Śląska do Prus, a następnie dekret króla pruskiego Fryderyka Wilhelma III z 1810 r. o kasacie wszystkich klasztorów w Prusach. Zakonnicy zostali usunięci z opactwa (kapłani przeszli do stanu duchowieństwa diecezjalnego, a bracia zakonni do stanu świeckiego), dobra klasztorne przejęło państwo, a kościół stał się świątynią parafialną. Po ponad stu latach w RP 1919 do Krzeszowa przybyli, sprowadzeni przez biskupa wrocławskiego, benedyktyni z praskiego opactwa Emaus, których zadaniem było wznowienie życia zakonnego oraz ponowny rozwój Krzeszowa jako sanktuarium maryjnego. Działalność benedyktynów została przerwana przez II wojnę światową. W tym czasie pomieszczenia klasztorne były wykorzystywane na obóz dla przesiedleńców oraz na obóz przejściowy dla więźniów kierowanych do obozów koncentracyjnych na terenie Rzeszy. Tuż po zakończeniu wojny benedyktyni ponownie przybyli do Krzeszowa, ale niestety na krótko. W RP 1946 zostali zmuszeni do opuszczenia Dolnego Śląska razem z wysiedlaną ludnością niemiecką. Wówczas to główny gmach klasztorny przejęły siostry benedyktynki z lwowskiego opactwa Wszystkich Świętych. Do Krzeszowa przybyli benedyktyni z Tyńca i duszpasterzowali w tym miejscu do RP 1960, następnie przez 10 lat pracowali tu księża diecezji wrocławskiej. Od RP 1970 gospodarzami są tutaj ponownie ojcowie cystersi z opactwa wąchockiego. W tym okresie Krzeszów stał się miejscem zapomnianym. Na Dolnym Śląsku istnieje kilka sanktuariów maryjnych i to one były częściej nawiedzane niż krzeszowski Dom Łaski. Pomimo trudności prowadzono prace konserwatorskie, aby ocalić piękno tego miejsca. Ożywienie kultu NMP nastąpiło ponownie, gdy Ojciec św. Jan Paweł II ustanowił w RP 1992 diecezję legnicką. Wówczas

to Krzeszów stał się głównym sanktuarium maryjnym młodej diecezji. I ponownie, jak na przełomie XVII i XVIII w., nastąpił rozwój tego szczególnego miejsca. W RP 1997 Ojciec św. Jan Paweł II odwiedzając Legnicę, dokonał koronacji krzeszowskiego obrazu Madonny. Powiedział wówczas takie słowa:

Niech ten znak włożenia koron na głowę Maryi i Dzieciątka Jezus będzie wyrazem naszej wdzięczności za dobrodziejstwa Boże, których tak wiele otrzymywali i stale otrzymują czciciele Maryi, spieszący do krzeszowskiego Domu Łaski.

Rok później na prośbę pierwszego biskupa legnickiego Tadeusza Rybaka kościół Wniebowzięcia NMP został podniesiony przez Ojca św. do godności Bazyliki Mniejszej.

Jak wygląda „dziś" Krzeszowa? Miejsce to nadal promieniuje obecnością Matki Bożej Łaskawej. Stale przybywają tu pielgrzymi. Do najliczniejszych pielgrzymek należą czerwcowa pielgrzymka młodzieży oraz sierpniowa pielgrzymka rodzin katolickich. Są także mniejsze grupy czy to parafialne, czy zawodowe. Jest wielu pojedynczych pielgrzymów. Dla nich codziennie jest odprawiana, przed obrazem Matki Bożej Łaskawej — Królowej Sudetów, Msza św. o godz. 12.00. Spotkać tu można mieszkańców nie tylko Polski, ale i sąsiednich Czech czy Niemiec. Siostry benedyktynki prowadzą życie klasztorne, wyrażone przez św. Benedykta w słowach *Ora et labora*: modlą się i pracują. Praca sióstr to troska o piękno bazyliki, praca na roli, przy codziennych obowiązkach klasztornych. Ojcowie cystersi troszczą się o parafian i pielgrzymów. Do pomocy mają grupę zaangażowanych parafian pracujących przy obsłudze biura pielgrzymkowego oraz w służbie przewodnickiej. Krzeszowski kompleks klasztorny został w tym roku wpisany na listę światowego dziedzictwa kultury UNESCO. Każdy, kto tam przyjedzie, zostanie mile przyjęty, znajdzie chwilę wytchnienia, wyciszenia, zatopienia się w bogactwie piękna, które trudno jest szczegółowo opisać. Wszystko jest łaską — darem Matki Bożej dla nas, żyjących w zabieganym świecie, który coraz częściej zapomina o Bogu, czyni Go „wielkim nieobecnym". Zawsze, gdy jestem w Krzeszowie, miejscu dla mnie szczególnym, zatapiam się w atmosferze wieków modlitwy i wdzięczności za ten dar Boga i Matki Bożej. Zapraszam także Ciebie do Krzeszowa, do Domu Łaski Matki Bożej.

fot. PK

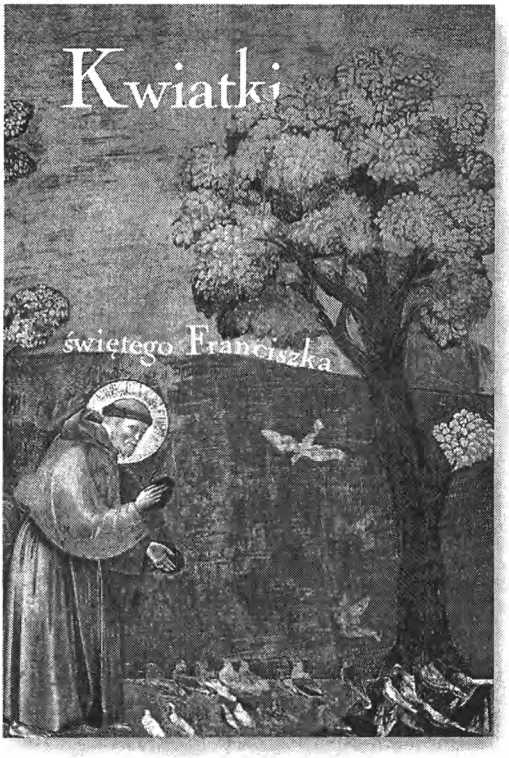
Barok w Krzeszowie

żarliwa pewność baroku
że „nie przemogą"
ściany pełne patetycznych świętych
złoci aniołowie
wieże kłujące niebo
głoszą chwałę wiary

to nie pora
na powściągliwość
łzawe modlitwy
w klasztornych krużgankach

wróg krąży wokół
potężny
nie można się lękać
uciekać
chować przed męczeństwem

Kwiatki świętego Franciszka



Klub
Książki Katolickiej
Poznań 2002
20,5 x 13,5 cm, stron 264
oprawa miękka cena: 14,50 zł

Książkę można zamawiać
w Klubie Książki Katolickiej
ul. Woźna 13, 60–177 Poznań
tel./fax: (0 61) 8515 582
e–mail: biuro@kkk.com.pl

Do nabycia także za pośrednictwem
serwisu internetowego
www.Christianitas.pl
w dziale *zakupy*

NOWY, NAJBLIŻSZY ORYGINAŁOWI PRZEKŁAD *Kwiatków świętego Franciszka* zachowuje zarazem poezję i prostotę pierwowzoru. Nie poprzestaje na pięknie legendy o Franciszku — próbuje odkryć piękno prawdy o Franciszku. Próbuje odkryć, „kim był i kim jest dla nas dzisiaj Franciszek, syn bławatnego kupca, który razu pewnego zostawił ojcowski kram, by pobiec za proszącym o datek żebrakiem. Kim był ten, który nie żebraka dogonił, lecz... Boga?"

Po dziewięćdziesięciu z górą latach otrzymujemy nowy przekład Kwiatków, *dokonany językiem współczesnym, bez prób archaizacji stylu czy słownictwa.*

Tomasz Fiałkowski

Nowy przekład Kwiatków świętego Franciszka *autorstwa Anny Dudzińskiej–Facca, śmiało skonkurujący z wersją Staffa.*

Jarosław Mikołajewski

Jacek Kurek

Religijne dziedzictwo sarmatyzmu

Historia Polski ostatnich dwóch wieków w sposób szczególny wpływała na kształt polskiej religijności. Nie tylko była ona przez trudne doświadczenie ochraniana, ale przede wszystkim stała się tą wartością, która pozwalała znosić trudy historii, była źródłem sił, ukojeniem, zewnętrznym znakiem mocy wewnętrznych. Była też okazją do kształtowania postaw, które zastępczo wyrażały postawy i zachowania w sposób naturalny ujawniające się w wolnym państwie.

SARMATYZM STANOWI JEDNĄ Z PODSTAWOWYCH KATEGORII wyznaczających charakter polskiej kultury. Bez względu na spory o jego definicje i zasięg nie ulega wątpliwości, że był on doświadczeniem kulturowym należącym do najbardziej samodzielnych, najbardziej nośnych i najistotniejszych w historii Polski. Zawierał w sobie trwałe i przez wieki dziedziczone wartości, wynikające z faktu, że z jednej strony był swoistą formacją kulturową, z drugiej zaś stylem życia, przede wszystkim (choć nie tylko) szlachty Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Nie należy go łączyć jedynie z XVII-wieczną Rzeczpospolitą, a tym bardziej z barokiem, z którym na pewnych polach (np. w kwestii gustów artystycznych) schodził się, ale już na innych (np. ideologia polityczna) bynajmniej nie[1]. Nie należy także zbyt pochopnie dyskredytować wszystkich przejawów sarmatyzmu w okresie schyłku, a raczej zmierzchu kultury staropolskiej[2]. Dla polskiego romantyzmu, który ma przecież tak przemożny wpływ na kształt polskiej kultury, sarmatyzm stanowi jedną z najistotniejszych wartości. Rozprawę poświęconą tradycji szlacheckiej w polskiej literaturze lat 1831–1863 Andrzej Waśko zatytułował po prostu *Romantyczny sarmatyzm*[3].

Pochwała sarmatyzmu, chociażby ta, która tak intensywnie emanuje z Mickiewiczowskiego *Pana Tadeusza* czy Fredrowskiej *Zemsty*, to przecież także pochwała polskości, jej witalnych sił, jej najpiękniejszych tradycji. Związkowi, jaki zachodzi pomiędzy sarmatyzmem jako punktem odniesienia w myśleniu o żywotnych i oryginalnych przejawach kultury polskiej, a następnymi epokami, poświęca się w polskiej humanistyce wiele miejsca[4]. Tak kształtowana refleksja pomaga nie tylko w odkrywaniu źródeł fascynacji sarmatyzmem, ale także źródeł jego trwałości, która jest przecież zdumiewająca.

W myśleniu o sile sarmackiego dziedzictwa w polskiej kulturze z pewnością kluczowym jest problem wolności, która dla sarmatyzmu stanowi bodaj najcenniejszą wartość, zwłaszcza, że jej idea rozwija się, a następnie trwa z jednej strony w warunkach postępującego zagrożenia dla polskiej państwowości, z drugiej rozkwitu szlacheckiego republikanizmu. Potem, gdy u schyłku XVIII w. wolności zabraknie w sposób najbardziej elementarny, sarmatyzm stanie się jej najżywotniejszym przypomnieniem, doświadczeniem traktowanym jako utracona przestrzeń wolności, miejsce jej szczególnego rozwoju czy wręcz jej synonim.

Także ważnym i trwałym doświadczeniem wywodzonym z epoki sarmackiej jest kształtujący się wówczas model polskiej religijności katolickiej, która niezwykle wyraziście wpisuje się w polską kulturę, która pomaga ją zrozumieć i w sposób szczególny się z nią łączy, splata. W dziejach polskiej religijności odbija się historia Polski. Tak więc religijność to nie tylko fragment czy część dziejów, to poniekąd także ich obraz. I to jest zjawisko intrygujące. Postawy Polaków w wieku XIX czy XX wobec zaborców, wobec okupantów czy też te, które ujawniają się w znacznie krótszych okresach wolności, kształtowane są także poprzez ich religijność. Ta z kolei w sposób istotny owe postawy ujawnia, jak również pozwala je rozpoznać.

Niejednokrotnie zły czas dla państwowości polskiej czy wręcz jej brak, któremu towarzyszyło zagrożenie narodowych wartości i bytu narodowego, równolegle stanowił korzystniejszy okres dla rozwoju i utrwalania charakterystycznych dla polskiego katolicyzmu postaw religijnych. Twierdzenie to oczywiście nie jest wolne od uproszczeń, zwłaszcza, że nie podejmujemy w tym miejscu ważnych przecież wątków dotyczących problemu wieloreligijności i wielonarodowości Rzeczypospolitej doby sarmatyzmu. Próbujemy jedynie zwrócić uwagę na obecność w religijności Polaków rozległego doświadczenia i dziedzictwa przeszłości. Ono bowiem wciąż jeszcze determinuje wiele cech polskiej religijności. W poszukiwaniu jej źródeł zwrócić się trzeba do epok wcześniejszych, zwłaszcza zaś do czasów sarmackiej Rzeczypospolitej, do wieków XVII i XVIII. Ważne jest przy tym, by myśląc o polskim katolicyzmie i praktykach religijnych mieszkańców Rzeczypospolitej, skupiać się nie tylko na spektakularnym wieku XVII z rozsławioną obroną Częstochowy (1655) i ślubami lwowskimi Jana Kazimierza (1656) oraz epoką wojen. Te ostatnie, prowadzone

z różnowierczymi sąsiadami, w sposób szczególny wpływały na rozwój zjawiska utożsamiania polskości z katolicyzmem, który to stereotyp, jak przecież wiemy, nie odpowiadał rzeczywistości.

Poddając badaniom problematykę związaną z polską religijnością wciąż łatwo popełnia się błąd będący wynikiem schematycznej wizji czasów saskich, które zbyt pochopnie ocenia się w kategoriach permanentnego kryzysu, także obejmującego sferę religijną. Katolicyzm pierwszych dziesięcioleci XVIII wieku, wbrew późniejszym, powszechnym opiniom, nie przeżywał kryzysu. Biskupi zasadniczo dbali o swoje diecezje. Kościół pod ich opieką, bez stosowania przemocy prowadził misję przysparzającą mu nawet konwersji. Aktywność Kościoła, znaczna liczba zdolnych kaznodziejów, wiele barwnych i patetycznych uroczystości religijnych, wszystko to staje się integralną częścią polskiej tradycji religijnej, a także narodowej[5]. Rzeczą znamienną jest, że polską religijność doby baroku uznaje się za mało pogłębioną, zewnętrzną, zamkniętą, dogmatyczną[6]. Tę z czasów saskich często widzi się jako wręcz skostniałą i sztuczną. Tymczasem te same formy religijności, ten sam jej typ w wiekach XIX i XX uznaje się za jeden z zasadniczych czynników przetrwania narodowego i żywotności katolicyzmu oraz jego integrującej roli[7]. Istotna wydaje się wątpliwość, że skoro dziś pielgrzymki i koronacje obrazów, zainteresowanie wiernych licznymi sanktuariami są dla wielu oznaką żywotności religii, to niekonsekwencją jest pogląd, wedle którego w XVIII wieku miałyby być wyrazem jej skostnienia[8]. To właśnie wówczas rodzi się specyficzny charakter polskiej religijności również czasów późniejszych. Oczywiście trudno formułować sądy o autentyzmie zachowań religijnych. Nie ma bowiem źródeł, które oddawałyby prawdziwy stan przeżyć wiernych. Jednak nieuzasadnione byłoby, gdybyśmy te same zachowania w różnych okresach arbitralnie różnicowali co do ich wartości. Pierwsze trzydzieści lat XVIII wieku przyniosło kilka bardzo znaczących, a przede wszystkim trwałych dla polskiego katolicyzmu wydarzeń. W 1706 roku zaczyna się szerzyć kult Serca Jezusowego. W 1707 roku opublikowano tekst nabożeństwa *Gorzkich żalów*. Kilka lat wcześniej po raz pierwszy odbyło się ono w Warszawie. Do dziś *Gorzkie żale* są jedną z najbardziej charakterystycznych modlitw w polskiej kulturze religijnej. Jej zasięg kojarzy się z zasięgiem polskiej kultury religijnej[9]. Po 1730 roku jezuici wydają modlitewniki przystosowane do odprawiania nabożeństwa Drogi krzyżowej i zachęcają, by zakładać w kościołach i kaplicach stacje. W 1711 roku wyruszyła do Częstochowy pierwsza piesza pielgrzymka warszawska. Mieszkańcy miasta dziękowali w ten sposób za wybawienie od zarazy. Ta tradycja kultywowana jest także współcześnie. W tym czasie Kalwarię Zebrzydowską podczas sierpniowego odpustu Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny odwiedzało 50–70 tysięcy pielgrzymów[10]. W roku 1717 koronowano obraz Matki Boskiej Częstochowskiej. Stało się to początkiem tradycji dziesiątek podobnych koronacji. Już w 1723 roku na przy-

kład koronowano obraz Matki Boskiej Kodeńskiej. Kult maryjny w tym czasie dynamicznie się rozwijał[11]. W pierwszych dwudziestu pięciu latach XVIII wieku aż 9% druków religijnych dotyczyło tego właśnie kultu[12]. W 1713 roku miała miejsce beatyfikacja bł. Czesława, w 1726 roku kanonizacja Stanisława Kostki, rok później rozpoczął się proces beatyfikacyjny Andrzeja Boboli. W 1733 roku nastąpiła beatyfikacja Jana z Dukli.

Epoka rozbiorów stała się dla dawnej polskiej religijności czasem sprzyjającym zachowaniu jej dotychczasowych form, a także rozwijania i pogłębiania powiązań kultu ze sprawą patriotyzmu. Podobnie jak w okresie wcześniejszym, postawy religijne były zarazem postawami patriotycznymi. Tyle tylko, że zjawisko to nasiliło się i nabrało jeszcze większej wagi. Przypomnijmy też, że polskie Oświecenie nie zwracało się przeciwko Kościołowi. Wręcz przeciwnie, będąc przede wszystkim wyrazem zaangażowania w sprawę obrony Rzeczypospolitej, w Kościele upatrywało jedną z tych sił, które w sposób szczególny wyrażać miały jedność kraju. Gdy zatem u schyłku XVIII wieku polscy jakobini wieszali biskupów, to nie jako hierarchów Kościoła rzymskokatolickiego, ale jako zdrajców[13]. To samo Oświecenie, nie odwołując aktu wygnania arian z 1658 r., uznawało nie tyle słuszność prawa nakazującego innowiercom opuścić Polskę, ile fakt, że dopuścili się oni zdrady. Wygnanie arian nie było bowiem aktem skierowanym przeciwko inaczej wierzącym w Boga, ale tym, którzy opuścili ojczyznę w potrzebie.

Powszechność i siła kultu religijnego nie tylko wprzęgała Kościół w sprawy istotne dla bytu rodzącego się w XIX wieku narodu, ale wręcz niosła pokusę, by wierzyć w szczególnie wybranie i upodobanie sobie owego narodu przez Boga. Mesjanizm, zwłaszcza w wydaniu romantycznym, okazał się zjawiskiem kulturowo trwałym, choć zarazem odbiegającym od rzymskokatolickiej ortodoksji[14].

Wiek XX zatem dziedziczy szczególny model religijności, która z uwagi na losy kraju (pierwsze lata jeszcze w epoce rozbiorowej, później okupacja, czasy Polski Ludowej) zostają zachowane czy (może trafniej będzie powiedzieć) w niektórych sytuacjach wręcz „zakonserwowane". Niebagatelna w tym rola nie tylko specyfiki czasów, ale także głosu Kościoła. Stefan Kardynał Wyszyński utrwalaniu tego właśnie modelu, opartego na wierności tradycji, wyrażonej pamięcią o siedemnastowiecznej obronie Częstochowy czy o poetyckiej spuściźnie romantycznych wieszczów, a także swoistym kulcie dzieł Sienkiewicza czy Reymonta poświęcił swoje duszpasterskie orędzie. Charakterystyczne dla Prymasa Tysiąclecia słowa: „Dla nas po Bogu największa miłość — to Polska" zdają się wpisywać w tradycję głęboko dziedziczoną po sarmatyzmie[15].

Przyzwyczailiśmy się w religijności tej widzieć dziś raczej archaiczną spuściznę, aniżeli żywą wiarę. A jednak wypełnione po brzegi kościoły, niegasnąca popularność majowych nabożeństw i październikowego różańca, miliony ludzi na narodowych rekolekcjach podczas papieskich pielgrzymek ostatnich dwudzie-

stu lat to jednak pewna rzeczywistość. Oczywiście ma ona wiele oblicz i najróżniej można jej fenomen oceniać. Tym bardziej, że z kolei postawy polityczne tych samych Polaków czy też ich wyrażany w sondażach stosunek do niektórych problemów natury etycznej zdają się stanowić o innej rzeczywistości.

Religijność polska w minionych wiekach w splocie z losami Polaków i ich państwa stała się masowa i powszechna, uosabiała jedność tak cenną w chwilach trudnych, kiedy pod skrzydłami Kościoła ocalana była tożsamość narodowa. Jedność ta zdawała się bezcenna, zwłaszcza w sytuacji, gdy rodzący się naród polski aż przez 123 lata pozostawał nie tylko bez państwa, ale rozbity był pomiędzy trzy obce i w dodatku zupełnie różne organizmy państwowe. Zarazem jednak owa masowa pobożność miała swoją cenę, którą była powierzchowność, brak pogłębienia, skupienie jej bardziej na pewnej zewnętrzności aniżeli przeżyciu wewnętrznym. Efektem tego staje się m.in. wspomniany rozdźwięk między praktyką życia codziennego poszczególnych członków wspólnoty Kościoła w Polsce a wspólnym „credo", paradoksy życia społecznego. W przeszłości dominacja owej zewnętrznej, sarmackiej religijności zaciążyła na tym, że zabrakło w Polsce warunków na rozwój mistyki, filozofii i teologii[16].

Innym istotnym skutkiem ścisłego związku pomiędzy postawami religijnymi i patriotycznymi jest łączenie świąt i uroczystości religijnych z narodowymi. Tak jest w m.in. w uroczystość Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski obchodzoną 3 V czy uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny 15 VIII.

Jednak siłę tej niejednokrotnie krytykowanej religijności o sarmackich korzeniach dostrzec można nie tylko w trudnych momentach, kiedy staje się ona źródłem otuchy i nadzieją na przetrwanie. Pokazał to m.in. czas stanu wojennego. Wówczas kościoły stały się schronieniem dla wolnego słowa i wolnej kultury w ogóle. Do dzisiaj pamiętana jest spektakularność nie tylko nabożeństw, ale także następujących po nich wykładów, projekcji filmowych, dyskusji czy nawet przedstawień teatralnych.

Atrakcyjność zachowywanych form pobożności Polaków przejawia się także w zachwyceniu, jakie wciąż wzbudzają odprawiane w Polsce nabożeństwa i zwyczaje związane z kultem religijnym. Do jednej ze śląskich parafii od lat przyjeżdża mieszkająca w Niemczech jej dawna parafianka zawsze w październiku. Urlop ten związany jest z możliwością uczestniczenia w nabożeństwach różańcowych, do wprowadzenia których nie może zachęcić swojego proboszcza w Niemczech.

Podobne zachwycenie widać nawet u młodych ludzi, urodzonych już w Niemczech, a pochodzących z polskich rodzin, gdy odwiedzają polskie cmentarze w uroczystość Wszystkich Świętych. Widok tych cmentarzy po zapadnięciu zmroku 1 listopada staje się źródłem autentycznego zachwytu, ale także kulturowym znakiem. Zjawisko, które ilustrują obydwa przykłady, z pewnością zasługuje na szersze omówienie i pogłębioną refleksję socjologiczną.

Zwrócić należy uwagę nie tylko na zewnętrzną urodę przejawów polskiej religijności, ale przede wszystkim na ich moc przyciągania do kościoła czy — mówiąc nieco górnolotnie — do Polski. Na ich często niedocenianą żywą siłę, a nie tylko folklor czy egzotykę, tak często współcześnie krytykowane. Bowiem siła tej religijności to także wartość pozwalająca wyróżniać polskość. Tym samym religijność stała się także w XX w. kategorią przejawiania się tego, co nazywano „duchem" narodowym, przejawiania się tożsamości Polaków. Dzisiaj zwraca się uwagę, że także i te postawy mogą być istotnym wkładem Polaków w kulturę religijną jednoczącej się Europy.

Jeden ze szkiców, który poświęciłem uwagom o polskiej religijności XX wieku i którego niektóre tezy w powyższej refleksji przywołałem, zatytułowałem *Złe, czyli dobre czasy*[17]. Tytuł ten zawiera sugestię, że historia Polski ostatnich dwóch wieków w sposób szczególny wpływała na kształt polskiej religijności. Nie tylko była przez trudne doświadczenie ochraniana, ale przede wszystkim stała się tą wartością, która pozwala znosić trudy historii, była źródłem sił, ukojeniem, pocieszeniem, zewnętrznym znakiem mocy wewnętrznych. Była też okazją do kształtowania postaw i zachowań, które zastępczo wyrażały postawy i zachowania w sposób naturalny ujawniające się w wolnym państwie. Wolnego państwa polskiego w zbyt długich okresach XX wiecznej historii nie było. Tak więc postawy patriotyczne z konieczności stłumione znalazły swoje uzewnętrznienie w postawach religijnych, a to przyniosło polskiej religijności zarówno swoje dobre, jak i mniej pożądane skutki. Tak czy inaczej jednak w znacznym stopniu ją ukształtowały.

Być może w końcu trwałość sarmackich inspiracji dla religijności pośród polskich katolików obrządku łacińskiego jest także świadectwem nieuświadomionej tęsknoty za czasami, w których religijność ta stanowiła siłę żywotną, wartość cenną w jej kulminacyjnym momencie dziejowym. W dodatku także wyróżniającą spośród innych nacji i wyraziście wprzęgniętą w codzienną rzeczywistość Rzeczypospolitej, będącej u szczytu znaczenia politycznego i kulturowego.

Od czasów upadku Rzeczpospolitej Obojga Narodów państwo polskie najczęściej było nieobecne na mapach Europy lub obecności tej nie towarzyszyła pełna suwerenność. Wiek XVII tym bardziej stawał się źródłem nostalgii i kulturową inspiracją. Tak więc Romantyzm, schyłek wieku XIX i w końcu stulecie XX to epoki, w których tęsknota za czasami dawnej wolności, niezagrożonego bytu, sarmackiej pewności siebie nadal była jednym z podstawowych czynników kształtujących postawy patriotyczne. Wewnątrz tychże postaw mieściła się religijność wyrażana zewnętrznie w kościołach podczas manifestacyjnych nabożeństw. A dodać trzeba, że budynek kościelny był w niektórych okresach jedynym miejscem publicznym, z którego zaborcy czy okupanci nie zdołali wyrugować, zakryć czy okaleczyć zewnętrznych przejawów polskości. W nowych czasach, które nie przynosiły nadziei na lepszą przyszłość, nie znajdowano także potrzeby, by postawy religijne wyrażać w innych, pełniejszych, głębszych formach kultu.

W dzisiejszej nowej już sytuacji interesujące będzie obserwowanie zmian w tym zakresie. Na ile związane będą z przemianami roku 1989 oraz nadchodzącą integracją ze zlaicyzowanymi krajami Europy Zachodniej, a na ile także wiązać się będą z wcześniejszym doświadczeniem Soboru Watykańskiego II, trudno teraz rozstrzygać. Z jednej strony dawne formy pobożności w Polsce nie zanikają, z drugiej rośnie znaczenie najróżniejszych wspólnot i postaw religijnych, które obecne są w kościele posoborowym. Bez wątpienia pierwszy czynnik służył będzie w nowej sytuacji zachowaniu pewnej odrębności kulturowej Polaków, drugi zmierzał będzie w stronę ożywionej i uniwersalnej religijności nie tyle tłumów, co raczej mniejszych grup i wspólnot.

Tak czy inaczej zachowywanie tradycji dawnej pobożności nie będzie musiało kojarzyć się jedynie z bezrefleksyjnym kultywowaniem starych zwyczajów. Wręcz przeciwnie, może stać się świadomym znakiem pozwalającym zachować dobre i cenne cechy nie tylko kultury religijnej, ale także narodowej. W nowych warunkach troska o przetrwanie tradycyjnej polskiej pobożności nadal będzie związana z troską o tożsamość, odrębność, siłę wewnętrzną kultury duchowej. Wolna być jednak powinna od doktrynerstwa, od postaw „oblężonej twierdzy", od tego, co będzie ją prowincjonalizowało. W witalności, a nie rygoryzmie upatrywać trzeba jej przyszłej siły.

[1] J. Tazbir, *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław 1971, s. 19.

[2] To trafne określenie przejmujemy za autorami publikacji: *Zmierzch kultury staropolskiej. Ciągłość i kryzysy*, pod red. U. Augustyniak i A. Karpińskiego, Warszawa 1997.

[3] A. Waśko, *Romantyczny sarmatyzm. Tradycja szlachecka w literaturze polskiej lat 1831–1863*, Kraków 1995.

[4] Sarmatyzm wciąż wzbudza duże zainteresowanie i jest przedmiotem licznych opracowań. Z najnowszych wspomnijmy chociażby K. Bockenheim, *Dworek, kontusz, karabela*, Wrocław 2002.

[5] B. Rok, *Mniejszości narodowe i religijne w Rzeczypospolitej w czasach saskich. Stan badań i postulaty badawcze*, (w:): *Między Barokiem a Oświeceniem. Nowe spojrzenie na czasy saskie*, pod. red. K.Stasiewicz i S. Achremczyka, Olsztyn 1996, s. 83–84.

[6] Brak oddechu i szerszej perspektywy, pozorną dynamikę, powielanie wzorów itd. widzi w barokowej symbolice religijnej J. T. Maciuszko. Por. *Symbole w religijności polskiej doby baroku i kontrreformacji*, Warszawa 1986, s. 312.

[7] J. Kracik pisał: „Za teatralizacją kultu i rozwojem popularnych form odpustowo–pielgrzymkowych nie można ciągle, biorąc pars pro toto, dopatrywać się wyłącznie duchowej pustki przesłoniętej dekoracyjną fasadą. Patetyczny styl świętowania nigdy nie określa całości kultury duchowej. Forma nie pochłonęła do końca treści, lecz nadała jej ekspresyjny i czytelny dla współczesnych kształt". *Kraków kościelny*, (w:) *Kraków w czasach saskich. Materiały sesji naukowej z okazji Dni Krakowa w 1982 roku*, pod red. J. Małeckiego, Kraków 1984, s. 61.

[8] Ibidem, s. 62–63.

[9] S. Cichy, *Obchody roku liturgicznego w Kościele katowickim – liturgia i tradycja kulturowa na Górnym Śląsku*, (w:) *Religijne inspiracje kultury na Górnym Śląsku*, pod red. W. Świątkiewicza i J. Wycisły, Katowice 1998, s. 91–92. W latach 1707–1724 ukazało się 11 wydań *Gorzkich żalów*.

[10] J. Kłoczowski, *Zakony męskie w Polsce w XVI–XVIII wieku*, w: *Kościół w Polsce*, t. 2. *Wieki XVI–XVIII*, pod red. J. Kłoczowskiego, Kraków 1970, s. 720.

[11] S. Roszak pisał: „Świadectwa trwałości tradycyjnych postaw religijnych odnajdujemy w literaturze połowy stulecia. Jezuita Jan Korsak w poradach duchowych *Rok jak dzień krótki* w 1747 r. uznawał wprost liczne koronacje obrazów w Częstochowie, Wilnie, Trokach, Żyrowicach, Kodniu, Sokalu za dowód, iż «Maryja Polskie Królestwo przyjęła za swoje». Postać Maryi odgrywa w jego przekazie rolę szczególną. Dzięki jej protekcji Rzeczpospolita zwyciężyła «orientalnego smoka» – Turcję. *Regina bona* zapewnia urodzaje i pokój – «za szczęśliwego jej panowania dobrze z Polską i w Polszcze, dobrze co do pokoju, z którego po krótkim zamieszaniu i boju tak długo profitujemy». W wizji Korsaka postać Maryi urasta do rangi obrońcy postaw sarmackiej ideologii, splata się z mitem Rzeczypospolitej postrzeganej jako przedmurze chrześcijaństwa oraz spichlerz Europy. Dodajmy tu, iż duchowa formacja Korsaka kształtowała się właśnie w czasie trwania kultury kryzysu (ur. 1703 r., do zakonu wstąpił w 1720, profesor jezuickich kolegiów w Wilnie, Płocku, Zodyczu i Błoni)". Por. *Wokół sporów o przełom oświeceniowy w czasach saskich*, w: *Polska–Saksonia w czasach Unii (1697–1763). Próba nowego spojrzenia*, pod. red. K. Bartkiewicza, Zielona Góra 1998, s. 219.

[12] Podczas gdy pozostałym kilkudziesięciu świętym poświęcono 22% druków. S. Litak, *Struktura i funkcje parafii w Polsce*, w: *Kościół w Polsce*..., s. 466. Por. też. Z. Kuchowicz, *Obyczaje i postacie Polski szlacheckiej XVI–XVIII wieku*, Warszawa 1993, s. 223–226.

[13] J. Kurek, *Religijność polska w XVIII wieku*, w: *Oświecenie. Schyłek czy kryzys cywilizacji chrześcijańskiej*, pod red. M. Kucharskiego i D. Nawrota, Katowice 1993, s. 48.

[14] Spektakularną krytykę mesjanizmu w wydaniu Mickiewiczowskim z *Dziadów* drezdeńskich przeprowadził Cz. Miłosz: „Kto posługuje się religią Boga–człowieka, czyli religią Wcielenia, po to, żeby wprowadzić kolektywnego mesjasza, traci wszelki sens proporcji i wszystkiego już można się po nim spodziewać (...) Mesjanizm Mickiewicza jest z rzędu pomysłów kompensacyjnych, w których celują gnębione wspólnoty ludzkie, kiedy dorabiają sobie różne mitologie. Co prawda szczycić się swoim niezasłużonym męczeństwem to posuwać się w polepszaniu swego samopoczucia nieco za daleko, bo znaczy to, że niewiele zostało powodów do dumy. Ale widocznie to było bardzo potrzebne, jeżeli polska hierarchia kościelna nie potępiła tej wyraźnej herezji. A Watykan, oskarżany przez Polaków o kunktatorstwo wobec rosyjskiego imperium, okazał pewien takt, bo przecież mógł «polską herezję» publicznie napiętnować. Jeżeli tego nie zrobił, to widocznie uznał, że są to majaczenia zbyt prowincjonalne, żeby zasługiwały na uwagę". (Cz. Miłosz, *Szukanie ojczyzny*, Kraków 2001, s. 106–107).

[15] Por. J. Kurek, *Prymas Stefan kardynał Wyszyński: Ojczyzna*, w: *Prymas Stefan kardynał Wyszyński. Człowiek. Ojczyzna. Wolność. Materiały z sesji poświęconej setnej rocznicy urodzin Prymasa Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, Chorzów 10 listopada 2001, Chorzów 2001, s. 25–45.

[16] R. Cudak, *Religijność i kultura religijna we współczesnej Polsce*, w: *Kultura polska. Silva rerum*, pod red. R. Cudaka i J. Tambor, Katowice 2002, s. 81.

[17] J. Kurek, *Złe, czyli dobre czasy* (w druku).

Maciej Ruczaj

Poeta i Krzyż

Książki Zahradníčka znikły z list wydawniczych, jego nazwisko z podręczników. W opracowaniach krytycznoliterackich pojawiało się sporadycznie, zawsze z towarzyszącym epitetem „klerykalny faszysta". Nic z tym względzie nie zmieniła rehabilitacja poety w 1966 roku. A jednak w tych trudnych dla czeskich chrześcijan dniach jego poemat, rozprowadzany w samizdacie, stał się jedną ze sztandarowych „ksiąg zakazanych" czeskiej opozycji.

KIEDY NA PRZEŁOMIE 1950 I 1951 ROKU CZESKI POETA Jan Zahradníček pisał swój największy poemat *Znak panowania (Znamení moci)*, prezydent Gottwald w swoich przemówieniach coraz częściej nazywał katolików agentami Wall Street oraz wrogami ludu, którzy swoją spiskową działalnością opóźniają przebieg kolektywizacji. W więzieniu umierał okrutnie skatowany proboszcz z Èihošti — pierwsza chyba ofiara prześladowań, oskarżony o inscenizowanie tzw. „cudu z poruszającym się krzyżem" (chodziło o prowokacje służby bezpieczeństwa w celu zdyskredytowania duchowieństwa). Większość biskupów, łącznie z kardynałem Beranem, była już od dłuższego czasu internowana, a w Pradze trwał proces grupy „imperialistycznych szpiegów Watykanu", których „przywódca", opat klasztoru norbertanów na praskim Strahovì, miał wkrótce umrzeć w wyniku wielotygodniowych tortur. Niedługo potem, w kwietniu 1951 w ciągu kilku nocy miało dojść do aresztowania wszystkich zakonników i zakonnic na terenie Czech i likwidacji wszystkich klasztorów...[1] Niewątpliwie w dniach, w których jedynym symbolem władzy były sierp i młot, napisanie dzieła o takiej wymowie, jak poemat Zahradníčka, wymagało wielkiej odwagi. Jednak wydaje się, że to nie odwaga odegrała decydującą rolę — sama odwaga nie jest w stanie wykrzesać nadziei tam, gdzie wokół widać tylko strach i rozpacz. W najgłębszej nocy stalinowskiego terroru, w nieustannym ocze-

kiwaniu na własne aresztowanie, jedynie wiara mogła pomóc poecie w jego dziele. Tylko wiara mogła dodać sił jego głosowi, kiedy mówił, że jeden tylko jest prawdziwy Król świata i tylko jeden prawowity znak Jego panowania...

Obcy we własnej ojczyźnie

Symbolami, które w powszechnym mniemaniu kształtują wizerunek kultury czeskiej, są dobry wojak Švejk oraz dobre piwo i raczej trudno skojarzyć ją z metafizyką i mistycyzmem. W dodatku metafizyką o wyraźnie katolickim akcencie. A jednak właśnie dwudziestowieczna literatura tego kraju jest szczególnie bogata w autorów, którzy swoją głęboką wiarę, przywiązanie do Kościoła i Tradycji manifestowali w sposób bardzo wyraźny i bezdyskusyjny. Należy pamiętać o tym, że pozbawiony płaszczyzny transcendentalnej wizerunek Czechów to dopiero dzieło Haška, natomiast ich ateizm czy wręcz antykatolicyzm to wynik intensywnej działalności propagandowej pokoleń czeskich działaczy „oświeceniowych", którzy wytrwale budowali obraz katolicyzmu jako religii z ducha obcej i będącej narzędziem w rękach habsburskich okupantów. Jak stwierdził powieściopisarz Jarosław Durych: „My Czesi wyznania katolickiego jesteśmy przez Czechów niekatolików uważani za żywioł obcy, destrukcyjny, niegodny zaufania; mniej wartościowy moralnie i kulturowo"[2]. Ich wiara wymagała ogromnego wyrzeczenia, prawdziwego poświęcenia i nieustającej duchowej walki, przeciw sobie mieli bowiem nie tylko wrogich intelektualistów i „opinię publiczną", ale także otwarcie wrogie katolicyzmowi państwo: najpierw tzw. I Republikę (okres międzywojenny), później nazistów, a w końcu reżim komunistyczny, który postanowił wykorzystać relatywnie słabą pozycję Kościoła w Czechach do przeprowadzenia akcji totalnego i natychmiastowego zniszczenia religii katolickiej w tym kraju. Z losem Czech i z losem czeskich katolików był nierozerwalnie spleciony los największego z tamtejszych „poetów metafizycznych", Jana Zahradníčka.

Jan Zahradníček urodził się w styczniu 1905 roku w małej miejscowości na pograniczu Czech i Moraw. Krajobraz czeskiej wsi kształtowała — jak chyba nigdzie indziej w Europie — delikatna dłoń baroku. Ekspresyjna ludowa religijność tamtego okresu ozdobiła polne drogi niezliczonymi pietami i krzyżami, a tysięczne pagórki przemieniła w kalwarie. Szczególnie Morawy, najbardziej rolnicza i najbardziej katolicka prowincja Korony Czeskiej, była przesiąknięta tą specyficzną barokową religijnością, która gdzie indziej w Europie niemal zupełnie już zanikła: spośród obrazów kojarzonych z tym regionem najczęstsza jest chyba procesja z maryjnymi sztandarami, którą kapłan, z ministrantem niosącym na czele Ukrzyżowanego, prowadzi polną drogą wśród pól w kierunku kapliczki na wzgórzu czy krzyża na rozstaju... Właśnie w tej części Czech, na Wyżynie Czesko–Morawskiej, „z jej kapliczkami i kościółkami, krzyżami i obrazkami przy drogach"[3], Zahradníček spędził lata swego dzieciństwa. I tak jak w jego rodzinnych stronach każdą ścieżkę zdobiły stacje Drogi Krzyżowej,

również jego losy było nierozerwalnie związane z Krzyżem: tym prywatnym, który niósł na własnych ramionach przez całe naznaczone cierpieniem życie, tym Chrystusowym, którego bronił w swoich dziełach, który stanowił dla niego punkt odniesienia we wszystkich działaniach, a w końcu, w najciemniejszych dniach stał się znakiem nadziei, kolumną podpierającą sklepienie niebios, wyciągającą „jedno ramię na zachód, drugi ramię na wschód"[4], znakiem Chrystusa — Władcy Wszechświata...

Droga dojrzewania

Z początku niewiele wskazywało na to, że młody morawski poeta stanie się jednym z największych obrońców wiary w historii swego kraju. We wczesnym dzieciństwie Zahradníček miał nieszczęśliwy wypadek, w wyniku którego do końca życia cierpiał z powodu poważnego uszkodzenia kręgosłupa. Kalectwo okazało się szczególnie uciążliwe, kiedy opuścił rodzinne okolice i udał się do Pragi na studia. Jego samopoczucie pogarszała dodatkowo fatalna sytuacja materialna. Pierwsze wiersze Zahradníčka odzwierciedlają stan duszy przewrażliwionego młodego człowieka, który nie potrafi poradzić sobie z własnym cierpieniem fizycznym, szyderstwami otoczenia i doskwierającym ubóstwem. Oto stoi przed nami kolejny z „poetów wyklętych", pełen gorzkiego sprzeciwu, beznadziei, fascynacji nicością i końcem: „z twarzą w pustkę obróconą. (...) Otoczony przez zastęp swych oskarżycielskich cieni / nie potrafię już opierać się pokusie śmierci"[5] — pisze w swoim pierwszym tomiku wierszy.

Przemiana, do której stopniowo dochodzi w następnych latach, jest przemianą poprzez wiarę: poprzez wiarę przyjmuje własny ból jako ofiarę złożoną cierpiącemu Chrystusowi, poprzez wiarę akceptuje świat materialny jako dzieło dobrego Boga, poprzez wiarę jego życie odnajduje stracony sens. „Jeszcze raz powróciłem do smutku radosnego / którym tu tęskni trawa, drzewo i niebiosa"[6] — pisał. Nawet biedę przyjął jako niezbędną towarzyszkę życia poety pragnącego zachować niezależność od dóbr materialnych; utrudniają one bowiem poszukiwanie prawdziwych skarbów. W swym nowym „wyznaniu wiary" mówił:

Odtąd już chętnie zamieszkam w moim ciele
Ciało się przemieni i katedrą się stanie
Bowiem już mnie przemienił razy wiele
Mój cichy Bóg, który w nocy we mnie płonie[7]

Życie Jan Zahradníčka–poety złączone jest z dwoma wspólnotami, które — jak napisał — „nie wykluczają się nawzajem, wręcz przeciwnie" — umożliwiają człowiekowi, a szczególnie artyście, w pełni rozwinąć się w swoim człowieczeństwie, czerpiąc z wielowiekowego dziedzictwa duchowej i materialnej tradycji. Tymi wspólnotami są Kościół i naród. Pierwsza z nich umożliwia duszy poety „otworzyć się na obcowanie świętych w Mistycznym Ciele Chrystusa", dzięki

drugiej staje się członkiem „bractwa żywych i martwych i nienarodzonych członków jego rodu i języka"[8]. Na ich przecięciu, w konkretnej rzeczywistości pierwszej połowy XX wieku znajdowała się gorzka świadomość, że jedna z tych wspólnot — Czechy — coraz bardziej oddalają się od Boga i Jego Kościoła, ale także niegasnąca nadzieja, że „nasz kraj/ jak Maria Magdalena/ ta książęca ziemia — pokutna i w błocie po kolana"...[9]

W Czechach św. Wacława... i Masaryka

Swoistym „aktem założycielskim" niepodległego państwa czeskiego było obalenie przez rozjuszony tłum w październiku 1918 kolumny Matki Bożej na Rynku Staromiejskim w Pradze. Dla ojca duchowego i pierwszego prezydenta Republiki, Tomasza Garrigue Masaryka, czeska niepodległość była symbolem zwycięstwa „nowej humanistycznej demokracji" nad „teokratyczną autokracją habsburską i początku upragnionej ery ludzkości"[10]. Tradycją historyczną, do której nawiązywał, była wyłącznie tradycja husycka i protestancka, z pominięciem epoki baroku, którą określano jako okres ucisku i zacofania, z pominięciem roli świętych patronów państwa, jak np. święty Jan Nepomucen, z pominięciem wszystkiego, co w ogóle mogło kojarzyć się z katolicyzmem. A jedną z pierwszych prezydenckich decyzji było usunięcie krzyży ze szkół...

„Krzyż dla nas (chrześcijan) dzieli świat na lewą i prawą stronę, dzieli na górę i dół. Każda rzecz jest oceniana w odniesieniu do Krzyża"[11] — tak brzmiało motto publicznej działalności Jana Zahradníčka. Od lat trzydziestych współpracował z wielu prawicowymi czasopismami, a w latach 1938–1948 pełnił funkcję redaktora brneńskiego literackiego revue „Akord". Bardzo poważnie traktował on swoje posłannictwo i nie poprzestając tylko i wyłącznie na poezji, stał się jednym z rzeczników obozu katolickiego w kraju. Przyniosło mu to wiele trudności, przede wszystkim dlatego, że w większości lewicująca krytyka zaczęła jego twórczość oceniać przez pryzmat wystąpień publicznych. Pojmował jednak tę część swojej działalności niemal jako misję, pracę ewangelizacyjną. Zwłaszcza, że przyszło mu działać w okresach przełomu i zamętu: najpierw w drugiej połowie lat trzydziestych, w atmosferze wzrastającego zagrożenia ze strony Niemiec i zaostrzających się sporów na tle etnicznym i politycznym; później w krótkim, pełnym napięcia okresie wolności pomiędzy końcem wojny a przejęciem władzy przez komunistów. Jako publicysta walczył z planową ateizacją społeczeństwa realizowaną poprzez państwową edukację, kulturę, propagandę. Występował przeciwko upowszechnianiu praktyki kremacji zwłok i — pewnie jako jeden z pierwszych na świecie — przeciwko zabijaniu nienarodzonych. O krematorium i klinice wykonującej aborcje pisał jako o „dwóch przerażających strażnikach nicości na dwóch granicach naszego oddechu"[12]. Bolała go wizja Czech jako „narodu heretyków", bolało eksponowanie jednej tylko części narodowej historii. Husowi i Masarykowi przeciwstawiał patrona Korony Czeskiej i jej pierwszego męczennika, święte-

go Wacława. Jego wołanie o powrót do prawdziwych korzeni przybrało szczególnie na sile w okresie po umowie w Monachium i podczas okupacji, kiedy masarykowska idea Czech legła w gruzach, okazując swoją niezdolność do stawienia choćby symbolicznego oporu nazistom. Na Boże Narodzenie 1938, bilansując cały okres międzywojenny, pisał: „... przez ostatnie dwadzieścia lat chciano raczej nie wierzyć niż wierzyć, burzyć niż budować (...) O wiele bardziej zależało nam na tym, ażeby małżeństwo osłabiać i niszczyć niż je umacniać i zapewnić mu nienaruszalność; ażeby dzieci się raczej nie rodziły niż rodziły; a jeśli się już urodzą, ażeby nie mogły się modlić..."[13]. Czechy zmyją z siebie hańbę i pozostaną narodem tylko jako lud świętego Wacława. W dniach okupacji Zahradníček tworzy więc przejmującą wizję ojczyzny jako sakralnej przestrzeni, ukształtowanej krwią jej męczenników i podtrzymywanej przy życiu niewidzialną siecią modlitwy i Łaski, wylewającej się z ołtarzy jej świątyń, ojczyzny, w której:

Ofiarę chleba, wina znów podnosi za parafią parafia
I wschodzą z kolebek wojacy wojewody twojego
Wacława świętego, zbrojnego w błyskawice,
który krwią swą cię wykupił
A teraz cię całą dzierży, z rzekami, miastami, polami, [14]

Dreszczem przenikają słowa wiersza–modlitwy błagalnej, w którym w roku 1942, roku największych hitlerowskich represji w Czechach prosił świętego Wacława:

W tej bezsilności żrącej,
w niewoli szaleńców i złoczyńców, tęsknimy
najbardziej za tobą. Czy już bliska jest
godzina pogromców smoków, Wacławie
książę nasz śliczny ze snów i ze spiżu?
Czy bliska? Czy jak potop zabierze
bezdenny nasz brud? [15]

W Czechach „władzy ludowej"

Jego wierność nie była tylko kwestią słów, deklaracji. Pozostał wierny, kiedy — już w innych Czechach — wiosną 1950 do jego drzwi zapukali funkcjonariusze służby bezpieczeństwa. Pozostał wierny podczas całego procesu, w którym wraz z grupą morawskich intelektualistów katolickich został oskarżony o udział w nieistniejącej międzynarodowej organizacji partii ludowych i chrześcijańskich. Pozostał wierny również wtedy, gdy zapadł wyrok skazujący go na trzynaście lat więzienia.

Słyszę dzwon. Południe. Anioł Pański.
Głos Kościoła, głos anielski ciągle brzmi

abym nie zapomniał, po czyjej stronie
walczę tu, w więziennej ciemności[16]

W 1955 doszło do tragedii: jego rodzina otruła się grzybami i wszystkim groziła śmierć. Został wypuszczony z obietnicą, że do więzienia już nie musi powracać. Nie zdążył na czas: co prawda żona i syn przeżyli, jednak dwie jego córki zmarły... Kilka dni po pogrzebie aresztowano go ponownie i zamknięto na kolejne cztery lata. Pomimo to z jego ust nie padło słowo skargi:

Śmierć ciągle wybiera wśród dzieci i skowronków (...)
To nie ma sensu — i zaraz bym dołączył do bluźnierców
szczekających na Boga jak psy do księżyca,
zaraz bym wyliczał wszystkie te straszne niedopatrzenia,
które zostawił w Stworzeniu, te dziury w dziurawym kosmosie, [17]

Zwolniony z więzienia w roku 1960 wrócił na krótko do domu: wycieńczone ciało poddało się wcześniej niż duch: umarł w pięć miesięcy po wypuszczeniu. W jednym z ostatnich wierszy odpuszczał swoim prześladowcom:

Nie widzisz nikogo, kto by mógł w ciebie rzucić kamień,
kto by cię więził i przesłuchiwał. Ty sam
do nikogo w sercu nie chowasz nienawiści. [18]

„Poeta dogmatu"

„Wiersz to iskra, która pryśnie z kowadła, kiedy kuje się pancerz duszy" — w ten sposób opisywał czynność, której poświęcał się przez całe życie. „Właściwy bój odgrywa się gdzie indziej..." Wiersz to świadectwo duchowej walki, odblask ognia, wyraz tego, że „dzieje się coś wielkiego i wspaniałego"[19]. W czeskim środowisku artystycznym tworzył, wraz z innymi autorami katolickimi, swoisty ewenement — od pierwszych dni niepodległych Czech prym w nim wiedli poeci o wyraźnie lewicowej orientacji, nie skrywający podziwu dla „wspaniałego dzieła rewolucji bolszewickiej". W sztuce wyrażało się to najpierw w silnym ruchu „poezji proletariackiej", później w awangardowym ruchu „poetystów", którzy interpretowali poezję w duchu bliskim dadaistom i surrealistom. Po wojnie oczywiście z otwartymi ramionami przyjęli „wyzwolicieli" i z zapałem (do pierwszego otrzeźwienia) zabrali się do budowania nowej kultury socjalistycznego realizmu. Jak napisał krytyk Iwan Slavík, ogólną tendencją w myśleniu o człowieku i sztuce było „zamknąć słowo i duszę w skończoności i przemijalności ludzkiego losu bez próby przekroczenia go, niejako w pomieszczeniu, które nie ma okien"[20]. Temu wszystkiemu Zahradníček przeciwstawiał zupełnie inną wizję sztuki, powstającą pod wpływem takich autorów jak Leon Bloy, Claudel czy Peguy. Wizję, którą w dodatku realizował własnym życiem. Przypominał o bardzo

niemodnych wartościach: prawdziwy poeta na przykład „kocha swój dom i swój ród, całym sobą zapatrzony jest w krajobraz swego kraju, a powrót liści i złote magnificat dojrzewającej pszenicy co roku napełnia jego serce wdzięcznością..." Zdawał sobie sprawę z przestrzeni dzielącej poetę i świętego, wiedział, że dar poezji, gratia gratis data, nie jest nierozerwalnie związany z łaską wiary, że święty naśladuje Boga całym swoim bytem, natomiast poeta naśladuje akt stworzenia tylko poprzez swoje dzieło. Niemniej jednak uważał, że poezja złączona jest z religią w organicznym związku, nie tylko dlatego, że obie są przejawem tęsknoty za doskonałością i obie zwracają się do jedynego źródła owej doskonałości — Boga, ale także ponieważ niezbędnym warunkiem prawdziwej poezji jest autentyczna wolność twórcy — a tę, zwłaszcza w czasie wszechmocnych ideologii zazdrosnych o każdy element życia swoich wyznawców, może zapewnić tylko Kościół. W eseju *O wolności poetyckiej* padają słowa, których nie znajdziemy pewnie nawet w literaturze polskiej (którą Czesi uważają zresztą za nieznośnie konfesyjną) — wydaje się, że powszechność wiary i religijności sprawiała, że polscy artyści nigdy nie odczuli w takiej mierze, jakie znaczenie dla ich twórczości może mieć Kościół. W Czechach, kraju, w którym — jeszcze bardziej niż gdzie indziej — Kościół katolicki postrzegany był jako autorytarna instytucja, zwalczająca wolność słowa i ograniczająca swobodę ducha, będąca synonimem niewoli i ucisku intelektualnego, sposób myślenia Zahradníčka wydawał się pewnie jeszcze mniej zrozumiały. Zapewne jednak właśnie doświadczenia czeskich katolików stojących w obliczu panującej „teologii świeckiego humanizmu" i wobec rosnącego zagrożenia ze strony systemów totalitarnych pozwoliły mu pojąć wagę relacji pomiędzy artystą i Mistycznym Ciałem Chrystusa:

„Na szczęście dla poetów i na szczęście dla człowieka jest jeszcze taka wspólnota, w której przechowywane są wszystkie wielkie wartości ludzkiej tradycji, wspólnota, w której można głęboko i spokojnie oddychać — to Kościół.

Jego nauka uznaje w człowieku wolną wolę, zadziwiającą broń przeciwko podłości otoczenia i różnym dziedzicznym skłonnościom; zarazem jednak w wolnej woli znajdują ujście inne siły tkwiące w człowieku: jego rozum nie musi być krępowany ludzkimi względami, a jego uczucie może wznieść się na szczyty. Ten harmonijny rozwój ludzkiej osobowości gwarantuje Kościół każdemu ze swoich synów, i od każdego z nich domaga się tego samego: aby spełniał swe obowiązki względem Boga, ludzi i siebie, aby uczciwie i świadomie realizował swoje powołanie. Jeśli więc jest to poeta, niech tworzy dobrą poezję. (...) Kościół ze swych niewyczerpanych zasobów rozdaje pełnymi rękami pokój, radość i wolność, ale będąc nie z tego świata, nie trzyma się zasady wyznawanej przez świeckie reżimy: czyim chlebem się żywisz, temu śpiewaj swoją pieśń!

Daje, ale nie wiąże. Jeśli jednak poeta wniknie głębiej w jego nadprzyrodzoną egzystencję, jeśli pełniej nasyci się manną zstępującą nieustannie na jego ołtarze, jeśli pozna, jak pieczołowicie strzeże Kościół źródeł życia i mowy, to

wówczas przez sam szacunek i wdzięczność — a nie z powodu jakiegoś przymusu — wyrazi w swoim dziele przychylność, oddanie i miłość dla Kościoła oraz jego Głowy, Chrystusa, który jako Słowo przemienione w Ciało stanie się przykładem i wzorem świecącym wysoko ponad jego słowami... [21]

Jeden z krytyków nazwał Zahradníčka w tym kontekście *poetą dogmatu* — nie jest to bynajmniej określenie pejoratywne. Inspiracja poety pochodzi z osobistego przeżycia wiary, nie jest niczym sztucznym czy statycznym. Zahradníček jest poetą dogmatu tak samo naturalnie, jak inni mogą być poetami świeżo zaoranych pól czy uczuć pustki i rozkładu... [22]

Wystąpić w dawnym boju...

Poetę odróżniają od innych śmiertelników nie jego przywileje, ale wyrzeczenia. Dozwolone jest mu wszystko to, co pozostałym, z jednym tylko wyjątkiem: nie ma prawa milczeć... W tym momencie dosięgamy istoty postawy Zahradníčka wobec kolejnych reżimów — jego niezłomnego, upartego powtarzania wielkich słów, przypominania o prawdzie, jego nieugaszonej potrzeby nazywania niestałej, przemijającej rzeczywistości w jej relacji do niezmiennego Bytu i badania ludzkich słów w ich relacji do wiecznego Słowa. Przekonanie to leży u źródeł wizji, którą rozwija jego największy poemat *Znak panowania*. Nie może uciec przed rzeczywistością, ponieważ tylko on może podać o niej świadectwo, które różni się od świadectwa historyka i dlatego właśnie jest niezastąpione — dając obraz świata, w którym wymiar codzienności przecina się z wymiarem wyższym. Nie może udawać, że nic nie widzi, choć dobrze wie, że „nikt nie stanie w mojej obronie". Nie może milczeć, choć „zatykają sobie uszy przy słowach mych". Musi zagrać swoją rolę w tym dawnym boju, „co zaczął już za krzyżowców, królów, trubadurów/ bój ze sztandarami rozwiniętymi na wskroś..."[23]

Materia poematu powstała z kilku powiązanych ze sobą motywów, które znajdowały się w centrum uwagi poety przez cały niemal okres jego twórczości. Na świat przedstawiony składają się dwa zasadnicze wątki: lokalny, czeski — wizja kraju pogrążonego w ciemnościach komunistycznego terroru; i szerszy, uniwersalny, wątek człowieka, który oddala się od Boga i z przerażającą szybkością zmierza wprost — w nicość. Oba poziomy przeplatają się nawzajem i łączą — bo oba są wariacją na ten sam temat, sprawiając, że poemat nie jest z jednej strony dziełem czysto abstrakcyjnym, teoretyczną dywagacją, ale żywym dokumentem stanu ludzkości, pulsującym autentycznością osobiście doświadczanej rzeczywistości; z drugiej natomiast nie przemienia się jako całość w polityczny pamflet dotyczący sytuacji w Czechach na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych ubiegłego stulecia, ale dotyczy sytuacji człowieka w ogóle, stanu jego duszy.

Wizja ta wpisana jest w Krzyż. Wydarzenia Golgoty stanowią transcendentalną ramę nadającą sens i znaczenie współczesnym wydarzeniom. Kiedy padają pierwsze słowa:

Wzbierał szloch
Nie naraz
nie wszyscy razem
ale po kryjomu, tu i tam
tak jak brzmiał rozkaz dnia
niezauważalnie rozkładać się
ostatnie resztki przeszłości nikły[24]

— czujemy, że mamy do czynienia z przesiąkniętą beznadzieją rzeczywistością stalinowskich Czech czy z obrazem duszy człowieka w epoce „śmierci Boga"; ale równocześnie poeta nawiązuje do uczuć, przepełniających Apostołów w ciągu tych trzech dni zwątpienia i rozpaczy, pomiędzy pojmaniem a Zmartwychwstaniem...

W odniesieniu do Krzyża, *Znak panowania* jawi się nam jako niezwykła wizja historiozoficzna, w której dzieje są nieustającą walką o zatrzymanie czasu — walką ludzi, którym „tak bardzo zależy na tym / aby historia nie przekroczyła popołudnia Wielkiego Piątku / a krzyk jerozolimskiej ulicy / dalej rozbrzmiewał we wszystkich miastach świata"[25]. Dzieje ludzkości zmieścić można w krótkiej przestrzeni tych kilku dni, na małym obszarze rzymskiej Jerozolimy w czasie namiestnictwa Poncjusza Piłata — tam miało miejsce wszystko, co ma jakieś znaczenie — cała późniejsza historia to jedynie dalszy ciąg tamtych wydarzeń, aż do dnia dzisiejszego „każde głosowanie / odgrywa się pomiędzy Chrystusem i Barabaszem". Bój toczy się pomiędzy augustiańską *Civitas Dei* a *Civitas terrena* — dwoma społecznościami, które rozdziela stosunek do Krzyża. Zahradníček pisał swój poemat w Brnie — mieście, którego dominantami są dwa wzgórza: jedno — Petrov, na którym stoi katedra, oraz drugie — Špielberk, na którym znajdowało się więzienie jeszcze z czasów Habsburgów, używane później przez Gestapo i komunistyczną służbę bezpieczeństwa. Te dwa miejsca, pomiędzy którymi „rozlewa się miasto", urastają do rangi widzialnych symbolów dwóch walczących obozów, stoją naprzeciw sobie „to pierwsze wzgórze z katowniami i drugie / ta skała kościoła w morzu domów"[26]. Podstawą formującą Państwo Boże jest *amor Dei*, państwo ziemskie konstytuuje wyłącznie egoistyczna *amor sui.* [27] Jednak miłość własna prowadzi do wyparcia się Boga i zaprzeczenia istoty miłości w ogóle, dlatego lepiej chyba mówić o walce pomiędzy światem miłości i światem, który miłość odrzucił. Wizja świata, w którym „miłości wyraźnie ubywa", prześladowała poetę przez niemal cały okres twórczości i najpełniej została wyrażona właśnie w *Znaku panowania.*

Pan Nikt sięga po władzę

Na początku była *hybris* — pycha człowieka, który pragnął dorównać Bogu. Ponieważ nie był w stanie osiągnąć swego celu, zadowolił się zaprzeczeniem istnieniu Absolutu, zniesieniem uciążliwego absolutnego odniesienia, które krępowało jego ruchy i nie pozwalało w pełni cieszyć się władzą nad sobą samym

i nad przyrodą. Na miejsce zdetronizowanego Boga umieścił swój Rozum. W dodatku potrafił wmówić sobie, że właśnie w ten sposób, z duszą zamkniętą w klatce, będzie w pełni szczęśliwy i w pełni wolny:

Chciało się śmiać i chciało się płakać
z tej ich wolności
Myśleli, że myślą, myśleli, że mówią, myśleli, że idą
cokolwiek i gdziekolwiek sobie życzą
a tymczasem zsuwali się po gładkiej ścianie leja malstromu
w coraz mniejszych kręgach
z wolnością ziaren zboża, które mają być zmiażdżone
aby nakarmić nieludzkich olbrzymów[28]

Nie zauważyli, że zaprzeczając obecności transcendentnego pierwiastka własnej *psyche* postawili pod znakiem zapytania całe swoje człowieczeństwo. Że człowiek zamknięty we własnej biologicznej przemijającej egzystencji, bez niematerialnego horyzontu dusi się lub dziczeje. Metafizyczna tajemnica, niepewność w zetknięciu z niewidzialnym nie umarła — tym razem jednak brakowało już oparcia w wierze. Dlatego „choć było tak wielu / każdy był sam". Dlatego stracili własne korzenie i świadomość swojego miejsca w kosmosie — wszędzie było „na zewnątrz", nigdzie już nie byli u siebie:

choć na pierwszy rzut oka
wszystko było posprzątane i higiena bez zarzutu
Ale nie czuli się jak w domu, wodociąg popłakiwał
głosem dziecka, któremu nie pozwolili przyjść na świat[29]

Życie bez Absolutu zaprowadziło ich na skraj przepaści. Do miejsca, gdzie wiary w Rozum nic już nie powstrzymuje przed przemianą w niewiarę we wszystko poza nicością, kiedy „jedynym pewnikiem" staje się śmierć. Nienasycona *amor sui* paradoksalnie kończy się utratą wszystkiego, wszystko zostaje pożarte przez nicość:

... im bardziej rozpętują się sami w sobie
tym ciaśniej ich z zewnątrz zwierają pęta
(...) sami w sobie założyli
dziedzinę nikogo
ani ich domy, ani ich ciała, ani ich dzieci
nie należą już do nich, są nikogo[30]

Odrzucenie Boga i miłości ma następstwa jeszcze bardziej przerażające niż indywidualna strata poczucia sensu egzystencji. Pustka opanowuje stosunki międzyludzkie, wyciska swoje piętno na kształcie każdego społeczeństwa. Iluzja postępu prowadzącego do pełni wolności przekształca się w — aż na-

zbyt realistyczną — tyranię nicości, tyranię *Pana Nikt* (jak określa ją Zahradníček). Władza Rozumu okazuje się w końcu władzą siły; bowiem państwo „ziemskie miłuje moc w możnych swoich, podczas gdy niebieskie mówi do Boga swego: «Będę Cię miłował, Panie, mocy moja»"[31]. Bunt przeciwko Bogu — jak w *L'Homme révolté* Camusa — w efekcie zawsze przynosi tylko okrucieństwo wobec drugiego człowieka. Próba „wykorzenienia potrzeby Boga w sercu człowieka nie może obyć się bez zadania gwałtu ludzkiemu sercu"[32]:

Zmierzchało
nie było widać na krok
ani do przeszłości ani do przyszłości
tylko zabitych ciągle przybywało[33]

Wydaje się, że nad losem człowieka gęstnieją ciemne chmury — wyrażenia opisujące zapadający zmrok przewijają się w poemacie niemal w każdej zwrotce. Władza „Pana Nikt" wydaje się rozciągać nad całą planetą — udało się jej osiągnąć swoje cele: ludzie zapomnieli o przeszłości, ich pamięć „zaczynała się ubiegłorocznym urlopem", stracili nawet cień prawdziwej swobody i własnego *ja*, roztopili się w bezkształtnej masie bezmyślnych istot. Poddani „Pana Nikt" nie mają już przeszłości, są *wysterylizowanymi* ludźmi „bez smaku", bez właściwości:

Dokładnie tak, jak życzyli sobie prorocy Szczęśliwego Zwierzęcia
była pustka przed oczyma i pustka za oczyma[34]

Odrzucając transcendentnego Boga człowiek nie stracił jednak automatycznie potrzeby absolutu, dlatego stwarza sobie idee raju na ziemi, zamyka eschatologiczną wizję w ciasnym horyzoncie materialnego świata[35]. W ten sposób triumfują ci, którzy pamiętają tylko o Wielkim Piątku, a próbują skryć prawdę Wielkanocnej Niedzieli. Ich dziełem są wszystkie spazmy rewolucji i zbrodnicze ideologie, które Zahradníček obserwował wokół siebie — wszystkie są próbą zastąpienia Prawdy Boga prawdą człowieka:

... wydarzenia większe i mniejsze
nosili do kąta rewolucjom
które urodzić miały nowe Słowo
(...) Były to same poronienia —
nic się nie urodziło

tylko miłości wyraźnie ubywało.
tylko kałuże próżnych słów i próżnej krwi
rozrastały się w mokradła[36]

Kalwarie bez Chrystusa

Grozę wojen światowych i totalitaryzmów Zahradníček interpretował jako logiczną konsekwencję zaprzeczenia istnienia metafizycznego odniesienia dla

ludzkich poczynań. Rozpacz i beznadzieja towarzysząca wydarzeniom XX wieku była naturalnym rezultatem faktu, że w walce o rząd dusz przewagę osiągnęli ci, dla których życie Chrystusa skończyło się na Golgocie. Przecież — jak mówi święty Paweł — bez Zmartwychwstania „próżna jest także nasza wiara":

Powiedzieli mi
że to sprawa wyłącznie ludzka
to nagromadzenie bólu, ta straszliwa gra

Cierpienie pozbawione wymiaru metafizycznego traci sens i staje się nie do zniesienia:

Tutaj jednak
nie było zmartwychwstania
Byli torturowani, ale nie było męczenników
Byli ścinani, a żaden z nich Paweł[37]

Bez odkupienia dzieje stają się niekończącą się orgią chaosu, przepełnioną zwierzęcym okrucieństwem, które prowadzi donikąd, serią bezmyślnych działań podejmowanych przez istoty kierujące się tylko swoją biologiczną naturą:

... na wszystkich wzgórzach świata
Kalwarie bez Chrystusa
powstawały[38]

Właśnie twarzą w twarz z taką rzeczywistością, w której „niczym święty Bartłomiej obdarte ze skóry / człowieczeństwo na całej powierzchni straszliwie krwawi"[39], Zahradníček, wpatrzony w Krzyż, ośmiela się rzucić wyzwanie mocarzom tego świata. Ich władza zdaje się rozciągać na wszystkie sfery egzystencji. Mogą oni — na pozór — niczym bogowie decydować o życiu i śmierci. „Wasza potęga jest wielka" — przyznaje poeta, jednak:

wasz strach jeszcze większy
przed tą nocą z soboty na niedzielę[40]

Ich władza opiera się na nieuznawaniu tamtych wydarzeń, ponieważ stawiają one całą historię w zupełnie nowym świetle, napełniając je ładem i łaską. W dodatku dzięki Ofierze sprawowanej na ołtarzach powraca, odnawia się i bez końca pomnaża swe owoce. Wszystkie rzeczy tego świata zyskują w Chrystusowej Ofierze znaczenie i sens. Jest ona centrum wszystkich wydarzeń, odbija się w niej pełność bytu[41]:

I nie było na świecie ani dźwięku ani zapachu
która by nie znalazła swego posłania
i swego znaczenia

zw tym niekończącym się obrzędzie, w jego ciszy
gwiazdy płonęły... [42]

Dlatego już dwa tysiące lat możni tego świata usiłują skryć przed ludźmi prawdę. Bezskutecznie. Chcieli uczynić z Krzyża Drzewo Hańby, symbol godnej pogardy słabości i śmierci, ale on stał się znakiem triumfu i Drzewem Życia:

a próżno zapłaciliście żołnierzom, aby powiedzieli
że w nocy przyszli uczniowie i ukradli Go, kiedyście spali

bowiem:

Nic nie wskóracie przeciw tej obecności
co wypełnia już każdy kąt wszechświata[43]

Zmartwychwstanie mimo wszystko!

Znak panowania staje się w ten sposób wizją apokaliptyczną we właściwym znaczeniu tego słowa — wrażenie katastrofizmu, proroczej lamentacji o zbliżającym się końcu znika. To nie tylko wołanie *De profundis*, to głos człowieka, który umocniony wiarą wzywa ludzkość i każdego człowieka z osobna do nawrócenia i pokuty, do ponownego otwarcia serc dla Boga, który czeka cierpliwie u drzwi duszy, oferując nieskończenie większą łaskę niż pachołkowie Pana Nikt. Który dysponuje potęgą nieporównywalną z jakimkolwiek władcą ziemskim. Wstrząsające są ostatnie wiersze poematu, zwłaszcza kiedy pamiętamy o czasach, w których powstały. Totalitarne państwo wydawało się niezwyciężone — strata nadziei jak najbardziej uzasadniona. Zdawało się, że sierp i młot zatriumfowały zupełnie i prawem zwycięzcy obejmują ziemię w swoje posiadanie. Tymczasem poeta, wskazując na ukrzyżowanego Zbawiciela ogłasza, że to tylko kolejni z długiego zastępu uzurpatorów, których mocarstwa rozsypią się jak domki z kart, ponieważ tego, co wydarzyło się wtedy w Jerozolimie, nie można zmienić, zafałszować, wyrzucić na margines dziejów. Bowiem tylko jeden jest prawdziwy Król, który w Swych przebitych dłoniach dzierży władzę nad światem. I tylko jeden jest znak tej władzy:

ten Znak panowania
ten Znak jedynego prawdziwego panowania
ten Znak jedynego prawdziwego panowania nad światem.

Wiosną 1947 roku przyjaciel Zahradníčka, prozaik Jan Èep pisał, *że* „w najbliższych latach największą cnotą będzie nadzieja"[44]. Pewnie nie wiedział, jak bardzo prorocze staną się te słowa. I że „najbliższe lata" potrwają niemal pół wieku. Książki Zahradníčka znikły oczywiście z list wydawniczych, jego nazwisko z podręczników. W opracowaniach krytycznoliterackich pojawiało się spora-

dycznie, zawsze z towarzyszącym epitetem „klerykalny faszysta". Jeden z reżimowych autorów tak scharakteryzował poetę: „w swoich poglądach był wiernym sługusem Watykanu, podziwiał feudalizm a nienawidził klasy robotniczej..."[45] Nic z tym względzie nie zmieniła rehabilitacja poety i innych oskarżonych w 1950 osób, która miała miejsce w 1966 roku. A jednak w tych trudnych dla czeskich chrześcijan dniach poemat Jana Zahradníčka, rozprowadzany w samizdacie, stał się jedną ze sztandarowych „ksiąg zakazanych" czeskiej opozycji.

Sam poeta, krótko po ukończeniu prac nad swoim dziełem, został aresztowany. Wydawałoby się, że oto, w symboliczny sposób, wyznawca Chrystusa Króla został pokonany przez ziemską potęgę Pana Nikt. Jednak cierpienie nie zachwiało wiary w prawdziwość tego, co głosił w swej twórczości. Przeciwnie — jeszcze wzmocniło siłę jej przesłania. Dzięki uwięzieniu Zahradníčka autentyczność poetycznego przesłania *Znaku panowania* została poddana testowi rzeczywistości. W czasie tym, podobnie jak podczas pisania, oparciem dla poety był Krzyż, intymna relacja z Ukrzyżowanym, pełna miłości i oddania, tak jak mówił o niej w jednym ze swych ostatnich, więziennych utworów:

Jest piątek. Stoję na Kalwarii sam ze swoim Zbawcą
wszystko jakby minęło i jakby miało się stać.
Czas zarazem zaczyna się i kończy
a wszystko jest teraz
a wszystko jest tu,
w tym skrzyżowaniu desek dwóch.[46]

1 por. np. Drašner: *Èihošský zázrak*, Praha 2002; Fiala, Hanus: *Katolická církev a totalitarismus*, Praha 2001
2 J. Durych, *Publicistika*, Praha 2001, s. 275.
3 J. Zahradníček, *Èlyri léta*, w: *Dílo II*, Praha 1993, s. 456.
4 J. Zahradníček, *Uctívání kříže*, w: *Dílo II*.
5 J. Zahradníček, *Pokušeni smrtí*, w: *Dílo I, Praha 1991*, s. 19.
6 J. Zahradníček, *Návrat*, w: *Dilo I*, s. 50.
7 J. Zahradníček, *Promeneni*, w: *Dílo I*, s. *102.*
8 J. Zahradníček, *Rozhovor z basnikem*, *Dílo III*, Praha 1995, s. 213.
9 J. Zahradníček, *Korouhve*, *Dílo I*, s. 276.
10 por. T. G. Masaryk, *Prohlášení nezávislostí ceskoslovenského národa.* W: *Dejiny zemi Koruny Ceske.* Praha 1993, s. 150.
11 w: J. Zahradníček, *Dílo III*, s. 213.
12 w: jw., *Kremace, potraty a literatura*, s. 183.
13 w: jw., *Cesta k Betlemu*, s. 52.
14 J. Zahradníček, *Zemi mé*, *Dilo I*, s. 254.
15 w: jw., *Svatý Václav*, *s.*319.
16 J. Zahradníček, *Kneží v žalár rích*, *Dílo II*, s. 301.
17 J. Zahradníček, *Èlyri léta*, *Dílo II*, s. 456.
18 J. Zahradníček, *Navrat*, *Dílo II*, s. 368.

[19] w: F. Šebesta: *A nechováš záští k pranikomu*, „Lidové noviny", 18.01.2002.
[20] Iván Slavík: *Krajiny milosti*, tłum. A. Babuchowski.
[21] J. Zahradníček: *O básnické svobodì*, tłum. A. Babuchowski.
[22] por. J. Zahradníček: *Knihy basni*, Praha 2001, komentarz M. Trávníček.
[23] Zahradníček, *Znamení moci*, Praha 1990, s. 51.
[24] jw., s. 5.
[25] jw., s. 34.
[26] jw., s. 51.
[27] „Dwojaka tedy miłość dwojakie państwo uczyniła: ziemskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy Boga posunięta; niebieskie państwo uczyniła miłość Boża, aż do pogardy siebie samego posunięta". *(Państwo Boże*, XIV., 546).
[28] *Znamení moci*, s. 7.
[29] jw., s. 17.
[30] jw., s. 18.
[31] święty Augustyn: *Państwo Boże*, Kęty 1998, XIV., 546.
[32] encyklika Jana Pawła II *Centesimus annus*, s. 24.
[33] *Znamení moci*, s. 26.
[34] jw., s. 8.
[35] por. E. Voegelin: *Nowa nauka o polityce*, tłum. P. Śpiewak, Kraków 1992.
[36] J. Zahradníček, *La Salette*, w: *Dilo II*, s. 230.
[37] J. Zahradníček, *Znamení moci*, s. 24.
[38] jw., s. 29.
[39] jw., s. 52.
[40] jw., s. 36.
[41] por. komentarz M. Trávníčka w: Zahradníček, *Knihy básni*, s. 936.
[42] jw., s. 28.
[43] jw., s. 39.
[44] w: B. Hanuš: *Mezi Tradici a Reformaci*, Brno 2002.
[45] w: komentarz M. Trávníčka..., s. 926.
[46] J. Zahradníček, *Uctívání Kříže*, *Dilo III*, s. 349.

W kościele

Jezu, na gorącym uczynku
zostaliśmy schwytani; i teraz
wszyscy dowiedzą się,
co szeptałem w kościele, nocą.

Na marginesie

Jezu, przygotowuję się do śmierci,
mimochodem, na marginesie,
z niedowierzaniem, bo oddzieliłeś
mnie od niej murem, łatwym do
skruszenia, jednym ruchem,
kiedy zechcesz.

Inna droga

Jezu, mama Franciszka umiera,
jak wszystko, co żyje na ziemi;
powoli gasną jej oczy i usta;
tylko serce podąża inną drogą,
bo wie, że nie zdoła go zatrzymać
ani ból, ani strach, ani rozłąka,
ani cokolwiek innego

Jolanta Maj

Dwie Zofie

W CHWILI CHRZTU ŚWIĘTEGO ROZPOCZYNA SIĘ dla każdego chrześcijanina życie duchowe, inaczej życie mistyczne. Już w tym sakramencie inicjacji chrześcijańskiej otrzymujemy zalążki cnót teologalnych — wiary, nadziei i miłości, a także darów Ducha Świętego. Gdy chrześcijanin współpracuje z łaską Bożą, życie mistyczne w jego duszy rozwija się i pogłębia. Jeśli jest wytrwały, może dojść do zjednoczenia z Bogiem jeszcze w życiu ziemskim. Podstawą tego zjednoczenia jest wiara. Dokonuje się ono na drodze duchowych oczyszczeń (noce zmysłów i ducha według św. Jana od Krzyża). Przejawem życia duchowego jest modlitwa, rozwijająca się od najprostszych form (modlitwa ustna), aż do kontemplacji wlanej. Na tym ostatnim etapie chrześcijanin osiąga pełnię swego duchowego rozwoju. Działanie darów Ducha Świętego prowadzi do głębszego poznania prawd wiary oraz pozwala w sposób bezpośredni doświadczyć Bożej obecności we własnej duszy. Rozwijają się wówczas w pełni cnoty teologalne, a to sprawia, że mistyk oddaje siebie całkowicie na służbę Bogu i ludziom. Świadectwo życia i modlitwy mistyków zachęca do podjęcia trudów tej drogi do świętości[1].

Dwie polskie mistyczki z okresu dwudziestolecia międzywojennego również świadczą o wartości życia w zjednoczeniu z Bogiem.

Zofia Czarnecka

Dzieciństwo i wczesna młodość

URODZIŁA SIĘ 4 LISTOPADA 1897 ROKU W WARSZAWIE w rodzinie ziemiańskiej mającej patriotyczne tradycje. Była najstarszym dzieckiem spośród pięciorga rodzeństwa. Rodzice Zofii byli katolikami, przy czym ojciec — Stefan „praktykował jak mężczyźni w jego epoce i sferze; raz do roku spełniał obowiązek paschalny, niekiedy bywał w kościele"[2]; natomiast matka — Maria z domu Jasińska, osoba głęboko wierząca, „przystępowała codziennie do Komunii świętej, co wtedy było rzadkością. Roztaczała atmosferę chrześcijańskich wartości i chrześcijańskiej dobroczynności"[3]. Zofia otrzymała staranne wychowanie i wykształcenie. Zajmowała się chętnie młodszym rodzeństwem, przejawiała dużą wrażliwość na potrzeby osób biednych. Jak zauważa J. Stabińska, „od wczesnego dzieciństwa znamionowała ją skłonność do modlitwy, łatwość przestawania z Bogiem"[4]. Już jako mała dziewczynka zadawała sobie pewne umartwienia, uważając, że zbyt wygodnie żyje w zamożnej rodzinie: „Przez pewien czas stosując kurację, musiała jadać codziennie pomarańcze, które lubiła. Do każdego bucika wkładała wtedy, aby ją uwierały, tyle pestek, ile pomarańczy zjadła. Odmawiała sobie słodyczy, znosiła bez skargi ból głowy, zęba, dokuczanie małego Tadzika [brata]. Ukrócała swoją impulsywność"[5]. Do pierwszej Komunii świętej, z powodu słabego zdrowia, Zosia przystąpiła mając już czternaście lat, dziesiątego czerwca 1911 roku. Bardzo głęboko przeżyła to spotkanie z Chrystusem w Eucharystii: „Niezatarte wrażenie w sercu Zosi zostawiła pierwsza Komunia święta [...]. Przed jej czystą duszą uchylił się jakoby ocean miłości Boga–Człowieka [...]. Cała zatonęła we łzach radości [...]. Już będąc zakonnicą wspominała o wielkich łaskach, jakie w dniu tym odebrała: [...] «Cały ten dzień płakałam ze szczęścia — i nie wiedziałam, co się ze mną działo» "[6].

Gdy chodzi o wykształcenie Zosi, to do dziesiątego roku życia uczyła się w domu. W 1907 roku zaczęła naukę na pensji pani Sierpieńskiej w Warszawie, gdzie ukończyła trzy klasy. Następnie w czasie roku szkolnego 1912/1913 uczęszczała na pensję pani Tymińskiej. Po ciężkiej chorobie (komplikacje z nerkami po ospie wietrznej) przez rok przebywała w szkole mającej charakter sanatorium w Klarysewie. Najważniejsze były jednak dla niej lata 1914–1916, kiedy to uczyła się na pensji hrabianki Cecylii Plater–Zyberkówny. Była tam uważana za jedną z najwybitniejszych uczennic, osobę inteligentną, zdolną i głęboką. Jedna z dyrektorek szkoły, Jadwiga Reuttówna, w następujący sposób wypowiadała się o Zosi: „Uważałam [...], że jest to dziewczynka o wielkiej głębi duchowej, zainteresowana sprawami Kościoła, głęboko odczuwająca potrzebę wewnętrznej pracy nad sobą"[7]. Podczas pobytu na pensji Plater–Zyberkówny Zofia prowadziła kółko samokształceniowe, pluton drużyny harcerskiej, i co najważniej-

sze, była „prezydentką" sodalicji mariańskiej. Szkołę ukończyła w roku 1916, natomiast tzw. absolutorium złożyła w 1917, z powodu kłopotów zdrowotnych. Kontynuowała naukę na wydziale literacko–filozoficznym Kursów Pedagogicznych Katolickiego Związku Kobiet Polskich (Wyższe Kursa Kobiet). Studiowała na tym wydziale w latach 1917–1919, po czym zapisała się na wydział filozoficzny (sekcja polonistyki) Uniwersytetu Warszawskiego. Apostołowała już wówczas wśród młodzieży studenckiej.

Zofia wyrosła w rodzinie o tradycjach patriotycznych. Działała w tajnych organizacjach (był to czas, gdy Polska nie odzyskała jeszcze niepodległości): „Uczyła robotników, urządzała obchody narodowe, zbierała datki na wojsko polskie"[8]. W sierpniu 1920 roku czuwała przy umierającej babce w czasie, gdy trwała Bitwa Warszawska z bolszewikami. Po zwycięstwie, pełna radości, pragnęła „pokazać się przy boku polskiego generała (miała wuja legionistę)"[9].

Odkrycie własnego powołania – życie w zgromadzeniu Sióstr Zmartwychwstanek

Rodzice Zofii pragnęli, aby najstarsza córka wyszła za mąż. Ojciec marzył też o tym, by córka ukończyła studia filozoficzne i stała się kimś wybitnym w tej dziedzinie. Jako piękna dziewczyna, miała wielu starających się o jej rękę. Jednakże ona sama nie myślała o małżeństwie, gdyż od wczesnej młodości czuła, że jedyną jej miłością jest Sam Chrystus. O możliwości wyboru powołania zakonnego dowiedziała się od zaprzyjaźnionego z rodziną księdza Tadeusza Czechowskiego. Pogłębiając swoje wiadomości o tego rodzaju życiu, myślała nad wyborem własnej drogi, określonym miejscem dla siebie. W 1919 roku zapoznała się z nowo powstałym zgromadzeniem Sióstr Zmartwychwstanek, w którym pociągało ją połączenie wartości religijnych i patriotycznych. Rodzicom, a zwłaszcza ojcu, trudno było pogodzić się z taką decyzją córki. 31 października 1920 roku, po odbyciu krótkiej pielgrzymki na Jasną Górę, wstąpiła do Sióstr Zmartwychwstanek w Kętach. W tym zgromadzeniu siostra Zofia przeżyła zaledwie pięć lat. Pracowała jako nauczycielka, uważana za wielki talent dydaktyczny. Była też wychowawczynią swoich uczennic. W latach 1923–24 polecono jej kontynuować studia uniwersyteckie na wydziale filozofii. W środowiskach, w których się znalazła, apostołowała przede wszystkim swoją postawą głębokiej wiary. Bardzo cenił ją niewierzący profesor Tadeusz Kotarbiński, który dziękował Zofii za modlitwę o wiarę dla niego. Niestety, słabe zdrowie sprawiało siostrze Zofii duże kłopoty od początku pobytu w zgromadzeniu. Przyczyniły się do tego trudne warunki materialne związane z powojenną biedą. Delikatny organizm, mimo hartu ducha Zofii, nie potrafił przystosować się do tak różnych od domu rodzinnego warunków. W 1925 roku odezwała się zadawniona gruźlica, której początkowo nie rozpoznano, stosując niewłaściwe środki zaradcze. Dopiero gdy choroba rozwijała się, zastosowano właściwą kurację, któ-

ra nie mogła już pomóc. Siostra Zofia zmarła na gruźlicę w Zakopanem ósmego lutego 1926 roku.

Rozwój życia duchowego

Zofia Czarnecka była dzieckiem obdarzonym darami naturalnymi, które mogły rozwijać się harmonijnie w sprzyjającym środowisku rodzinnego domu. Po swych rodzicach odziedziczyła różne cechy i uzdolnienia: „Od matki wzięła głębię uczucia, wielką słodycz i tkliwość, zdolności artystyczne i polot duszy. Ojciec przelał w ukochaną córkę energię swoją, siłę woli, stanowczość i niepospolity rozum"[10]. Ponieważ rodzice troszczyli się o dobre wychowanie dzieci, Zosia wcześnie zaczęła pracować nad sobą. Wcześniej była już mowa o oddziaływaniu Zosi w środowisku domowym, szkolnym i w życiu zakonnym, zatem przejdziemy do omówienia jej życia duchowego. Wydaje się, że należała do ludzi, których sama scharakteryzowała w następujący sposób: „To ludzie żyjący w słońcu. To ludzie o jasnych, głębokich oczach; ludzie, którzy mają wielki cel, ideał przed sobą i idą doń prostą drogą z wiarą, że dojdą, z nadzieją, że to słońce, które widzą, coraz szersze kręgi oświetlać będzie i z miłością dla cierpienia, niedoli, nieszczęścia, ciemnoty"[11]. Siostra Teresa Kalkstein w biografii siostry Zofii dodaje dalszy ciąg owej refleksji: „Stanęli oni pod Bożym sztandarem Ducha, aby walczyć w imię Prawdy, Dobra i Piękna"[12]. Inny symboliczny obraz duchowego rozwoju Zofii ukazuje zaprzyjaźniona z nią osoba wspominając wspólną wycieczkę w Beskidy: „Zobaczywszy przed sobą górę, porzuciła wszystkich i sama przebojem szła naprzód. Czuło się w niej wtedy głębię [...]. Wytrwale rozpędem szła w górę [...]. Była wtedy sam na sam z Panem. Biła od niej siła i moc, i zapał. Szła... i pierwsza znalazła się na szczycie. Promieniała radością. Ta droga jest dla mnie symbolem jej życia. Zawsze rwała się naprzód"[13]. Nic dziwnego, że mając taką silną osobowość, Zofia uważała za swoją ulubioną świętą Teresę od Jezusa.

Już od dziecka Zosia miała wielką skłonność do modlitwy, na co wpłynęła na pewno wyjątkowa pobożność matki. Również w dalszym rozwoju życia wewnętrznego z łatwością przychodziło jej wewnętrzne skupienie. Czyniła ze swej strony wszystko, aby prawdziwie rozwinęło się w niej życie wiarą, nadzieją i miłością, życie nadprzyrodzone, praktykując zarówno modlitwę, jak i umartwienie. Siostra Zofia była osobą, która nie zatrzymywała się na powierzchni życia, lecz trwała w głębi własnej duszy. Starała się modlić nieustannie. Korzystała z Pisma Świętego — bardziej z Nowego Testamentu, gdyż Stary Testament nie był wtedy tak dostępny jak obecnie. Ceniła bardzo myśl św. Pawła: „Myśl św. Pawła trafiła do niej głównie przez ojca Semenenkę w jego paschalnym zestawieniu dialektyki śmierci–życia"[14]. Pisała wiersze będące swoistymi komentarzami do Ewangelii. Do jej lektur należały też dzieła benedyktynów dom Guerangera i dom Marmiona. Znała dzieła św. Teresy od Dzieciątka Je-

zus, św. Jana od Krzyża i bł. Elżbiety od Trójcy Świętej. Sięgała także do *Summy* św. Tomasza. Pod wpływem bł. Elżbiety pogłębiło się jej nabożeństwo do Trójcy Świętej. Słyszała wewnętrzną zachętę, by nie odchodzić nigdy od adoracji Trójcy. Jej duchowość była chrystocentryczna. Słyszała wewnętrzne słowa, które starała się wypełniać poprzez swoją modlitwę: „Istnienie twoje zamień na nieustanną adorację Mnie we własnej duszy"[15]. Miłość Chrystusa do siebie przyjmowała z wielką pokorą. Usłyszała kiedyś wewnętrzne słowa: „Kocham cię, jaką jesteś, darzę miarą, jaką masz być. Jam cię ukochał na wieki, bez miary"[16]. Bliska jej była tajemnica Wcielenia. W uroczystość Objawienia Pańskiego miała kiedyś wizję Dzieciątka Jezus. Przeżywała w swym wnętrzu przede wszystkim jednak tajemnicę Chrystusa Ukrzyżowanego — nurt pasyjny silnie zaznacza się w jej duchowości. Przeżywała boleśnie Mękę Pańską. W czerwcu i lipcu 1922 roku miała serię widzeń pasyjnych: „Widziała ona krew na Obliczu Jezusa, widziała Go, skąpanego we krwi, jako *Ecce Homo*, po ubiczowaniu i cierniem ukoronowaniu. Na wyżynach krzyża usłyszała skargę z tego krzyża, ale przede wszystkim zbliżyła się do Jego Serca [...]. Chrystus zapewniał ją: «...Oddaję ci każde uderzenie Serca Mego» [...]. Ukrzyżowany zachęcał ją do ofiary, do współodkupienia i do wynagrodzenia [...]. Nie zatrzymywała się jednak przy Krzyżu. Dążyła do Zmartwychwstania"[17].

Siostra Zofia czciła głęboko Matkę Bożą. Przed obrazem Matki Bożej Ostrobramskiej usłyszała wewnętrzne słowa: „Łącz się ze mną w czystej adoracji Jezusa"[18]. Bardzo bliska była jej tajemnica Zwiastowania i Matka Boża Bolesna. Maryja była dla niej obrazem duszy wiernej Bogu, trwającej w ciszy, która rodzi Syna Bożego królującego w niej. Siostra Zofia uczestniczyła też kilkakrotnie w pielgrzymkach do sanktuariów maryjnych (do Ostrej Bramy i na Jasną Górę).

W życiu wewnętrznym s. Zofii pojawiły się łaski nadzwyczajne — wizje i głosy. Dostępowała ona widzeń wyobrażeniowych i intelektualnych. W lipcu 1922 roku, po Komunii Świętej miała wizję Chrystusa jaśniejącego, zasiadającego na tronie, otoczonego zastępami świętych i Aniołów, składających Mu hołd uwielbienia i śpiewających: Święty, Święty, Święty. Wszystko to rozgrywało się w sercu Zofii trzymanym w dłoniach Matki Bożej. Najczęstszym zjawiskiem nadzwyczajnym w życiu mistycznym siostry Zofii były słowa wewnętrzne. Najprawdopodobniej były to słowa substancjalne, w których spowiednicy uznawali działanie łaski Bożej. Słowa te pogłębiały miłość do Boga, umacniały w działalności apostolskiej. Gdy chodzi o inne zjawiska nadzwyczajne, według relacji świadka, tuż przed śmiercią dostąpiła zjawiska ekstazy. W grudniu 1922 roku przeżyła prawdopodobnie zaręczyny duchowe, natomiast w styczniu 1923, zaślubiny. W Wielką Sobotę 1923 r. przeżyła „zaślubiny śmierci" (zmarła trzy lata później). Pod koniec życia miała dar proroctwa. Na początku swego życia zakonnego, w postulacie, s. Zofia doznała wielu radości wewnętrznych, lecz przy tym praktykowała ascezę, a zwłaszcza

podporządkowywała swą wolę woli Bożej, starając się czynić to ustawicznie. Wkrótce jednak po obłóczynach przeszła dziewięciomiesięczną fazę nocy ducha, połączoną z próbami nocy zmysłów. Był to okres bardzo bolesny. Siostra Zofia mówiła do Pana Jezusa: „Już nawet krzyż Twój przeraża mnie i odpycha"[19]. Miała silne poczucie własnej słabości, jak to określała: „nędzy i nicestwa"; poczucie opuszczenia przez Boga; wielkie trudności w modlitwie. W bardzo głęboki sposób pojmowała tajemnicę Krzyża: „Każdy napotkany krzyż biorę co prędzej w głąb siebie, opieram o samoż dno mojej istoty i tam oddaję go Panu Jezusowi. W ten sposób krzyż staje się jakby kręgosłupem duchowym, wokoło którego łaska oplata cały organizm życia wewnętrznego"[20]. Swoją służbę bliźnim łączyła zawsze z modlitwą i umartwieniem. Pan Jezus w słowie wewnętrznym w sierpniu 1923 roku powiedział jej: „Chcę, abyś w orszaku dusz przyszła do mnie"[21]. Od roku 1925 Pan Jezus polecał jej modlitwie dusze zabłąkane. Chrystus też wzywał siostrę Zofię do wynagrodzenia, szczególnie za to, że jest wypędzany z ludzkich dusz. Trzydziestego października 1923 roku złożyła akt heroicznego oddania się Bogu. Siostra Zofia miała bardzo silne poczucie swego „nicestwa" (według słownictwa ojca Semenenki), oznaczającego całkowitą zależność stworzenia od Boga; oraz „nędzy", czyli odczuwania skutków grzechu pierworodnego. Dążąc do czystej miłości Boga, starała się być wewnętrznie oderwana od łask, jakich Bóg jej udzielał (w ten sposób tłumaczyła słowa *noli me tangere* z Ewangelii św. Jana). Siostra Zofia odczytywała swoje „nowe imię", o którym mowa jest w Apokalipsie, jako zjednoczenie z Bogiem: „Skarb miłości Twojej; ten kamień tajemniczy łaski Bożej, na którym wypiszesz, Panie, imię nowe: imię 'zjednoczenia z Tobą' na wieki"[22]. Siostra Zofia odczuwała rosnącą tęsknotę za niebem. Kiedyś, w 1924 roku doznała z tego powodu tak głębokiego smutku, że rozpłakała się i uspokoiła ją dopiero długa modlitwa w kaplicy: „Tęsknię do nieba całą nicością i nędzą swoją, ponurzoną w Miłosierdziu Bożym"[23]. Już na trzy lata przed śmiercią s. Zofia wiedziała, że umrze z miłości, śmiercią bolesną, podobną do śmierci Chrystusa, cierpiąc opuszczenie wewnętrzne i udrękę fizyczną. Odczuwała, jak to sama określała, wewnętrzną agonię. Bardzo rzadko mogła przyjmować Komunię Świętą. Zmarła na skutek krwotoku (gruźlica płuc), a zarazem, co zaświadcza osoba obecna podczas jej konania, była to śmierć w ekstazie, tak jak pisała w swym wierszu: „A jednak Jezu, ja konam z pragnienia/ I głodem duszy domagam się stale/ Śmierci z miłości, co nicość przemienia/ W Ciebie, na wieczne zjednoczenie w chwale"[24].

Zofia Sokołowska

Lata dziecięce i młodość

URODZIŁA SIĘ 22 KWIETNIA 1896 ROKU w Rusiatyczach w Małopolsce Wschodniej. Dzieciństwo spędziła w majątku ziemskim rodziców, w Biejkowskiej Woli nad Pilicą, w ziemi radomskiej. Miała jeszcze cztery siostry. Rodzice Zofii, Stefania z Bagniewskich i Wojciech Sokołowscy, byli ludźmi obojętnymi religijnie. Wyznawali modne wówczas idee racjonalistyczne. Mieli radykalnie demokratyczne poglądy społeczne; troszczyli się o oświatę na wsi; dbali o pracowników zatrudnionych w majątku. Stefania Sokołowska uczyła wiejskie dzieci czytać i pisać po polsku, co było zabronione przez rosyjskiego zaborcę. Wojciech Sokołowski dawał pracownikom mieszkania w murowanych domkach z ogródkami, zapewniał też godziwe warunki życia starszym i niezdolnym już do pracy. Niestety, ojciec całkowicie odrzucił wartości nadprzyrodzone, wierząc w naukę, matka zaś trwając przy wierze w Boga, odeszła od Kościoła.

Zosia jako mała dziewczynka była dzieckiem wesołym i bardzo wrażliwym. Od najwcześniejszych lat interesowało ją to, co istotne: „Matkę pyta niezmordowanie, skąd się bierze człowiek i co się z nim dzieje po śmierci. Starszą siostrę prosi o «książkę najmądrzejszą w świecie, w której będzie napisane wszystko, co jest najważniejsze»"[25]. Gdy Zosia miała dziesięć lat, zmarła jej matka, co odbiło się na osobowości dziewczynki. We wspomnieniach z lat szkolnych podkreśla się jej smutek, samotniczość, powściągliwość w ukazywaniu uczuć, dystans w stosunku do ludzi, pozorny chłód. Zosia i jej siostry, mimo starań ojca, nie odnajdowały już w swoim domu rodzinnym dawnego ciepła. Zosia opiekowała się młodszymi siostrami, była bardzo taktowna, szanowała indywidualność każdej z nich. Szczególnie serdeczne zajmowała się najmłodszą, chorą siostrzyczką. Wykazywała dużą odwagę, a zarazem delikatność, konsekwencję w postępowaniu i poczucie odpowiedzialności. Jej siostra Basia wspomina: „Im była starsza, tym bardziej wyróżniała się swoim skupieniem i odejściem od spraw codziennych. Była w niej także bezkompromisowość, która stawiała trudne wymagania"[26]. Zofia uczyła się w szkole Jadwigi Kowalczykówny w Warszawie. Wykazywała już wtedy zdolności artystyczne, przejawiające się w próbach rysunku i malarstwa. Taką wrażliwość ujawniał też jej kontemplacyjny stosunek do przyrody.

W 1913 roku musiała udać się na roczną kurację do Zakopanego, gdyż odkryto u niej początki gruźlicy. Po powrocie ukończyła pensję w Radomiu, w 1915 roku. Później kontynuowała naukę studiując rzeźbę u profesora Henryka Kuny, chodząc na wykłady profesora Trojanowskiego z historii sztuki na Wolnej Wszechnicy, a gdy w Warszawie otwarto Szkołę Sztuk Pięknych, zaczęła chodzić do klasy rzeźby profesora Wittiga, będąc jedną z najzdolniejszych stu-

dentek. Wówczas zaprzyjaźniła się z młodym, uzdolnionym rzeźbiarzem Franciszkiem Tencerem. Łączyło ich szukanie absolutnej Prawdy. Swą sztukę przeżywali jako najwyższy ideał, który wymagał od artysty pełnego oddania i podporządkowania mu życia osobistego. Nurtowały ich również pytania natury religijnej, choć żadne z nich nie było jeszcze wówczas związane z kościołem katolickim (Zosia miała za sobą etap formalnego katolicyzmu lat dziecięcych).

Wybór życiowej drogi – praca w Laskach

W 1918 roku Zofia poznała, przez nauczycielkę swych młodszych sióstr Zofię Landy, świeżo nawróconą na katolicyzm, księdza Władysława Korniłowicza. Dzięki niemu Zofia odnalazła Boga i żywą wiarę w Kościele katolickim. Również zaprzyjaźniony z nią Franciszek Tencer nawrócił się z judaizmu i przyjął chrzest. Bardzo poważnie traktowali swoją wiarę, pragnąc poznawać odnalezionego Boga w modlitwie, życiu sakramentalnym, w pogłębianiu wiedzy religijnej. Także ich stosunek do sztuki pogłębił się, nabierając rysów chrześcijańskich. Rok 1918 był bardzo ważnym i burzliwym rokiem — czasem wojny i odzyskania przez Polskę niepodległości. Zofia Sokołowska wraz z rodzoną siostrą oraz przyjaciółmi z Kółka ks. Korniłowicza brała czynny udział w tych wydarzeniach, uczestnicząc przez szereg miesięcy w służbie przyfrontowej. Również Franciszek Tencer brał udział w wojnie i został ciężko ranny w czasie walk. Wszystkie te doświadczenia sprawiły, że ideał sztuki Zofia zaczęła dostrzegać w prostocie i dążeniu do prawdy, unikając wszelkiej pozornej błyskotliwości. Myślała o założeniu szkoły rzeźbiarskiej dla uzdolnionych chłopców ze wsi, którzy nie mieli funduszy na kształcenie się. Oboje z Tencerem chcieli też apostołować poprzez sztukę, a nawet założyć bractwo artystów służących Bogu. Jednakże ostatecznie zarówno Zofia, jak i Franciszek zdecydowali się zrezygnować ze sztuki i wstąpić do klasztoru. Podjęli takie decyzje niezależnie od siebie w 1922 roku. Zofia zdecydowała się wstąpić do świeżo założonego przez niewidomą hrabiankę Różę Czacką (matkę Elżbietę) Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża w Laskach. Franciszek Tencer wstąpił do redemptorystów w Krakowie. W Laskach, gdzie znalazła się Zofia (w zakonie s. Katarzyna od Ran Pana Jezusa) panowały wówczas bardzo trudne warunki bytowe. Po kilkunastu miesiącach zachorowała ciężko na gruźlicę otrzewnej i zmarła 24 stycznia 1924 roku (w dwa miesiące później zmarł Franciszek Tencer).

Życie wewnętrzne

Zofia Sokołowska od najmłodszych lat odznaczała się głęboką wrażliwością i ukierunkowaniem na istotę rzeczy. Żyjąc wśród otoczenia domu rodzinnego, w którym panował religijny indyferentyzm, ale także prawość, uczciwość i odpowiedzialność w podejściu do rzeczywistości oraz umiłowanie przyrody, sama szukała prawdy, a także miała dar kontemplacji naturalnej. Potrafiła również dostrzec obecność Bożą w świecie. W 1912 roku napisała w liście: „Zro-

zumiałam, że tajemnicą wszechświata, jego pięknem — jest Bóg"[27]. Jak wspomina jej siostra, w tym samym roku, zauważyła kiedyś Zosię stojącą w ciemności przy oknie: „Musiałam jej dość dobrze dokuczyć, bo w końcu, jakby pokonując wewnętrzny opór, odpowiedziała, że się modli"[28]. Po powrocie z kuracji zdrowotnej z Zakopanego powiedziała: „Poczułam się pyłkiem w wielkim wszechświecie, ale pyłkiem myślącym i czującym"[29].

Gdy chodzi o stosunek Zosi do drugiego człowieka, po śmierci matki była powściągliwa w okazywaniu uczuć, sprawiająca wrażenie osoby nieco chłodnej i zamkniętej w sobie. Mówiła sama o sobie, że nie potrafi kochać ludzi i tak długo z kimś obcuje, dopóki ją ten człowiek ciekawi. Mimo to, jak stwierdzają ci, którzy ją wtedy znali, odnosiła się do innych z prawdziwą miłością: „Wydobywała z człowieka, i to z każdego człowieka, z którym obcowała, to, co było w nim najlepsze, najgłębsze, coś, o czym sam nie wiedział, że jest w duszy. Nigdy jej obcowanie nie było zdawkowe"[30]. Po swoim głębokim nawróceniu, dzięki spotkaniu z księdzem Korniłowiczem, Zosia zmieniła się — jak to ktoś określił: „roztajała w miłości Bożej"[31].

Bogactwo wewnętrznego życia Zofii Sokołowskiej w pewien sposób odzwierciedlała jej sztuka rzeźbiarska. Zachował się fragment jej modlitwy, w której wyraża swój stosunek do sztuki, jako drogi prowadzącej do Boga, sposobu chwalenia Boga i ukazywania prawdy: „Panie, jeśli taka będzie Wola Twoja, to użyj mnie jako narzędzia Twej sztuki. Niech w sztuce tej będzie jak najmniej mnie, a jak najwięcej Ciebie. Niech będzie prosta, nie błyszcząca, a prawdziwa [...]. Dużo artystów ma [...] umiejętności i poczucia i subtelności i wysilają się niezmiernie, a nie czynią tego, co najważniejsze, i nie chwalą Ciebie. A są inni, bezimienni, których dzieła tak proste, że aż dziecinne, a jednak nie darmo nazwane cudownymi i wzniesione na ołtarze [...] wypowiadają to, coś Ty chciał powiedzieć, a Twoje słowa nie przeminą. Te dzieła zawsze budzić będą w duszach miłość i wdzięczność dla Ciebie, rozniecać dar modlitwy, odrywać duszę od tego, co niby rzeczywiste i realne, i łączyć z Tym, który naprawdę rzeczywisty. Panie, wzbudź tych, którzy będą głosić prawdę w sztuce"[32].

Bardzo bliska była jej tajemnica Krzyża, Męki Pana Jezusa, Jego Ran. W 1922 roku, będąc już siostrą franciszkanką, napisała: „W moich pomysłach rzeźbiarskich nieustannie w ostatnim roku pojawiała się postać Ukrzyżowanego z krwawymi ranami i ze strumieniami krwi upadającej na ziemię. Ale dopiero teraz zrozumiałam ten obraz, odnalazłam jego związek z wewnętrznym życiem, zrozumiałam, ze te rany, to przebicie ciała, jest niezbędne dla tych, którzy Pana Jezusa chcą naśladować. Zrozumiałam, że trzeba wylać krew, krew serdeczną, krew przeznaczoną na budowę ciała, na piękną budowę twórczych myśli, genialnych dzieł sztuki, całego wykwintu duchowego życia, tę krew jednak trzeba wylać, gdy taka jest wola Boża, gdy tego On wymaga, a czuję, że Pan Jezus tego ode mnie wymaga..."[33]

Jeszcze w latach szkolnych Zosia z bólem i determinacją poszukiwała prawdy. Odnalazła ją w pełni w momencie swego głębokiego nawrócenia w 1918 roku, jako Prawdę objawioną. Od razu też zapragnęła podporządkować tej Prawdzie całe swoje życie. Pogłębiała życie duchowe przez modlitwę, lekturę, korzystanie z sakramentów. Okazując odwagę cywilną, wyznawała swoją wiarę w zlaicyzowanych środowiskach takich jak jej własny dom czy wyższa szkoła plastyczna.

Rok 1921/1922 spędziła w rodzinnej Biejkowskiej Woli opiekując się chorą najmłodszą siostrą oraz głuchym stryjecznym dziadkiem, któremu pomogła przed śmiercią pojednać się z Bogiem. Wspomagała także ubogie rodziny na wsi, nie tylko materialnie, ale także duchowo. Codziennie chodziła do odległego o dwa i pół kilometra kościoła. Zauważano jej wielki dar modlitwy. Gdy w 1922 roku zdecydowała się wstąpić do zgromadzenia służącego niewidomym, dziękowała Bogu za tę łaskę, która łączyła się z duchową ofiarą: „Dał mi tyle światła i siły, że mogłam zerwać dwa najsilniejsze więzy, które mnie ze światem łączyły, a które koniecznie trzeba było zerwać i ofiarować Bogu, żeby móc iść do klasztoru. Więzami tymi była po pierwsze sztuka, po drugie duchowe współżycie z Frankiem"[34]. W 1923 roku pisała w swoim pamiętniku: „Wstępując do zakonu opuściłam płaszczyznę jasną i wysoką, moją sztukę, która pod względem docierania do Boga nie różniła się od tej, na której obecnie stoję, ale przestała wystarczać, stała się za ciasna z powodu braku momentu ofiary krzyżowej, wyzucia się z wszystkiego, zaparcia się nawet duszy swej dla miłości Tego, który stał się biedaczyną wzgardzonym dla miłości najnędzniejszych, zupełnego demokratyzmu duchowego"[35].

Zofia — s. Katarzyna od Ran Pana Jezusa, pragnęła, jak to ujmowała, zejść do *korzeni Krzyża*. Pojmowała to bardzo konkretnie, nie tylko służąc siostrom (czuwanie nad rekolekcjami, pomoc duchowa, dobór lektury) czy też ucząc niewidome dzieci i szczególną serdecznością darząc najbardziej upośledzone spośród nich. Podejmowała także wyjątkowo niewdzięczne prace, chcąc w pełni doświadczać trudów otaczającej ją rzeczywistości. Dla przykładu, podjęła się oczyszczania kubłów w ubikacji: „Sprawiało mi przyjemność, że już nie żyję arystokratycznie, z zamkniętymi oczami i nosem na to, co jest oczywistością życia, a czego się ludzie jakby zapierają, chcąc tworzyć sobie na ziemi *ersatz* nieba"[36]. Szczerze pisze o trudnościach, z jakimi spotykała się będąc jedyną wykształconą osobą pośród wielu przeciętnych, a czasem mało subtelnych kobiet: „Z woli drogiego Pana Jezusa kosztuję gorzkich owoców, których tak pragnęłam i po które tu przyszłam, i które niezbędnie trzeba pożywać, aby poznać prawdziwe życie. Owoce te sobie sama zresztą przygotowałam, odzierając się ze wszelkiej powagi i jakichkolwiek praw (jako inteligentka) wobec sióstr. I tak jestem popychadłem, sytuacja podobna jest studenta w wojsku"[37]. Siostra Katarzyna wnikała zawsze w głąb rzeczywistości, nie zatrzymując się na pobożnych pozorach.

W 1923 roku zapisała refleksję w formie poetyckiej prozy, na poły żartobliwej w wyrazie: „Gwiżdżę ja sobie na świat, gdziekolwiek jest: czy wokół mnie, czy w tobie bracie mój, czy w nędznym sercu mym. Na cały gwiżdżę świat [...]. Gwizdanie to nie zakonny ton [...]. Lecz ja, śmieć — wielkie nic, nie umiem godnych tonów strzec. Gwiżdżę na ważny ton, na cały gwiżdżę świat. Co świat zakonem zwie, już jest świat. Więc gwiżdżę na zakon ten. Bo gwiżdżę na cały świat"[38].

Notatki osobiste ukazują rozwój życia duchowego Zofii — s. Katarzyny, jego pasyjny charakter. Wiele łask otrzymywała rozmyślając o ranach Pana Jezusa. Otrzymała dar słyszenia słów wewnętrznych: „Raz podczas Mszy Świętej powiedział Pan Jezus w sercu moim: «Chcę być ubiczowany w tobie»"[39]. Otrzymała też łaskę odczuwania Bożych dotknięć, dzięki którym jej ciało nabierało niejako cech ciała uwielbionego: „Zaczynam też rozumieć co to znaczy ciało uwielbione [...]. Czasem czuję nas sobie dotknięcie Boże. Za dotknięciem takim ciało moje się zmienia, nabiera jakichś nowych, nieznanych mi cech. Czuję jedno, że im bardziej ciało zmieni się w ten sposób, tym więcej można ludziom dawać Boga, przez podanie ręki lub spojrzenie, za dotknięciem"[40].

Siostra Katarzyna pisała, we właściwy sobie, oryginalny sposób o różnych stanach w swoim życiu wewnętrznym. Wspominała o początkowym okresie, gdy dusza ludzka odczuwa działanie łaski, obecność Bożą, Boga, jakby zawartego w duszy. Natomiast na kolejnym etapie rozwoju duchowego „dusza naprawdę zaczyna poznawać czym jest z siebie, wszyscy też widzą jej niemoc i ułomność. O błogosławione ubóstwo! Już nic nie jestem zdolna zawierać, ale za to cała jestem zawarta w Bogu. I tak nad ziemią rozpięta jak skórka, wiszę mocą Bożą"[41].

Kiedy indziej odczuwała wielką wewnętrzną ciemność, nieobecność Boga, wewnętrzny wstręt do bliźnich, których porównywała do cuchnących ran. Ale wtedy przypominały się jej wewnętrzne słowa, usłyszane kiedyś w duszy: „Kochaj Rany Moje"[42]. Pozostawiła po sobie modlitwę–medytację na temat Ran Chrystusa.

W 1923 roku zachorowała na ostrą gruźlicę otrzewnej. Bardzo cierpiała znosząc mężnie udręki fizyczne i doświadczenia wewnętrzne: „Cierpiała strasznie z heroicznym męstwem, prawdą i prostotą. Kiedyś powiedziała [...] po zastrzyku morfiny: «Trzeba mieć wdzięczność dla Boga, że dał lekarstwom moc uśmierzania bólu choćby na chwilę»"[43]. Cały czas zachowywała niewzruszoną wiarę. Pod koniec życia powiedziała do czuwających przy niej przyjaciół: „Nie martwcie się, że tak cierpię, to wszystko jest w planach Bożych"[44]. Odeszła dwudziestego czwartego stycznia 1924 roku po wielkich cierpieniach i trzykrotnie powtarzającej się agonii.

Wobec opinii wielu osób, mówiących o zmarnowanym talencie i życiu Zofii Sokołowskiej, ks. Korniłowicz wyraził przekonanie, że: „większą wartość posiadała ta sztuka, z którą rzeźbiła duszę własną i innych, niż najpiękniejsze rzeźby, które by dała światu"[45].

Słownik terminów dotyczących życia mistycznego[46]

Ekstaza — stan mistyczny spowodowany przez dar kontemplacji wlanej, związanej z bardzo intensywnym działaniem Boga w człowieku. Przejawia się wielkim wewnętrznym skupieniem i ograniczeniem aktywności władz (ciało staje się częściowo lub całkowicie bezwładne). Stopnie ekstazy: ekstaza zwyczajna, zachwycenie, lot ducha. Może wystąpić podczas modlitwy, Mszy Świętej, Komunii Świętej lub rozmowy na duchowe tematy.

Noc zmysłów — oznacza czynną ascezę związaną z aktywnością człowieka, a także bierne oczyszczenie władz zmysłowych. Noc czynna zmysłów występuje na pierwszym etapie rozwoju życia wewnętrznego i polega na uporządkowaniu władz zmysłowych i poddaniu ich działaniu rozumu i woli, ostatecznie nadprzyrodzonej wierze. Chodzi o uwolnienie od naturalnych przywiązań do rzeczy ziemskich. Noc bierna zmysłów polega na zamianie czysto ludzkiego sposobu działania na Boży sposób działania. Jest to okres trudnych doświadczeń związanych z poczuciem wewnętrznej pustki i oschłości wynikającej z braku pociechy na płaszczyźnie ludzkiej. Człowiek uświadamia tu sobie, że jego ascetyczny wysiłek jest niewystarczający do dalszego rozwoju życia duchowego.

Noc ducha — jest to proces pełnego oczyszczenia głębi duszy człowieka, prowadzący do zjednoczenia z Bogiem. Czynna noc ducha związana jest z oczyszczeniem władz duchowych — rozumu i woli od doczesnych przywiązań. Jest to bardziej pogłębiony i gruntowny proces, niż miało to miejsce w nocy zmysłów. W nocy biernej ducha sam Bóg oczyszcza duszę z niedoskonałości, zaś człowiek przeżywa swoją niegodność, nieczystość, niedoskonałość i odczucie odrzucenia przez Boga i ludzi. Stan ten porównywany jest przez mistyków do cierpień czyśćcowych lub piekielnych. Bierna noc ducha oczyszcza człowieka z egoizmu i prowadzi do zjednoczenia z Bogiem i upodobnienia do Niego.

Słowa wewnętrzne substancjalne — słowa nadprzyrodzone to przejawy myśli Boga, które daje On człowiekowi usłyszeć za pomocą zmysłów zewnętrznych, wewnętrznych lub bezpośrednio umysłu. Nie przychodzą one z zewnątrz, toteż nie można ich usłyszeć za pomocą uszu. Wśród słów nadprzyrodzonych wyróżniamy: słowa zewnętrzne, słowa wyobrażeniowe, słowa intelektualne (sukcesywne, formalne i substancjalne). Słowa wewnętrzne substancjalne to słowa formalne, które od razu realizują to, o czym mówią. Mogą się pojawiać zarówno w czasie modlitwy, jak i w czasie innych zajęć. Bóg sam niejako spełnia tutaj to, o czym mówi, a człowiek jest stroną przyjmującą.

Wizje — widzenia wyobrażeniowe i intelektualne — jest to wewnętrzne lub zewnętrzne widzenie przedmiotu nadprzyrodzonego, niedostrzegalnego w sposób naturalny. Dzielą się na: intelektualne, wyobrażeniowe i fizyczne. Wizje intelektualne to słowa odbierane bezpośrednio przez intelekt człowieka bez udziału zmysłów i wyobraźni. Bóg wzbudza w umyśle ludzkim pojęcia dotąd

mu nieznane lub daje nadprzyrodzone światło pozwalające głębiej zrozumieć wcześniej poznane prawdy. Wizje wyobrażeniowe to nadprzyrodzone poznanie przedmiotu za pośrednictwem wewnętrznych obrazów, których źródłem jest wyobraźnia lub zmysły, bądź też za pomocą nowych obrazów *wlanych* przez Boga i zrozumiałych dzięki nadprzyrodzonemu światłu.

Zaręczyny duchowe (zjednoczenie pełne, zwykłe, ekstatyczne) — jest to nowy, doskonalszy sposób udzielania się Boga człowiekowi i doświadczania przezeń Bożej obecności. Bóg udziela się tu człowiekowi intensywnie przez miłość, wewnętrzny pokój i pewność dojścia do duchowych zaślubin. Władze ludzkie biernie przyjmują udzielanie się Boga. Dokonuje się tu ich ostateczne oczyszczenie. Zjednoczenie z Bogiem w zaręczynach duchowych nie jest jeszcze habitualne. Występują tu często ekstazy. Mogą też pojawić się objawienia, zachwyty, wizje.

Zaślubiny (zjednoczenie przekształcające, przemieniające, dopełnione, przeobrażające, małżeństwo duchowe) — jest to stan najwyższego zjednoczenia człowieka z Bogiem przez miłość. Ma ono charakter stały — jest to zjednoczenie habitualne. Władze człowieka są poddane całkowicie działaniu Bożemu. Występuje tu całkowita zgodność woli ludzkiej z Wolą Boga. Niejako przemiana duszy w Boga, choć nie co do natury, lecz przez miłość.

1 Por. S. Urbański, *Mistyczny świat ducha*, Warszawa 2000, s. 182–183.
2 J. Stabińska, *Przez Krzyż do Zmartwychwstania. Siostra Zofia Czarnecka CR biografia i życie mistyczne*, Warszawa 1993, s. 5.
3 *Tamże*.
4 J. Stabińska, *dz. cyt.*, s. 11.
5 *Tamże*.
6 T. Kalkstein, *Zmartwychwstanka. Wewnętrzne dzieje s. Zofji Czarneckiej C.R. (1897–1926)*, Katowice 1933, s. 25.
7 J. Stabińska, *dz. cyt.*, s. 14.
8 J. Stabińska, *dz. cyt.*, s. 20.
9 J. Stabińska, *dz. cyt.*, s. 22.
10 T. Kalkstein, *dz. cyt.*, s. 13.
11 J. Stabińska, *dz. cyt.*, s. 19.
12 T. Kalkstein, *dz. cyt.*, s. 59.
13 *Tamże*, s. 88.
14 J. Stabińska, *dz. cyt.*, s. 44.
15 *Tamże*, s. 45.
16 J. Stabińska, *dz. cyt.*, s. 46.
17 *Tamże*, s. 47.
18 *Tamże*.
19 J. Stabińska, *dz. cyt.*, s. 51.
20 *Tamże*, s. 53.
21 *Tamże*, s. 54.
22 T. Kalkstein, *dz. cyt.*, s. 149.
23 J. Stabińska, *dz. cyt.*, s. 62.
24 Z. Czarnecka, *Jezus i dusza*, Katowice 1926, s. 74.

[25] *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t.4, Warszawa 1970, s. 377.
[26] *W nurcie zagadnień...*, *dz. cyt.*, s. 378.
[27] *W nurcie zagadnień...*, *dz. cyt.*, s. 379.
[28] *Tamże*.
[29] *Tamże*.
[30] *Tamże*, s. 378.
[31] *W nurcie zagadnień...*, *dz. cyt.*, s. 381.
[32] *Chrześcijanie*, red. B. Bejze, t.2, Warszawa 1976, s. 427.
[33] *Tamże*, s. 431.
[34] *Chrześcijanie*, *dz. cyt.*, s. 428.
[35] *Tamże*, s. 437.
[36] *Tamże*, s. 433.
[37] *Chrześcijanie*, *dz. cyt.*, s. 435.
[38] *Tamże*, s. 435.
[39] *Tamże*, s. 433.
[40] *Tamże*.
[41] *Tamże*, s. 437.
[42] *Chrześcijanie*, *dz. cyt.*, s. 438.
[43] *W nurcie zagadnień...*, *dz. cyt.*, s. 386.
[44] *Tamże*.
[45] *Tamże*, s. 387.
[46] Por. S. Urbański, *Zatopieni w Bogu*, Warszawa 1999; tenże, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999.

BIBLIOGRAFIA:

Chrześcijanie, red. B. Bejze, t.2, Warszawa 1976.
Czarnecka Z., *Jezus i dusza*, Katowice 1926.
Kalkstein T., *Zmartwychwstanka. Wewnętrzne dzieje s. Zofji Czarneckiej C.R. (1897–1926)*, Katowice 1933.
Ludzie Lasek, red. P. Kądziela, Warszawa 1987.
Nekrologi zmarłych sióstr Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa, t.1, od stycznia 1891 do lipca 1956.
Stabińska J., *Przez Krzyż do Zmartwychwstania. Siostra Zofia Czarnecka CR biografia i życie mistyczne*, Warszawa 1993.
Urbański S., *Mistyczny świat ducha*, Warszawa 2000.
Urbański S., *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999.
Urbański S., *Zatopieni w Bogu*, Warszawa 1999.
W nurcie zagadnień posoborowych, red. B. Bejze, t.4, Warszawa 1970.

Hanna Karaś

Eksplozja magii

Współczesny okultyzm i ezoteryka komercyjna w Polsce

Oblicza się, że obroty polskiej komercji ezoterycznej przekroczyły w latach 1999–2000 co najmniej miliard złotych. Na rynku działa ponad 90 tysięcy osób, które uważają się za naturoterapeutów. Jest to więcej niż w Niemczech, Włoszech czy Wielkiej Brytanii.

Historycy i socjologowie religii analizując zagadnienia współczesnego ezoteryzmu w świecie Zachodu zauważają, iż w latach 70. ubiegłego stulecia nastąpiła swoista „eksplozja okultyzmu"[1]. Mircea Eliade opisując zagadnienia okultyzmu w świecie współczesnym mówi wręcz o nowym modelu inicjacji w przekazywaniu doktryn ezoterycznych, gdzie wtajemniczenie odbywa się za pomocą słowa pisanego i medytacji nad tekstami ezoterycznymi. Proces ten nazywa nowym typem indywidualnej i czysto duchowej inicjacji[2]. Jak podkreśla rumuński religioznawca, „praktycznie rzecz biorąc znamy już wszystkie święte teksty wszystkich religii — wszystkie są nam dostępne. Ta sytuacja nie ma precedensu w historii ludzkości"[3].

Amerykańskie Stowarzyszenie Wydawców i Kolporterów New Age (*New Age Publishing and Reatailing Alliance*) poinformowało, że w samych tylko Stanach Zjednoczonych na początku lat 90. prowadziło działalność blisko 2500 księgarni i 3000 wydawców specjalizujących się w wydawaniu i sprzedaży książek z zakresu ezoteryki i okultyzmu. Ich wartość ze sprzedaży ocenia się na blisko miliard dolarów amerykańskich. Inni badacze już w latach 70., analizując informacje zebrane przez Francuski Instytut Badania Opinii Publicznej, stwierdzają, iż np. w obrębie młodzieżowej kontrkultury astrologia stanowi część nowej gnozy, jednak największe zainteresowanie astrologią odnotowano nie

„wśród prowincjonalnego drobnomieszczaństwa", ale w „ludnych ośrodkach miejskich i wśród urzędników"[4]. W Paryżu pod koniec lat 80. zarejestrowanych było 6 tys. osób zajmujących się praktykami wróżbiarskimi, najczęściej astrologią, zaś w całej Francji ponad 60 tys. Roczne zyski oferujących tego rodzaju usługi szacowano wówczas na ponad 60 mld franków (starych)[5].

Podbój Zachodu

Socjologowie i religioznawcy przychylają się do opinii, iż niezadowolenie z tradycji chrześcijańskiej w znacznym stopniu utorowało drogę „eksplozji okultyzmu" w latach 60. i 70. ubiegłego stulecia, stanowiąc od początku w dużym stopniu wyraz manifestacji agresywnego antyklerykalizmu i odrzucenia tradycji chrześcijańskiej[6]. Eliade pisząc o wybuchu okultyzmu wskazuje na fakt, iż chrystianizm odrzucił religie misteryjne, zawierające sekretne inicjacje. Według niego to właśnie te ostatnie nadają nowy status adeptom, którzy poznając ezoteryczną wiedzę i jej praktyki mają poczucie wydobycia się z samotnego i bezimiennego tłumu doznając jednocześnie odkrycia nowego sensu własnego życia [7].

Niemiecki socjolog religii Thomas Luckman powiada, że adepci wiedzy tajemnej w Europie lat 90. doskonale odnajdują się w quasi–religijnych, „ezoterycznych" i „okultystycznych" ruchach religijnych, które proponują „«sklecony» przez konsumentów Święty Kosmos, do którego jednostka wkroczyć może w sposób bezpośredni — a więc «niezauważalnie»"[8]. „Typowy dla okultyzmu «poszukujący» był może różokrzyżowcem, potem członkiem *Mankind United*, a nastepnie teozofem, by przejść w końcu przez cztery czy pięć pomniejszych kultów"[9].

Najświeższe badania w Europie również potwierdzają te konstatacje. Dwutygodnik włoski „Civilta Cattolica" w marcu 2002 r. opublikował wyniki badań przeprowadzonych przez Instytut Badań Studiów Polityczno–Ekonomicznych i Społecznych (EURISPES), który sprawdził ponad tysiąc miejsc „magicznych" w Internecie i ponad 7 tys. czarownic proponujących swe usługi za pośrednictwem ogłoszeń w telewizji, radiu i prasie. Okazało się, że prawie 10 mln Włochów pozostaje w kręgu oddziaływania firm i osób indywidualnych oferujących usługi wypełniane przez „czarodziejów i czarownice", zaś 12 mln osób w ciągu roku przynajmniej raz korzysta z rady astrologa czy wróżbity. 21 550 osób plus bliżej nieznana bliżej liczba pracujących „na czarno" oferuje Włochom magiczne usługi, a roczne obroty sięgają prawie 5 mld euro. Obliczono także, że włoski skarb państwa między rokiem 1990 a 1998 stracił na praktykach magii komercyjnej ok. 12,5 mld euro[10].

Na komercję ezoteryczną odnotowuje się stałe zapotrzebowanie w całej Europie. W Niemczech w latach 80. swoją działalność prowadziło ok. 90 tys. wróżbitów, astrologów i jasnowidzów. Instytut Badań Opinii Publicznej w Lake Constance wykazał metodą badań ankietowych, iż pod koniec lat 80. ok. 63 procent obywateli RFN w jakimś okresie swojego życia zajmowało się astrolo-

gią[11]. Tematyka ezoteryczno-okultystyczna niemieckich domów wydawniczych przekracza 20 proc. całego rynku księgarskiego. Tego rodzaju literatura trafia, zgodnie z wymogami wolnego rynku, do każdej grupy wiekowej. Jej ofertę otrzymują nawet najmłodsi. W tym wypadku ezoteryczne przesłanie zawarte zostaje w komiksie, muzyce oraz grach komputerowych[12].

Tajemna wiedza stała się więc produktem masowym, jak każdy inny wytwór kultury konsumpcji. Nawet kierunki, uchodzące za najbardziej niedostępne: gnoza, kabała czy nauki tajemnego buddyzmu tantrycznego tworzą część wiedzy ogólnie dostępnej. Można więc rzec, że całe rejony teorii i praktyki o charakterze ezoterycznym zmieniły swój charakter stając się własnym zaprzeczeniem — egzoteryzmem.

Krok po kroku

Współczesna praktyka ezoteryczna, wyrażająca przekonanie, iż na rzeczywistość mają wpływ siły ukryte i tajemne, niedostępne dla nauk i racjonalnego poznania[13], również w Polsce osiągnęła znaczne zainteresowanie i przejawia stałe tendencje odsłaniania własnych sekretów[14]. Formy ezoterycznej komercji w Polsce ostatnich dwóch dekad w dużym stopniu uwarunkowane były również polityczno-społeczną sytuacją kraju. Okres ten podzieliliśmy umownie na trzy etapy: lata 1980–89, 1989–95 oraz 1995–2000.

Pierwszy wiązał się przede wszystkim z okresem stanu wojennego i zasadniczo nie oznaczał dla ezoteryków ogólnie obowiązujących restrykcji tamtego czasu. Wręcz przeciwnie, środowiska skupione wówczas wokół lokalnych centrów kultury mogły prowadzić niczym nie skrępowaną działalność. W latach 1982–83 w całej Polsce zakładano Kluby Radiestetów[15], a kolportowana tam literatura okultystyczno-ezoteryczna zaopatrzona notą „Do użytku wewnętrznego" wypadała z pola zainteresowania służb bezpieczeństwa. Możliwe w tym czasie były również nie tylko spotkania i działalność klubowa, ale organizowanie sympozjów i konferencji na skalę ogólnokrajową[16].

W tym czasie bardzo aktywne były ośrodki w Poznaniu — Wielkopolskie Stowarzyszenie Różdżkarzy (przekształcone w Centralę Usługowo-Wytwórczą „Różdżkarz"), Stowarzyszenie Radiestetów w Warszawie (przekształcone w Polskie Towarzystwo Psychotroniczne) oraz liczne organizacje skupiające zainteresowanych dziedzinami radiestezji w Gliwicach, Bydgoszczy, Gdańsku, Toruniu, Krakowie, Wrocławiu, Szczecinie i wielu innych miastach[17].

Od lat 80., poprzez kolejne, rozwój ezoteryzmu przebiegał wielotorowo. Ezoterycy podobnie jak w innych krajach zrzeszali się we własnych organizacjach, cechach rzemiosł, klubach i centrach. Jeszcze inni prowadzili działalność indywidualnie[18], stawiając się w pozycji mniej lub bardziej jawnego konfliktu ze środowiskiem, gdzie jego niektórzy przedstawiciele prowadzili praktykę po uprzedniej weryfikacji, uzyskawszy dyplomy czeladników i mistrzów, np. astrologii czy radiestezji[19].

Inny charakter miały działania po roku '89, koncentrowano się wtedy bardziej na pracy indywidualnej, próbując czerpać wzory z Zachodu. Stamtąd przywożono wiedzę i instrukcje korzystania z niej. Kursy, prowadzone w Warszawie, Poznaniu czy Wrocławiu owocowały u setek osób fascynacją sprawami tajemnych energii, uzdrawiania czy potęgi pozytywnych myśli, medytacji i inicjacji[20].

Okres trzeci, lata 1995–2000, to czas szczególnego rozwoju, gdy następuje akceptacja praktyk i teorii ezoteryków na coraz szerszą skalę. Ich sytuację radykalnie zmienia od połowy lat 90. pewne rządowe rozporządzenie[21].

Ministerstwo Pracy i Polityki Socjalnej „na podstawie art. 36 ust. 3 ustawy z dnia 14 grudnia 1994 r. o zatrudnieniu i przeciwdziałaniu bezrobociu (Dz.U. z 1995 r. Nr 1, poz. 1)"[22] zarządza wprowadzenie „klasyfikacji zawodów i specjalności, zwanej dalej «klasyfikacją», dla potrzeb rynku pracy" [23]. Rozporządzenie z 20 kwietnia 1995 r. o nowych zawodach wprowadza na polski rynek komercję ezoteryczną, zaś osoby wytwarzające i sprzedające ją zaszeregowane zostają pod kategorię „pracowników usług osobistych i sprzedawców"[24].

„Pracownicy usług osobistych"

Środowisko „nowych zawodów" zachęcone sukcesem nie zraża się trudnościami. Zdając sobie sprawę z nieskuteczności pojedynczych kroków i dostrzegając sceptyczne postawy np. środowisk medycznych, prowadzi stałe zabiegi na rzecz akceptacji własnych działań. Ujawnia się to chociażby w częstotliwości i rozmiarach organizowanych w całej Polsce festiwali i targów wiedzy tajemnej[25].

Oprócz popularyzacji wiedzy ezoterycznej celem wielkich imprez jest również integracja własnego środowiska, pozyskanie życzliwości świata nauki, ludzi kultury, uniwersytetów, menadżerów czy polityków[26].

W samym 2000 r. zaplanowano w kraju ponad 50 ezoterycznych imprez targowych. Tylko jedna taka impreza we wrześniu roku w katowickim Spodku przyciągnęła 250 wystawców i odwiedziło ją ponad 25 tys. osób zafascynowanych ezoteryką lub szukających pomocy wśród polecających swoje uzdrowicielskie zdolności. I choć prawo zabrania lekarzom reklamy swoich usług[27], to jednak osób działających na tzw. rynku medycyny alternatywnej nic nie krępuje[28].

Festiwale i targi ezoteryczne przyciągają nowych klientów salonów wróżb i magii czy gabinetów medycyny alternatywnej. Wydawnictwa ezoteryczne, ogłaszając rankingi najlepszych uzdrowicieli, przy okazji podają liczby praktykujących uzdrawiaczy w Polsce. Publikacje te szacują od 30 do 70 tysięcy bioenergoterapeutów i magnetyzerów, oficjalnie neutralizujących złe pola lub oczyszczających zatrutą aurę[29].

Bioenergoterapeuci i różdżkarze pobierają za usługi od 30 do ponad 100 zł. Czasem stawki dochodzą do tysiąca złotych. Klienci szukający tańszych „gabinetów", skarżą się, że żądano od nich 250 zł tylko za dotknięcie dłońmi czoła. Inni uzdrowiciele przyjmują klientów hurtowo, wynajmując duże sale dla kil-

kuset osób[30]. Ranking 100 najlepszych uzdrowicieli polskich przygotowany przez zespół tygodnika „Kulisy" obok nazwisk, adresów i metod podaje ceny. Wahają się one od „cen do uzgodnienia" i 10–35 zł za wizytę[31] po 250 zł za pierwsze spotkanie, w grupie 100 zł i 50 zł za kontynuację leczenia[32].

Działalność ezoteryków tworzy pokaźną część szarej strefy medycyny, którą zasilają „doktorzy" m. in. z Mongolii, Rosji, Tybetu czy Ukrainy, ale również z Filipin czy USA. Ich praktyki wprowadzają pacjentów w nowe sposoby myślenia o sobie i świecie, część z nich pogłębia swoją wiedzę w szeregu kursów i terapii[33].

Uczniowie czarownika

Inna kategoria adeptów ezoteryki komercyjnej to absolwenci szkół psychotronicznych, wykonujący czynności diagnozowania i leczenia [34]. Programy takich szkół tworzone są *ad hoc*, gdyż nauczanie odbywa się tu bez szczególnych wzorców. Ci, którzy już przeszli przez całościową edukację psychotroniczną i posiedli wiedzę o tajemnych energiach i umiejętnościach, mówią np. o wysysaniu energii, czyli wampiryzmie energetycznym[35], co określa się również jako ingerencję w strukturę energetyczną drugiego człowieka[36].

Na formy organizacji i pracy ezoteryków duży wpływ ma sam charakter ich „nauk", które jawią się jako zjawiska nieokreślone, wieloznaczne i nieuchwytne. Z kolei nieweryfikowalność i niefalsyfikowalność ich praktyk odrzuca możliwość istnienia i odkrywania prawdy w sensie naukowym. Ich tezy są niejednorodne, a wszelkie poznanie, jeśli już dokonuje się, to w ramach dyskursu i stanowi tylko tymczasowy projekt rzeczywistości, lub co najwyżej chwilowe uporządkowanie znaków.

Wiedza ezoteryczna zakłada dodatkowo rodzaj poznania, który jest możliwy dzięki odpowiednim praktykom cielesno–duchowym. Akty poznawcze mają odbywać się po osiągnięciu specjalnych stanów umysłu[37]. Osiągana wiedza postuluje przechodzenie przez kolejne stopnie oświecenia umysłu. Zdobyta moc umysłu ma kreować rzeczywistość, choćby przez pozytywne myślenie czy wizualizację. Takich umiejętności dostarczać mają dziesiątki i setki kursów i warsztatów. Ich przygotowanie i prowadzenie wymaga jednak odrębnych ram organizacyjnych, stałej kadry nauczycieli oraz osób zainteresowanych przekazywaną wiedzą[38].

Prasa, nie tylko ta ezoteryczna, przynosi setki i tysiące ogłoszeń o warsztatach pozytywnego myślenia, wizualizacjach, kursach kontroli umysłu metodą Silvy, reiki itp. Szkolenia i kursy często wyrabiają w uczestnikach przekonanie, że ich problem polega na tym, iż zostali nauczeni myśleć i żyć nieprawidłowo, że zbyt często używają lewej półkuli, a ich stosunek do rozwiązywania problemów jest zbyt racjonalistyczny, mechaniczny i logiczny. W efekcie postuluje się przejście do technik transowych, technik postrzegania pozazmysłowego, rozwoju świadomości i intuicji[39].

Adepci kursów winni zapatrzyć się w pomocną literaturę, która w nowym świetle przedstawi zagadnienia z zakresu filozofii, gospodarki, polityki, psychologii, religii, medycyny; po poradniki na temat gotowania, pieczenia, życia małżeńskiego, przyrodolecznictwa, ogrodnictwa czy aranżacji wnętrz.

Wydawnictwa ezoteryczne ściśle współpracują z ośrodkami ezoterycznymi i szkolnictwem parapsychologicznym. Studenci pomaturalnych szkół „ekologicznych", „ekofilozoficznych", czy „astrobiologicznych" zaopatrują się w podręczniki z zakresu nauki sztuk mantycznych, tarota, alternatywnej medycyny, twórczej wizualizacji, geomancji, itp.[40] Wiele wydawnictw propaguje własnych autorów i ich teorie, coraz częściej załącza do książki krążek z płytą kompaktową lub kasetą audio[41].

Ezoteryzm komercyjny korzysta również z najnowocześniejszego środka komunikowania — Internetu. Istnieją setki tysięcy stron World Wide Web (www) poświęconych parapsychologii, ezoteryce, paramedycynie czy radiestezji. Każdego miesiąca znane przeglądarki sieciowe Yahoo, Google czy Alta Vista przynoszą nowe adresy organizacji. Najwięcej pochodzi z serwerów amerykańskich, angielskich i niemieckich, własne strony budują również ezoterycy polscy[42].

Na rosnące zainteresowanie ezoteryzmem szybko zareagowali szefowie szkół i organizatorzy płatnych kursów. Do Ministerstwa Edukacji Narodowej wciąż napływają wnioski o zatwierdzenie studiów, których absolwenci legitymowaliby się dyplomem zgłębienia nauk tajemnych [43].

Całe zamieszanie, jakie powstało wokół tego tematu, wiąże się z faktem, iż w Polsce nie istnieją jasne kryteria określające cele i sposoby kształcenia placówek o programach autorskich. Nie stworzono podstawy programowej, która weryfikowałaby propozycje metod wychowania i nauki. Urzędnicy nadzorujący wprowadzanie autorskich programów do szkół czy np. przedszkoli weryfikują tylko zgodność tych programów z przyjętym przez autorów programem nauczania. W praktyce, gdy minimum programowe zostanie zatwierdzone, nikt nie wnika dokładniej w pracę placówek[44].

W wielu miastach Polski ogłasza się Wyższa Szkoła Psychotroniki, czyli Akademia Energoinformacji, gwarantująca tytuł magistra Łaziernoj Akademii Nauk Federacji Rosyjskiej, choć — jak informuje Biuro Informacji i Analiz Ministerstwa Edukacji Narodowej — żadna uczelnia działająca na terenie byłego ZSRR nie złożyła wniosku o uruchomienie działalności swojej jednostki w Polsce. Aktywną działalność prowadzi Europejska Akademia Psychologii Integracyjnej Jupiter, która oferuje absolwentom dyplom psychologa oraz umiejętności z zakresu ezoterycznej komercji, zaś tytuły „rektor" czy „dziekan" nie są stanowiskami na uczelni, lecz funkcjami w firmie Jupiter, na której konto wpływają opłaty studentów. Ministerstwo Edukacji Narodowej wielokrotnie ostrzegało przed Jupiterem w płatnych ogłoszeniach, gdyż Europejska Akademia Psychologii Integracyjnej Jupiter została wpisana w 1999 r. do ewidencji szkół nie-

publicznych w Łodzi jako szkoła policealna i nie ma statusu szkoły wyższej. Jest spółką prawa handlowego i nie podlega nawet nadzorowi ministra edukacji, lecz odpowiedniego sądu[45].

Skala zjawiska

Oblicza się, że obroty na rynku polskiej komercji ezoterycznej przekroczyły w latach 1999–2000 co najmniej miliard złotych[46], choć jak się kształtują w rzeczywistości, trudno powiedzieć, gdyż brak tu szczegółowych i rzetelnie udokumentowanych informacji. Na rynku działa ponad 90 tys. osób (te dane są również w wielkim przybliżeniu), które uważają się za naturoterapeutów[47]. Jest to więcej niż w Niemczech, Włoszech czy Wielkiej Brytanii. Potencjalnych klientów zachęcają proste diagnozy wszelkich dolegliwości i prosta etiologia chorób oraz metod ich leczenia.

Dla rozwoju opisywanego zjawiska na pewno nie bez znaczenia okazała się rządowa decyzja o oficjalnym wprowadzeniu na rynek komercji ezoterycznej i edukacji w zakresie „nowych zawodów", co powoduje automatycznie poszerzanie się obszarów zainteresowania komercji ezoterycznej. Chodzi tu o nowe grupy zawodowe wchodzące w zakresy dotychczasowej kompetencji takich zawodów jak psycholog czy policjant[48]. Nie może więc dziwić widoczny na tym tle wzajemny konflikt tych środowisk z nową kategorią zawodów[49].

Jako sprawa szczególnie drażliwa jawi się konfrontacja rozporządzenia o zawodzie „psychotroników" z obowiązującą w Polsce ustawą o zawodzie lekarza[50]. Bez odpowiedzi pozostaje pytanie w kwestii monitorowania pracy ezoteryków prowadzących medytacje, wizualizacje, regresing, hipnozę itp[51].

Są też znaki zapytania dotyczące placówek edukacyjnych, w których wykładnię stanowi światopogląd ezoteryczny[52]. Kto winien nadzorować pracę ich nauczycieli i absolwentów? Pojawiają się również pytania natury ogólniejszej. Jakie okażą się skutki tak intensywnego rozwoju komercji ezoterycznej? Czy ten rodzaj „usług" przez wykorzystanie środków masowej komunikacji będzie powodować w świadomości masowej coraz głębsze zacieranie granic między nauką i religią?[53]

Zadający sobie to pytanie uważają, że ezoteryzm nie jest w stanie zdetronizować wiedzy naukowej opartej na racjonalnych podstawach[54]. Będzie jednak się lokować we właściwych dla siebie niszach — alternatywnej edukacji, nowej filozofii mistycyzmu czy w sferach społecznej i politycznej patologii, np. quasi–religiach czy ekstremalnych środowiskach politycznych, próbujących korzystać z metod stosowanych w psychotronice, stanowiąc dramatyczną próbę unaukowienia tego, co nienaukowe[55].

T. Doktór omawiając koncepcje zwolenników rynkowej koncepcji religii powiada, że ich zdaniem New Age (tak bardzo przepełniony treściami ezoteryzmu) nie jest w stanie stać się rzeczywistym zagrożeniem dotychczasowego porządku religijnego Zachodu, ze względu na „rozmyty", „rozproszony" i niezinstytucjona-

lizowany charakter tego systemu[56]. Co powoduje, że nie jest on wystarczająco zakorzeniony w strukturach społecznych „które można by uznać za grupy jego wyznawców, podobnie jak w przypadku innych grup religijnych czy ideologicznych"[57].

Inaczej ocenia to zagadnienie niemiecki socjolog religii Thomas Luckmann, który obserwując zagadnienia sekularyzacji przede wszystkim na gruncie społeczeństwa niemieckiego jest zdania, iż nowe formy religii o niskim stopniu transcendencji w porównaniu z tradycyjnymi typami religii wspierają dehumanizację dotychczasowej struktury społecznej, wzmacniając autonomizację życia osobistego. Co wiąże się z „poważnym niebezpieczeństwem motywacji do masowego wycofywania się w «sferę prywatną», gdy «Rzym się pali»". [58]

Polscy socjologowie również odnotowują procesy subiektywizacji (uwewnętrznienia) religii, jej indywidualizacji (oddalenia od publicznego rytuału)[59]. Trudno jednak mówić o zjawisku jej urynkowienia (tj. mierzenia religii podług kryteriów jej użyteczności prywatnej) w stopniu, w jakim to dzieje się w krajach Europy Zachodniej. Jednak również na gruncie polskim nie możemy tych zjawisk nadmiernie bagatelizować.

ANEKS

Klasyfikacja: „Opisy grup zawodów", tom III, przedstawia opis „grup zawodów i specjalności na poziomach grup wielkich, dużych, średnich i elementarnych, co pozwala na jednoznaczne ich rozumienie oraz ułatwiać będzie zaszeregowanie nie sklasyfikowanych dotychczas zawodów czy specjalności określonej grupy"[60].

Każda kategoria zawodowa ma swój numer. Klasyfikacja charakteryzująca zawody „psychotronicy" opatrzona została numerem nr 515 i przynależy do „grupy wielkiej nr 5: pracownicy usług osobistych i sprzedawcy", Piąta grupa wielkości scharakteryzowana jest jako: „drugi lub trzeci poziom kwalifikacji, odpowiadający zasadniczemu bądź średniemu wykształceniu". Do tej samej grupy wielkiej nr 5 należy profesja z numerem 514: „pracownicy zakładów pogrzebowych", zaś następująca po nim kategoria, również z tej samej grupy, to nr 516: „pracownicy usług ochrony".

515 Psychotronicy

Psychotronicy rozpoznają zaburzenia bioenergetyczne organizmu, eliminują je u zainteresowanego; wykonują zabiegi refleksoterapii pozwalające odblokować punkty aktywne biologicznie, celem przywrócenia bioenergetycznej równowagi organizmu, rozpoznają i różnicują promieniowanie emitowane przez wszystkie przedmioty i ciała żywe oraz przewidują przyszłe zdarzenia w życiu osobistym przez praktykowanie astrobiologii i podobnych technik; ostrzegają i dają rady dotyczące przyszłości.

Wykonywane przez nich zadania obejmują:

- *ustalanie obszarów zakłócanych u zainteresowanego; oczyszczanie energe-*

tyczne zaburzanych stref organizmu, oczyszczanie i udrażnianie kanałów energii, zasilanie stref bioenergetycznych niedoborów; informowanie zainteresowanego o zaburzonych strefach, formułowanie zaleceń; rozpoznawanie obszarów zmian tkankowych i punktów aktywnych biologicznie; wykonywanie zabiegów refleksoterapii, zgodnie z zasadami wschodnich technik masażu, rozpoznawanie i różnicowanie promieniowania emitowanego przez wszystkie przedmioty i ciała żywe, wskazywanie lokalizacji dla szpitali, szkół i domów; układanie horoskopów przy narodzinach lub później i przewidywanie przyszłych zdarzeń i warunków życia;

- *studiowanie wpływu konstelacji gwiazd i innych zjawisk na życie ludzkie; doradzanie ludziom różnych środków ostrożności celem uniknięcia nieszczęśliwych przypadków, udzielanie porad dotyczących zaginionych osób lub rzeczy, interepretowanie charakterystyki dłoni czy układu kart dla przewidywania przyszłych zdarzeń.*

51501 Biotronicy

Biotronicy rozpoznają zaburzenia bioenergetyczne organizmu, eliminują je, przywracając swobodę przepływów bioenergii między poszczególnymi jej poziomami, centrami energetycznymi oraz organami; wykonują zabiegi refleksoterapii, pozwalające odblokować punkty aktywnie biologiczne celem przywrócenia bioenergetycznej równowagi organizmu oraz rozpoznają i różnicują promieniowanie emitowane przez wszystkie przedmioty i ciała żywe.

Ich zadania obejmują:

- *ustalanie obszarów zakłóconych u zainteresowanego, wykorzystanie do ich określenia wyćwiczonych możliwości własnego organizmu, metod i środków radiestezyjnych, irydiologicznych i innych;*
- *oczyszczanie energetyczne zaburzonych stref organizmu, oczyszczanie i udrażnianie kanałów energii, zasilanie stref bioenergetycznych niedoborów, uszczelnianie i wzmacnianie osłony energetycznej organizmu;*
- *informowanie zainteresowanego o zaburzonych strefach, formułowanie zaleceń, informowanie o spodziewanych skutkach terapii;*
- *rozpoznawanie obszarów zmian tkankowych i punktów aktywnych biologicznie;*
- *wykonywanie zabiegów refleksoterapii zgodnie z zasadami wschodnich technik masażu, jak chińskiego punktowego, tybetańskiego shiatsu i innych;*
- *rozpoznawanie i różnicowanie promieniowań pochodzących z cieków wodnych, struktur geologicznych, minerałów, siatki geopatycznej i instalacji technicznych, wraz z ustalaniem miejsc ich występowania oraz wpływu na żywe organizmy;*
- *ochronę organizmów żywych przed szkodliwymi rodzajami promieniowania otoczenia;*

- *wskazywanie miejsc wykonywania studzien, źródeł wody pitnej, miejsc budowy zbiorników wodnych; lokalizacji szpitali, szkół i domów;*
- *wykonywanie innych zadań, związanych z podanymi wyżej.*

51502 Astrolodzy i pokrewni

Astrolodzy i pokrewni badają wpływ poszczególnych planet układu słonecznego i gwiazd stałych na środowisko ziemskie, przewidują przyszłe zdarzenia w życiu osobistym przez praktykowanie astrologii i podobnych technik oraz ostrzegają i dają rady dotyczące przyszłości.

Ich zadania obejmują:

- *układanie horoskopów po narodzinach lub później i przewidywanie warunków życia,*
- *określanie korzystnego czasu dla różnych ludzkich wydarzeń, takich jak zawarcie małżeństwa, podróży, obejmowania urzędu; studiowanie wpływu konstelacji gwiazd i innych zjawisk na życie ludzkie;*
- *interpretowanie charakterystyki linii dłoni, układu kart, układu liści parzonej herbaty, fusów kawy, kształtu i układu kości martwych zwierząt;*
- *przewidywanie przyszłych zdarzeń na podstawie podanych wyżej interpretacji;*
- *udzielanie porad dotyczących zaginionych osób lub rzeczy*[61]*;*
- *doradzanie ludziom różnych środków ostrożności celem uniknięcia nieszczęśliwych przypadków;*
- *wyjaśnianie podłoża i uwarunkowań zjawisk określanych jako niezwykłe;*
- *wykonywanie innych zadań, związanych z podanymi wyżej*[62]*.*

1 M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, Kraków 1992, 68.
2 *Prawdziwe sny ludzkości*, rozmowa z M. Eliade, w: *Powrót sacrum* (pr. zb.), Poznań 1985, 46.
3 Tamże, 47.
4 Tamże, 71.
5 A. Zwoliński, *To już było*, Kraków 1997, 221.
6 M. Eliade, dz. cyt., 74.
7 Tamże, 75; Tenże, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajne*, Kraków 1997, 185.
8 T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Kraków 1996, 38.
9 T. Buckner, *The Flying Saucerians: An Open Door Cult*, w: M. Truzzi (red.), *Sociology of Everyday Life*, Englewood Cliffs 1968, za: T. Luckmann, dz.cyt,40.
10 G. de Rosa, *Luci e ombre della'attuale societa Italiana*, „Civilta Cattolica" (3642), 16.03. 2002.
11 A. Zwoliński, dz. cyt., 221; W. Siebeck, *Blau ist nich nur der Himmel*, „Die Zeit Punkte" 4(97)68; E. Wehrmann, *Altag eines Mediums*, „Die Zeit Punkte" 4(97), 69.
12 J. Tibusek, *Die neue religioese kultur*, Basel 1988, 53–56.
13 T. Gadacz – B. Milerski (red.) *Religia. Encyklopedia PWN*, Warszawa 2001, t.3, 508.
14 F. Chodkiewicz–Z. Latała–A. Walczewska–Górecka (red.), *Retrospekcje ezoteryczne. Znaki i echa nieznanego. Wybór najciekawszych referatów wygłoszonych na krakowskich Festiwalach ezoterycznych w latach 1993–1997*, Kraków 1997.
15 A. Błaszczyk (red.), *Uzdrowiciele polscy*, Sochaczew 2000, 6.
16 *Materiały na II Ogólnopolskie Sympozjum Stowarzyszenia Radiestetów w Warszawie: Bioenergoterapia–Radiestezja*, Warszawa 1983.

[17] L. Matela– L.E. Stefański –J. A. Szamański, *Psychotronika*, Warszawa 1993, 107.
[18] M. Stanisz, *Uzdrowiciele działający indywidualnie*, „Uzdrawiacz" 10(1997), 5.
[19] *Lista członków Krajowego Cechu Radiestetów i Bioterapeutów*, „Uzdrawiacz" 8 (1999), 12; *Materiały na III Ogólnopolskie Sympozjum Towarzystwa Psychotronicznego w Warszawie: Psychotronika '85*, Warszawa 1985.
[20] T. Doktór, *Pomiędzy medycyną a religią*, Warszawa 1994, 59.
[21] B. Witkowska, *Bioenergoterapeuta–rzemieślnikiem!*, „Czwarty Wymiar" 3(1997), 27.
[22] Dziennik Ustaw nr 48 z dn. 11 maja 1995, poz. 253 z załącznikiem, 1.
[23] Tamże.
[24] Dziennik Ustaw nr 48 z dn. 11 maja 1995, poz. 253 z załącznikiem; zob. także Ministerstwo Pracy i Polityki Socjalnej, *Klasyfikacja zawodów i specjalności. Opisy grup zawodów*, t. III, Warszawa 1995, s. 186–188. Fragmenty dotyczące zawodów psychotroników, biotroników, astrologów i pokrewnych zamieszczono w całości w aneksie.
[25] L. Kraskowski, *Jarmark cudotwórców*, „Życie" z dn. 3.12. 1996, 10.
[26] „Bruno Meier ze Szwajcarii, znany w kręgach międzynarodowych, opowie o swoich przeżyciach z wcześniejszych wcieleń. Prof. Maria Szyszkowska, która po raz pierwszy będzie uczestniczyła w krakowskim festiwalu, za tytuł swojego wykładu wybrała temat: «Stwarzanie siebie»", Z. Latała, *V Festiwal Ezoteryczny*, „Czwarty Wymiar" 5(1997), 3.
[27] Lekarze mogą jedynie informować o swojej praktyce bez korzystania z technik marketingowych.
Kiepski lekarz po prostu nie ma klientów, tymczasem w wypadku medycyny alternatywnej osoba o małej wiedzy i niewielkich możliwościach może obsłużyć 150 osób dziennie. – Informuje organizator targów ezoterycznych Piotr Skulski, K. Olejnik, *Terapia złudzeń*, „Wprost" 26(2000), s. 33.
[28] A. Buła (red.), *100 najlepszych uzdrowicieli polskich*, „Kulisy". Numer specjalny 1(2001), 3; *Lista plebiscytu „Uzdrawiacza"*, „Uzdrawiacz" 2(1999), 9–11.
[29] K. Olejnik, art. cyt., 33.
[30] A. Kamela, *Nie jestem najlepszy*, w: A. Buła (red.) *100 najlepszych uzdrowicieli polskich*, „Kulisy" 1(2001), 10; A. Bujnicka, *Energia miłości*, tamże, 11.
[31] A. Bujnicka, *Ręce jak żelazka*, tamże, 18.
[32] Brak autora, Aruszan Koczarian: Ormiański uzdrawiacz leczy Polaków, j. w., 25.
[33] Ż. Semprich, Prawa i obowiązki lekarzy, Rzeczpospolita 226(1997), s. 2(dodatek prawny).
[34] G. Piasecki, *Obrona psychoenergetyczna*, w: F. Chodkiewicz Z. Latała A. Walczewska–Górecka, *Retrospekcje ezoteryczne. Znaki i echa nieznanego. Wybór najciekawszych referatów wygłoszonych na krakowskich Festiwalach Ezoterycznych w latach 1993–1997*, Kraków 1997, 75.
[35] A. Kowalczewska, *Ezoteryka na sprzedaż*, Warszawa 2001, 86–87.
[36] N. Drury, *Psychologia transpersonalna. Ludzki potencjał*, Poznań 1995, 100.
[37] A. Kowalczewska, dz. cyt., 83–84.
[38] P. Siennicki, *Dyplom z ciemnoty*, „Wprost" 32(2002), 26–27; Z. Królicki, *Feng shui w biznesie*, „Wiedza Tajemna" 7(1999), 29–34.
[39] R. Gołaś, *Wiedza tajemna z krainy Gutenberga*, „Życie", 1.07. 1997, 6.
[40] Por. B. Figarska, *Jak pokochać siebie*, Instytut Rozwoju Umysłu, Szczecin brw.
[41] L. Matula, *Polska parapsychologia w Internecie*, „Czwarty Wymiar" 6 (1997), 37; R. Ulmann (oprac.), *Polski Cech Bioenergoterapeutów*, Witryny Internetowe Polskiego Cechu Bioenergoterapeutów.
[42] P. Siennicki, *Dyplom…* art. cyt., 26–27.
[43] *Wolna amerykanka pedagogiczna*, dodatek do tygodnika „Nowe Państwo" 4 (2000).s.1.; R. Tekieli, *Okultyzm państwowy*, dodatek do tygodnika „Nowe Państwo" 12(1999), s. 5; M. Kayser – P. Wagemann, *Uczyliśmy w szkole walfdorskiej*, Warszawa 1998.
[44] M. Grzebałkowska, *1000 lewych psychologów*, „Gazeta Wyborcza", 18.12. 2000, 22–24; P. Siennicki, art.cyt., 27.
[45] K. Olejnik, *Terapia złudzeń*, „Wprost" 26(2000), s. 32.
[46] Tamże.
[47] M. Lisiecki, *Wykorzystanie medium w pracy organów ścigania*, „Przegląd Policyjny" 1(1996), 41–63.

[48] Red., *Quo vadis polska psychologio?*, „Forum Psychologiczne" 3 brw,46–47; M. Toeplitz-Winiewska, *Jest ustawa!*, „Charaktery" 5(2001), 61–62.

[49] Ż. Semprich, dz. cyt.

[50] D. Świątek, *Wróżki pod nadzorem*, „Fakty" 39 (1991), 51; „Sztuka uzdrawiania polega na tym, by usunąć z ciała tę chorą energię, a wraz z nią zalegające organizm toksyny. Najpierw oczyszczam, odblokowuję ciało bioplazmatyczne, potem fizyczne. Wykorzystuję do tego 20 rodzajów energii, którą mogę operować", M. Bartnik, *Dotyk delikatnych łapek*, „Kulisy" 1(2001), s. 9.

[51] R. Tekieli, dz. cyt., s. 5.

[52] H. Karaś, *Ezoteryzm – zamazywanie granic religii i nauki*, Christianitas 11–12(2002), 107–120.

[53] A. Kowalczewska, *Ezoteryka na sprzedaż*, Warszawa 2001, 135–136.

[54] A. Grzegorczyk, *Pułapki New Age*, w: *New Age – nowe oświecenie*, (pr. zb.), Poznań 1999, s. 12.

[55] T Doktór, *New Age i fundamentalizm*, w: I. Borowik – T. Doktór, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*, Kraków 2001, 213.

[56] T. Doktór, tamże.

[57] T. Luckmann, Niewidzialna religia, Kraków 1996, 155.

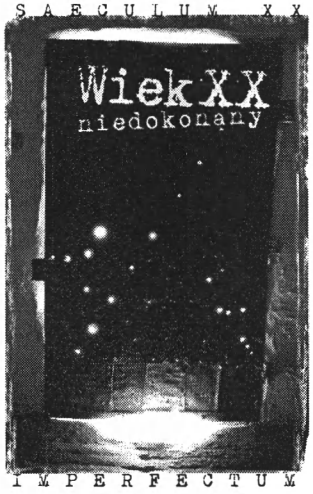
[58] W. Zdaniewicz–T. Zembrzuski (red.), Kościół i religijność Polaków 1945–1999, Warszawa 2000, 364–365.

[59] Dz. U. 95.48 nr 253 z załącznikiem, 1.

[60] Tamże, 4.

[61] Ta kategoria w praktyce oznacza formalne funkcjonowanie zawodu „jasnowidza". Wielu biotroników otwiera swoje gabinety świadcząc usługi poszukiwania osób zaginionych. Część z nich prowadzi regularną współpracę z policją, por. M. Rymuszko, *Między wiarą, pewnością i nadzieją*, „Nieznany Świat" 12(2000) s. 4–6.

[62] Ministerstwo Pracy i Polityki Socjalnej, *Klasyfikacja zawodów i specjalności*, t. III, Warszawa 1995, s. 186–188. Szczególnie nieostro brzmią te wszystkie instrukcje opisane jako: „wykonywanie innych zadań", „związanych z podanymi wyżej". Pod tego rodzaju sformułowanie można podstawić dowolne działanie. Zwłaszcza, że wyszczególnione czynności są nieweryfikowalne i zakładają subiektywizm poznawczy.



Piotr Libicki

Architektura sakralna XX wieku

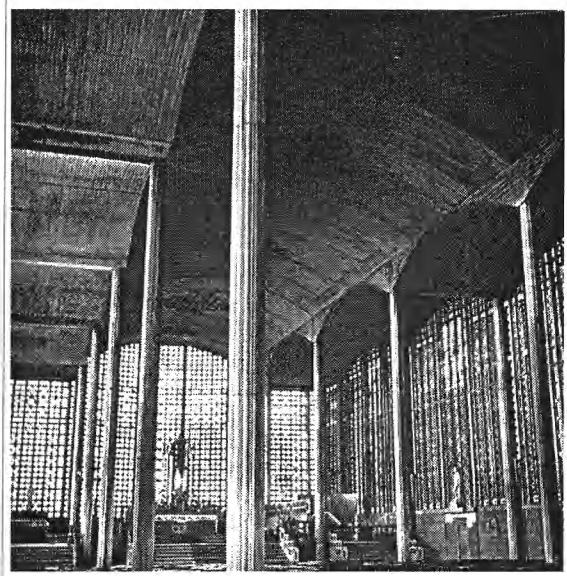
Architektura, tak jak inne dziedziny sztuki, nie powstaje w próżni. Budowana jest na fundamencie idei, które tworzą epokę. Architektura sakralna nie jest dziełem samych architektów, ale odbiciem życia Kościoła i nade wszystko jego teologii. Jeżeli więc nie spełnia swojej szczególnej roli, to powodów należy szukać znacznie głębiej niż na powierzchni samej jej materii.

I. Architektura powszechna

Początków nowoczesnej architektury sakralnej szukać należy w drugiej połowie XIX wieku, kiedy to budowniczowie wciąż nadając swoim kościołom formy historyczne stosować zaczęli nowoczesne materiały i rozwiązania konstrukcyjne. W latach 1854–1855 Louis–Auguste Boileau w kościele St. Eugene w Paryżu po raz pierwszy wykorzystał żelazo do kolumn i żeber sklepienia. Stworzył w ten sposób przestronne wnętrze, podzielone na trzy nawy smukłymi kolumnami i zamknięte lekkim sklepieniem. Gorącym orędownikiem żelaza w architekturze okazał się wielki XIX–wieczny architekt i konserwator francuski Viollet–le–Duc. Uważał on, że żelazo powinno stać się ważnym materiałem budowlanym[1]. Zresztą przyjmuje się, że wiele jego projektów konstrukcji tak ze stali, jak z cegieł, choć często jakościowo bardzo zróżnicowanych, legło u podstaw nowoczesnej architektury modernizmu, w tym modernistycznej architektury sakralnej. Z jego teoretycznych opracowań korzystali architekci tej miary co Antonio Gaudi, Auguste Perret, Frank Lloyd Wright, Le Corbousier czy Ludwig Mies van der Rohe[2].

Uczniem Viollet–le–Duca był Anatole de Baudot, autor paryskiego kościoła St. Jean de Montmartre powstałego w latach 1894–1899. W przeciwieństwie

do swego mistrza — lecz w tym samym celu — tam gdzie on stosował żelazo, Baudot użył betonu i, jak się wydaje, z dobrym rezultatem[3]. Stworzył nastrojowe, ascetyczne wnętrze zamknięte lekką, ażurową konstrukcją podpór oddzielających główną część nawową od naw bocznych i płynnie przechodzących w siatkę podwójnych żeber płaskiego, kopułowego sklepienia. Mimo nowego materiału, dzięki tradycyjnemu zorganizowaniu przestrzeni oraz tradycyjnej logice konstrukcyjnej, powstało wnętrze bliskie w charakterze niektórym późnośredniowiecznym świątyniom.

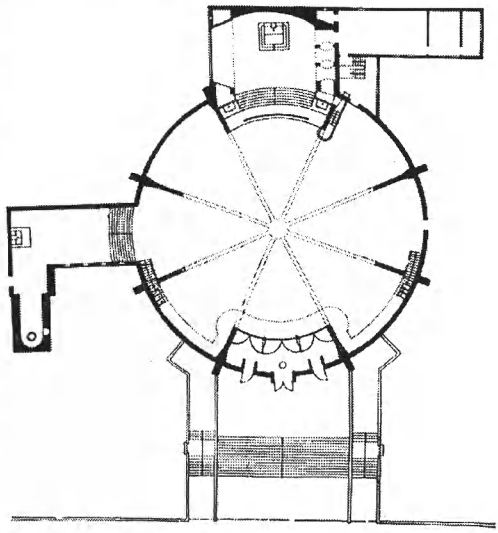


A. Perret, Notre-Dame de Raincy, Paris, 1922-23 r.

Gdy w 1923 roku Auguste Perret udostępnił swój paryski kościół Notre Dame du Raincy wiernym, ci byli zaskoczeni. Po raz pierwszy zobaczyli świątynię, w której na taką skalę i w tak ostentacyjny sposób użyto materiału, który odkryty na początku XIX wieku używany był tylko w architekturze cywilnej i tylko z nią się kojarzył[4]. Ponadto odciążone, cieniutkie i prawie zupełnie przeszklone ściany potęgowały wrażenie „nowoczesności". Gdyby nie tradycyjny, halowy, trójnawowy układ wnętrza i wyraźne zaznaczenie prezbiterium przez wyniesienie go ponad poziom posadzki korpusu kościoła oraz lekko absydialne zamknięcie chóru, budynek ten uznaliby może za Crystal Palace Paxtona. Z zewnątrz, nad bryłą korpusu świątyni, dominuje górująca nad okolicą wieża, usytuowana centralnie przed fasadą frontową i mieszcząca wejście do kościoła. Mamy tę samą zasadę co wewnątrz: nowoczesnemu opracowaniu poszczególnych części przy zastosowaniu nowoczesnych materiałów odpowiada klasyczna sylwetka. Jamot nazwał kościół Perreta „Sainte Chapelle du béton armé"[5]. Richards powiedział o nim, że jest „bardzo gotycki w duchu"[6]. Natomiast Maguire i Murray w swojej książce piszą: „Mimo że plan kościoła jest konwencjonalny, przestrzeń wnętrza zupełnie nie przypomina tej gotyckich budynków czy wczesnochrześcijańskich bazylik. W Notre Dame du Raincy można odczuć tak nowe życie liturgii, jak nowe życie architektury"[7]. Bez wątpienia obiekt ten sytuuje się wpół drogi między historyczną konwencją a nowoczesnością. Z jednej strony szokuje surowym, zimnym betonem, z drugiej uderza tradycyjną for-

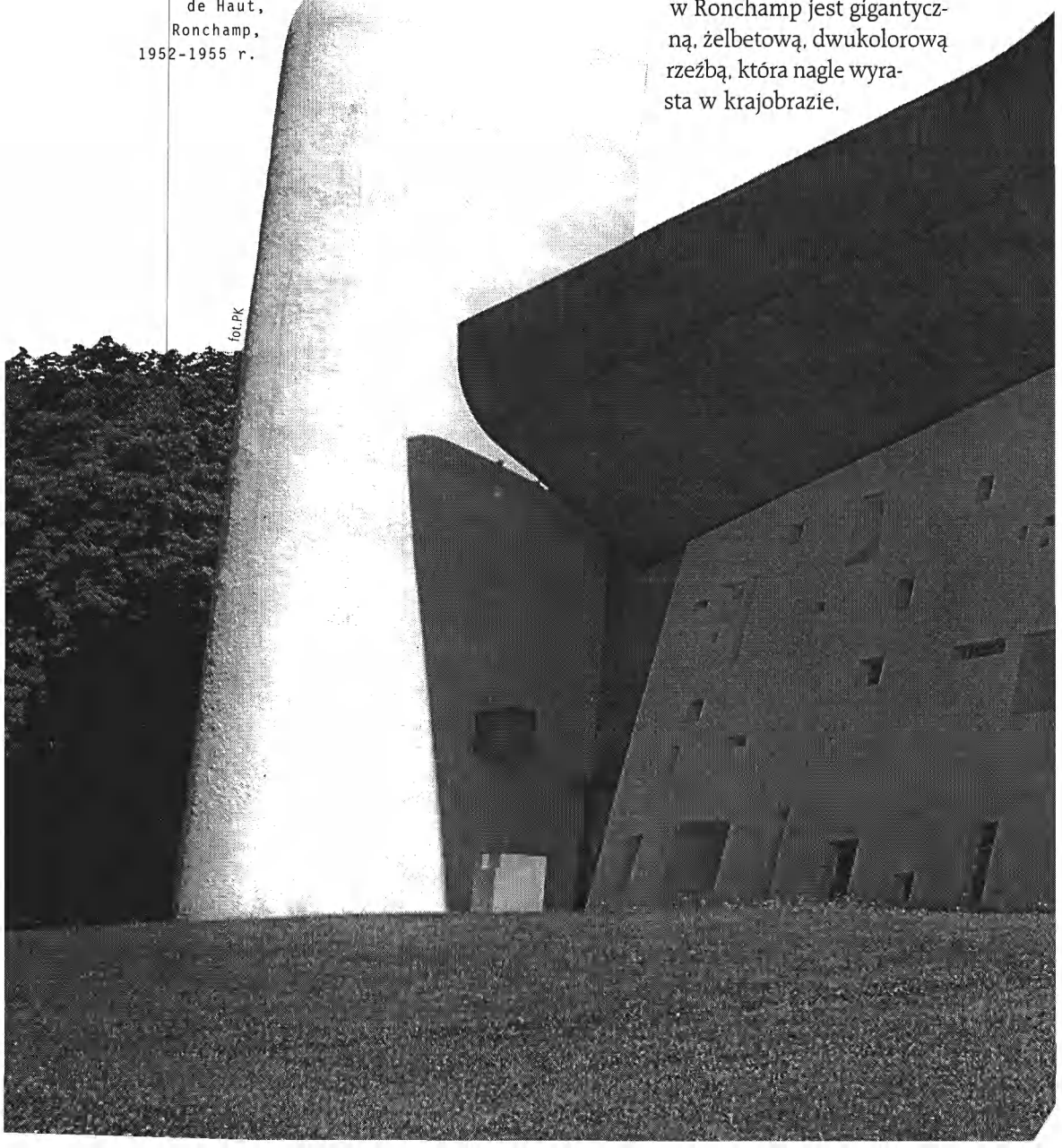
mą. Jednak nie ulega wątpliwości, że kościół Notre Dame du Raincy odważniej niż realizacje wcześniejsze, ukrywające nowoczesny materiał i nowoczesne rozwiązania konstrukcyjne pod grubym płaszczem stylów historycznych, jako jeden z pierwszych otwiera architekturę sakralną na modernistyczną estetykę.

Koniec lat dwudziestych i lata trzydzieste to czas rozwoju budownictwa sakralnego na terenie zachodnich Niemiec i niemieckiej Szwajcarii. Architekci, idąc śladami Perreta, porzucają większość historycznych przyzwyczajeń i zaczynają tworzyć nowoczesną formę, która rzeczywiście odzwierciedla nową epokę. A składa się ona z dwóch elementów: jednolitej, kubicznej bryły korpusu i prezbiterium oraz wyrastającej wysoko ponad nią wieży, często w postaci kampanili. Inne cechy to: ujednolicenie przestrzeni wnętrza tak, że nabierało ono wyraźnie salowego charakteru, wyeliminowanie detalu architektonicznego, wyeksponowanie dużych powierzchni ścian i okien, ukazanie nowoczesnego materiału. Przykładem tej architektury może być niemiecki kościół Corpus Christi Rudolfa Schwarza zbudowany w latach 1928–1930 w Aachen lub kościół St. Karl Fritza Metzgera w Lucernie z 1935 roku. Z powojennych realizacji wspomnieć można kościół Schwarza w Düren w Niemczech z 1956 roku. Podobny, aczkolwiek pozbawiony wież, jest kościół Mangiarottiego i Morassutiego w Mediolanie z 1957 roku, kolońki Emila Steffana z 1962 roku i wyraźnie bardziej awangardowy zachodnioniemiecki kościół w Norderney Dominicusa Böhma z 1930 roku. Dominicus Böhm jest również autorem kolońskiego kościoła św. Engelberta z lat 1930–1932. Jest on realizacją znaczącą, gdyż po raz pierwszy chyba w XX wieku odrzuca układ podłużny na rzecz układu centralnego i definiuje go w nowym wspólnotowym wymiarze. W podobnym duchu zrealizowany został w 1955 roku kościół św. Alberta Gottfrieda Böhma w Saarbrücken. Nowym elementem jest tu przesunięcie ołtarza ku środkowi, co potęguje wrażenie centralności przestrzeni. Ten typ kościoła stanie się niezwykle popularny po Soborze Watykańskim II i reformie liturgicznej 1969 roku.



D. Böhm, St Engelbert, Kolonia, 1930-32 r.

Autorem kolejnego, wielkiego przełomu w budownictwie sakralnym jest największy architekt XX wieku Le Corbusier. Jego pielgrzymkowa kaplica Notre-Dame du Haut w Ronchamp zrywa z wszelkimi możliwymi tradycjami architektury nie tylko sakralnej, ale również świeckiej. Jest to obiekt daleki nawet od wcześniejszej twórczości Le Corbusiera, a wielu widzi w nim już dzieło postmodernistycznej epoki. Opisanie go przy użyciu tradycyjnego słownika architektonicznego staje się niemożliwe. Stosowniejsze i łatwiejsze wydaje się używanie pojęć z innych obszarów sztuki, bo tak naprawdę kaplica w Ronchamp jest gigantyczną, żelbetową, dwukolorową rzeźbą, która nagle wyrasta w krajobrazie.



Le Corbusier, Notre-Dame de Haut, Ronchamp, 1952-1955 r.

fot. PK

strzela w górę, upada, załamuje się, faluje. Przestrzeń na zewnątrz raz delikatnie opływa ściany kaplicy, innym razem ostro wcina się pod ciężki żelbetowy dach. Wnętrze jest nierówne, asymetryczne, poprzecinane smugami światła o różnorodnym natężeniu. Jedynie ołtarz i kościelne ławki przypominają, że to świątynia. O znaczeniu Ronchamp trafnie piszą Maguire i Murray: „Szczególnie w ramach architektury sakralnej Ronchamp daje usprawiedliwienie architektom, by ignorować jakąkolwiek dyscyplinę, by dawać upust osobistym fanaberiom bez zainteresowania funkcją.(...)

Jeśli chodzi o rozwój budownictwa kościelnego, jest to ślepy zaułek[8]". Mimo to rzeźbiarski sposób myślenia Le Corbusiera o architekturze sakralnej znalazł zwolenników, by przywołać tu tylko powstałe w latach siedemdziesiątych kościoły Św. Jana Chrzciciela przy Strada del Sole koło Florencji czy kościół NMP Królowej Polski w Nowej Hucie.

Jednak Ronchamp to nie jedyny obiekt sakralny stworzony przez Le Corbusiera. Drugim jest nowoczesny klasztor dominikanów Ste Marie de la Tourette w Eveux pod Lyonem, wzniesiony w latach 1953–1960 na specjalną prośbę O. Couturiera, znanego propagatora idei nowoczesnej sztuki sakralnej. Budynek ten może wydać się przypadkowemu turyście zabłąkanemu wśród wzgórz niewielką elektrownią atomową, statkiem osiadłym na mieliźnie lub gigantyczną suszarką do włosów, ale nigdy klasztorem. Jest on właściwie wielkim blokiem żelbetu mocno osadzonym na stoku wzgórza i od dwóch stron poprzebijanym siatką regularnie rozmieszczonych okien. Prócz słabo widocznego, niewielkiego krzyża umieszczonego na wyłamanym powyżej dachu fragmencie ściany nic nie wskazuje, że mamy przed sobą obiekt sakralny. We wnętrzu pozbawionym dekoracji, uderzającym wszechobecnością żelbetu, ożywianym jedynie grą światła sączącego się przez okna i świetliki, umieszczono cele zakonników, kaplicę oraz ołtarze do mszy prywatnych. La Tourette jest klasztorem jedynym w swoim rodzaju, dziełem szokującym i zachwycającym, oburzającym i fascynującym, tworem bez wątpienia wielkiego architektonicznego geniuszu, który — podobnie jak kaplicę w Ronchamp — trudno tak naprawdę nazwać kościołem czy klasztorem.

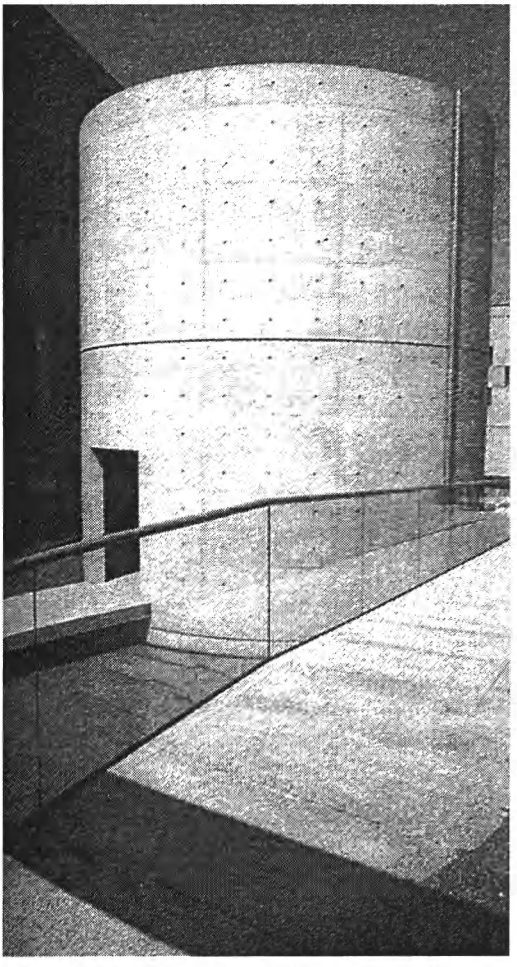
Sobór Watykański II dokonał wyraźnego przełomu w Kościele. Otworzył go szeroko na dzisiejszy świat, na otaczającą współczesnego człowieka rzeczywistość, także tę artystyczną[9]. To, co dotychczas uznawane było za zbyt awangardowe i zbyt odległe od dotychczasowego zwyczaju, rodziło spory, kontrowersje i wątpliwości, zostało ostatecznie zaakceptowane i uznane za sztukę współczesnego Kościoła. Zwycięstwo zwolenników nowoczesnej sztuki w Kościele w słynnej „querelle de l'art sacré", stoczonej we Francji w latach pięćdziesiątych, które zaowocowało takimi realizacjami jak Ronchamp, Vence, Assy i udziałem artystów tej miary, co Le Corbousier, Chagall czy Matisse, zostało ostatecznie usankcjonowane.

Pokłosiem Vaticanum II o ogromnym i nie do przecenienia znaczeniu dla współczesnej sztuki sakralnej była reforma liturgiczna i wprowadzenie w 1969 roku Novus Ordo Missae. Nowy Obrządek Mszy Świętej, inspirowany współczesną estetyką, dopełnił rewolucji, jaka zaszła w artystycznym życiu Kościoła. Ostatni element dawnego porządku historycznego — Ordo Tridentinum — uznany za porządek przestarzały, a funkcjonujący aż do 1969 roku również w nowoczesnych świątyniach i stanowiący pewnego rodzaju dysonans, został usunięty.

Odwrócenie księdza twarzą do ludu, co było — obok wprowadzenia języka narodowego — najbardziej spektakularną konsekwencją reformy liturgicz-

nej 1969 roku, oznaczało wielki przewrót w obszarze znaczeń, będących ontologicznym składnikiem liturgii, architektury i w ogóle sztuki. Miejsce dawnej symboliki świątyni zajęły znaki wypływające z inspiracji pozbawionej absolutnych odniesień do współczesności.

Zarówno Sobór jak i Novus Ordo, choć w samą materię sztuki nic nie wniosły, wskazały jednak te rozwiązania architektoniczne, które wydawały się bliższe nowemu duchowi Kościoła i nowemu duchowi sprawowanej przez niego liturgii. Zaczęto preferować układy w typie ośrodków parafialnych, gdzie kościół był tylko jednym z budynków, obok salek, pomieszczeń wystawowych, biur. Akcentowano w ten sposób społeczną funkcję Kościoła. Forma centralna, skupiająca ludzi wokół ołtarza wysuniętego ku środkowi, zapewniająca lepszy między nimi kontakt, oraz brak dekoracji i purystyczny charakter wnętrza umożliwiający — przynajmniej w założeniu — wewnętrzne skupienie, również lepiej odpowiadały posoborowym dyrektywom[10]. Możemy przywołać tu dwa wiedeńskie kościoły: św. Krzyża i Konzilgedachtniskirche, w których ołtarze umieszczono w geometrycznym centrum. Natomiast w typie ośrodków parafialnych powstało nieskończenie wiele obiektów, by wspomnieć kościół św. Pawła w Reims czy św. Józefa Cottolenego w Rzymie.



T. Ando, kaplica w zespole UNESCO, Paryż, 1995 r.

Jednak ilość powstających po Soborze kościołów w Europie z roku na rok malała. Powodem było słabnące życie religijne, zmniejszająca się ilość wiernych, a co za tym idzie, zmniejszająca się potrzeba nowych świątyń. Utrata pozycji Kościoła w życiu ludzi odbiła się również nie najlepszą jego kondycją finansową. Co spowodowało tę głęboko kryzysową pod wieloma względami sytuację?

Czy część odpowiedzialności nie spada na nową architekturę, która zapomniała, że kościół jest Domem Boga?

Nieliczne świątynie lat dziewięćdziesiątych i przełomu tysiącleci nie zmieniają drogi, którą od początku wieku konsekwentnie kroczy architektura sakralna i jak na razie nieliczne realizacje o odniesieniach historycznych — choćby klasztorny kościół w prowansalskim Le Barroux — nie zapowiadają powszechności zmian. Podobnie jak w czasach OO. Couturiera i Régameya do wznoszenia świątyń zapraszani są architekci wielcy, ale nie związani z Kościołem, ateiści, osoby innych wyznań, innych kultur. Katedra w Évry Mario Botty (1988–1995), konkursowe projekty rzymskiego kościoła w Tor Tre Teste architektów tej miary co Richard Meier, Frank O. Gehry czy Tadao Ando, budowany kościół pielgrzymkowy Renza Piano w San Giovanni Rotondo, oparte zostały na centralnym planie konotującym moment wspólnotowy i ekumeniczny. Formalna gra zdaje się nie mieć końca, co nie owocuje odniesieniami absolutnymi — do świata sacrum, świata Boskiej egzystencji. Są to — w najlepszym wypadku — domy modlitwy niczym nie odbiegające od protestanckich czy luterańskich zborów. Może więc XXI wiek będzie czasem „przestrzeni medytacji", jaką w latach 1994–1995 stworzył Tadao Ando przy gmachu UNESCO w Paryżu?

II Architektura w Polsce

W Polsce trwałość form historycznych w architekturze sakralnej była dużo większa aniżeli w krajach Europy Zachodniej[11]. Poza wyjątkami właściwie aż do Soboru Watykańskiego II spotykamy kościoły, które planem, sposobem zestawienia brył, podziałem przestrzeni i stylistyką odwołują się do świątyń pochodzących z epok wcześniejszych. Choć tym samym nie są może budowlami do końca autentycznymi, sytuują się jednak w historyczno-artystycznym ciągu.

Do pierwszej wojny światowej stylem preferowanym przez budowniczych obiektów sakralnych w Polsce był gotyk. Zgodnie z XIX-wieczną estetyką uważali oni — podobnie jak architekci w innych krajach — że jest to styl, który najlepiej oddaje ideę Domu Bożego. Wyraźna zmiana następuje w okresie międzywojennym i po drugiej wojnie światowej.

Nowa, modernistyczna estetyka, znajdująca sobie coraz szerzej miejsce w sztuce, powoduje, że w budownictwie sakralnym zaczyna się sięgać do tych historycznych okresów, którym bliski był święcący triumfy w sztuce puryzm oraz formalizm. Kościoły św. Trójcy w Słaboszewie (1959–1962) i Dobrego Pasterza w miejscowości Baniocha (1960–1963) przypominają wczesne świątynie chrześcijańskie, a czynią to przez zastosowanie prostego planu, umieszczenie otwartego arkadowego narteksu w fasadzie i obecność wysokich wież. Do romańskich pierwowzorów hierarchicznym zestawieniem brył oraz uczytelnieniem na zewnątrz wewnętrznej organizacji przestrzeni odwołuje się kościół Przemienienia Pańskiego w Grzymałkowie (lata sześć-

T. Broniewski, kościół Przemienienia Pańskiego, Grzymałków, 1960 r.

dziesiąte) i Wniebowzięcia NMP w Jarosławicach (1957–1962). Te historyzujące realizacje zachowują podział na dominującą rozmiarami nawę główną oraz stanowiące kulminację przestrzeni prezbiterium, które często wydziela tradycyjny łuk tęczowy, kilka stopni i balustrada. W przypadku pojawienia się naw bocznych lub kaplic przestrzega się zasady ich hierarchicznego podporządkowania nawie głównej i prezbiterium. Dla przykładu można by wymienić kościół Matki Bożej Szkaplerznej w Korzennej (1957–1962) czy św. Jakuba w Świerżu Górnym Władysława Pieńkowskiego (1958–1965). Na zewnątrz, w klasyczny sposób, zestawione części odzwierciedlają przestrzenną organizację świątyni, a dominująca nad całością wieża, czasem jako kampanila, wyraźnie zaznacza charakter budynku.

Bardzo ciekawą realizacją jest kościół MB Nieustającej Pomocy w Warszawie Bogusławskiego i Łowińskiego (rozpoczęty w 1939 roku i ukończony po

wojnie). Jego przestronne halowe wnętrze dzielą na trzy nawy smukłe wiązkowe filary. W górnej swej części rozdzielają się one na cztery wolno biegnące i łukowato wygięte podpory, które następnie płynnie przechodzą w siatkę żebrowego sklepienia świątyni. W efekcie uzyskano uwspółcześnione wnętrze późnośredniowiecznej hali bliskie w ogólnym wyrazie paryskiemu kościołowi St. Jean de Montmartre Anatola de Baudot z końca XIX wieku. Z zewnątrz prostą bryłę kościoła krytą dwuspadowym dachem dekoruje od frontu domek portalowy, a na wysokości okien smukły i wysoki fryz kolumnowo–arkadowy — elementy zaczerpnięte z katedralnej architektury francuskiej. Schodkowy szczyt natomiast wieńczący elewację frontową bliższy jest polskiej tradycji. Obiekt ten, choć obficie korzysta z tak wielu tradycyjnych form, to interpretuje je już językiem architektury nowoczesnej. Nie jest to realizacja neostylowa, ale budynek stojący na granicy nowej epoki.

Obok dominującej liczbowo grupy realizacji historyzujących, pod koniec lat trzydziestych powstawać zaczynają pierwsze kościoły, które trudno jeszcze nazwać nowoczesnymi, ale które odważnie już korzystają z nowoczesnych form architektonicznych. W większości przypadków rok 1939 przerwał ich budowę i kończono je już po drugiej wojnie światowej. W perspektywie architektury sakralnej w Europie nie powstają jako realizacje odosobnione. W analogiczny sposób, jak czynią to francuskie, szwajcarskie czy zachodnioniemieckie świątynie z lat dwudziestych, podejmują formalną grę z tradycją budownictwa kościelnego. Bardzo często wzorują się bezpośrednio na istniejących już obiektach. Dla przykładu kościół NMP w Niepokalanowie, rozpoczęty w 1939 roku i ukończony po wojnie oraz kościół św. Antoniego Padewskiego w Częstochowie z lat 1938–1956, oba autorstwa architekta Zygmunta Gawlika, odwołują się do kościoła Perreta Notre–Dame du Raincy. W podobny sposób jak czyni to francuski architekt, Gawlik zachowuje tradycyjny układ wnętrza i tradycyjne elementy jego podziału. Stosuje jednak metody zaczerpnięte z architektury modernistycznej: smukłe filary międzynawowe, szeroko rozpięte kolebkowe, kasetonowe sklepienie, cienkie ściany, żelbetowy „maswerk". Brak dekoracji malarskiej i oszczędny detal architektoniczny podkreślają prymat struktury budynku. Z zewnątrz, nad zwartą bryłą korpusu nawowego, dominuje wieża, której najwyższa część odpowiadająca hełmowi została — jak u Perreta — przestylizowana przy użyciu lekkiej żelbetonowej konstrukcji i „maswerkowych" okien. Taki typ wieży będzie bardzo często spotykany w polskiej architekturze sakralnej, nawet gdy korpus kościoła pozostanie tradycyjny, by wspomnieć kościół św. Teresy w Radomiu (1938–1965).

Dopiero po drugiej wojnie pojawiają się w Polsce pierwsze prawdziwie nowoczesne kościoły budowane według schematu prostego, kubicznego korpusu nawowo–prezbiterialnego zestawionego najczęściej z wieżą–kampanilą — schematu, który w latach trzydziestych wykształcił się na terenie Niemiec

i Szwajcarii. Typ ten reprezentują kościoły św. Floriana (1950–1959) w Chorzowie, św. Jana w Nowych Tychach (budowany od 1957) czy Matki Bożej Różańcowej w Sochaczewie (1960–1964). Można powiedzieć, że są to pierwsze realizacje, które ostatecznie zrywają wszelką łączność z historycznym budownictwem sakralnym, maksymalnie szeroko otwierają się na dorobek nowoczesnej architektury i same stają się częścią modernistycznego budownictwa. Typ ten dopełniony jeszcze reformą liturgiczną 1969 roku, stanie się popularny również po Soborze Watykańskim II, czego dowodem mogą być dwa poznańskie kościoły Matki Bożej Częstochowskiej projektu Marcinkowskiego (przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych) i Chrystusa Króla - projektu Kopydłowskiego (1982–1986).

Z. Weber, kościół św. Jana Chrzciciela, Nowe Tychy, 1957 r.

Sytuacja, w jakiej znalazła się Polska po drugiej wojnie światowej, nie sprzyjała — jak wydawałoby się — szybkiemu rozprzestrzenianiu się najnowszych form architektonicznych, jakie pojawiły się w Europie Zachodniej. Jednak kościoły Podwyższenia Krzyża Świętego w miejscowości Rój (1958–1960) oraz Matki Bożej Fatimskiej w Wesołej (1957–1960) dowodzą, że bywało również inaczej. Choć zasadniczo należą one do grupy opisanej w poprzednim paragrafie, to niektóre elementy wskazują, że budowniczym tych dwóch świątyń nieobca była awangardowa architektura pielgrzymkowej kaplicy Le Corbousiera w Ronchamp z 1955 roku. Dowodem tego niech będzie nieregularny układ różnej wielkości otworów, które w obu przypadkach pojawiają się na wieży–dzwonnicy i niektó-

rych ścianach korpusu świątyni, operowanie dużymi betonowymi płaszczyznami oraz uformowanie wież–dzwonnic na wzór wielkich kominów, przypominających kominy okrętowe w lecorbousierowskiej architekturze. Architekci polscy nie przejmują jednak jego skłonności do rzeźbiarskiego kształtowania form, i — co się z tym wiąże — dynamicznego zestawiania brył, tworzenia napięć między poszczególnymi częściami czy plastycznego kształtowania przestrzeni. Dlatego też tak w Wesołej, jak w Roju mamy do czynienia z formami zrównoważonymi, stabilnymi, zamykającymi sztywno prostą kubiczną przestrzeń. Rzeźbiarskie traktowanie architektury zyska sobie większą popularność dopiero po Soborze Watykańskim II w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych.

W latach pięćdziesiątych pojawia się w Polsce typ świątyni, który popularnie nazywany jest namiotowym. Jego specyfikę tworzy charakterystyczny

J. Maderski, kościół św. Michała Archanioła, Siepraw, 1959 r.

układ dwóch połaci dachowych schodzących aż do ziemi, co prawie zupełnie eliminuje ściany boczne, a ścianie zachodniej i prezbiterialnej nadaje monumentalny charakter. Dzięki temu powstaje harmonijne, strzeliste wnętrze o podłużnym planie, którego głównym akcentem jest ściana prezbiterium najczęściej dekorowana witrażem. Można się zgodzić z opiniami tych, którzy widzą tu pewne ogólne odniesienia do architektury gotyckiej. Najlepszymi przykładami tego typu obiektów są kościoły Matki Bożej Fatimskiej w Tarnowie i św. Michała Archanioła w Sieprawiu. Pierwszym jednak nowoczesnym obiektem sakralnym o stropodachowej konstrukcji był korpus nawowy kościoła Matki Bożej we Władysławowie z lat 1957–1961. Dobudowano go do wcześniejszej niewielkiej gotyckiej kaplicy, która w nowych okolicznościach przekształcona została w chór. Uzyskano w ten sposób dwuczęściowe wnętrze z wyraźnie wydzielonym prezbiterium, które choć starsze, ujednolicono stylowo z nowoczesnym korpusem nawowym.

W Polsce Sobór Watykański II, podobnie jak w innych krajach w Europie, nie okazał się znaczącą cezurą stylistyczną. Nie przyniósł on nowych rewolucyjnych rozwiązań formalnych, gdyż te pojawiły się — jak mogliśmy się przekonać — już wcześniej. Sobór miał przede wszystkim inny wymiar: sankcjonował istnienie nowoczesnej twórczości artystycznej w ramach sztuki Kościoła katolickiego. Więcej zmian niosła ze sobą nowa, zreformowana liturgia wprowadzająca w obszar nowej świątyni nowe znaczenia.

Lata posoborowe były dla polskiej architektury sakralnej znaczące pod innym względem. W latach 1971–1981 wydano 1072 zezwolenia na budowę kościołów, a w styczniu 1987 roku budowało się ich aż 2239[12]. Liczby te, które grubo przerastają dane z innych krajów, świadczą o tłumionej przez wiele lat potrzebie nowych świątyń. Potrzeba ta mogła być realizowana dopiero w bardziej sprzyjających politycznie okolicznościach. Warto przywołać tu nowohucki kościół NMP Królowej Polski, o który walka z władzą trwała 25 lat i ostatecznie zakończyła się sukcesem.

Nowym rozwiązaniem, które pojawiło się jako odpowiedź na soborowe dyrektywy i reformę liturgiczną z 1969 roku, było założenie centralizujące z nie wyodrębnionym prezbiterium i ołtarzem wysuniętym ku środkowi jednoprzestrzennej nawy. Taką formę ma chociażby wspomniany kościół NMP Królowej Polski w Nowej Hucie projektu Pietrzyka ukończony w 1978 roku czy wrocławski kościół św. Ducha projektu Zipsera z lat 1973–1981. Obie te realizacje reprezentują też rzeźbiarski typ świątyni, zapoczątkowany w Europie kaplicą pielgrzymkową w Ronchamp. Do tej grupy zaliczyć można również klasztorny kościół Matki Bożej Częstochowskiej i bł. Wincentego Kadłubka w Nowej Hucie Dygi i Nasfetera (1984–1995) oraz setki innych.

Wśród posoborowych realizacji znajdziemy wiele też takich, które w różny sposób kontynuują namiotową formę świątyni, czasem zwiększając ilość

połaci dachu i komplikując ich układ. Przykładem mogą być chociażby kościoły św. Maksymiliana w Krakowie (1980–1983) i Matki Bożej Królowej Polski w Lublinie (1982–1991).

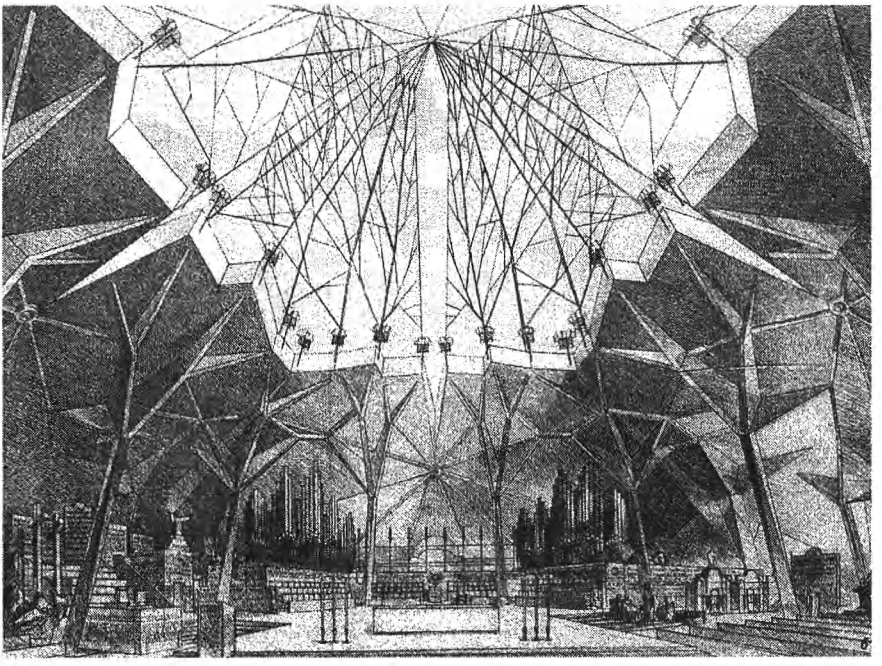
Nie brak też realizacji — choć w stosunku do innych znacznie mniej licznych — utrzymanych w prawdziwie nowoczesnych i modnych formach. Taki charakter ma kościół św. Jadwigi w Krakowie autorstwa Loeglera i Czekaja (1978–1988), który wpisuje się w nurt odważnej architektury *high technology*.

Jednak mimo dyrektyw soborowych, mimo życzeń wielu architektów projektujących współczesne świątynie, przywiązanie w Polsce do form tradycyjnych pozostało niezwykle silne, o czym świadczą kościoły Opatrzności Bożej Jerzego Nowosielskiego w Wesołej (1975–1976) i Wniebowstąpienia Pańskiego Marka Budzyńskiego na Ursynowie w Warszawie (budowany od 1982). Ascetyczne wnętrze kościoła w Wesołej nawiązuje do prostych, złożonych z nawy i prezbiterium, świątyń romańskich. Dodatkowe urozmaicenie stanowi empora organowa w części zachodniej. Absydialnie wygiętą ścianę prezbiterium zdobi piękny wizerunek Madonny, na którego tle rysuje się krucyfiks. Elewacja kościoła ursynowskiego Marka Budzyńskiego jest udaną interpretacją długiej tradycji fasad katolickich świątyń.

Do szczególnych realizacji należy budowana od 1994 roku bazylika w Licheniu. Bardziej chyba historyczna niż historyzująca i ocierająca się o architektoniczny kicz jest jednak bardzo ciekawym studium człowieka osamotnionego przez artystę i teologa w świecie nowoczesnej architektury, samotnie poszukującego form mogących wyrażać sacrum.

Niech zamknięciem zarysu historii architektury sakralnej w Polsce będzie rozstrzygnięty w styczniu 2002 roku konkurs na świątynię Świętej Opatrzności Bożej w Wilanowie. Na konkurs wpłynęło 101 prac. Obok projektów bardzo nowoczesnych ogromną ilość stanowiły prace o odniesieniach historycznych. Oczywiście w dużej mierze były to odniesienia do niezrealizowanych projektów Świątyni Opatrzności Bożej sprzed 200 i 70 lat Jakuba Kubickiego i Bogdana Pniewskiego. Jednak wydaje się, że ich autorzy instynktownie odczuwali, że nie powtarzając, a przyglądając się historii należy szukać odpowiedzi na pytanie, jaką ma być świątynia XXI wieku. Ostatecznie, po perypetiach związanych z bardzo ciekawym zwycięskim i ostatecznie odrzuconym projektem Marka Budzyńskiego, po kolejnym zamkniętym już konkursie, do realizacji wybrana została historyzująca, lecz nie pozbawiona wyraźnych rysów nowoczesności praca Wojciecha i Lecha Szymborskich z zespołem. Czy ona wyznaczy drogę architektury sakralnej w Polsce w kolejnym stuleciu?

Architektura, tak jak inne dziedziny sztuki, nie powstaje w próżni. Budowana jest na fundamencie idei, które tworzą epokę. Architektura sakralna nie jest



M. Budzyński, projekt Świątyni Opatrzności Bożej, Warszawa-Wilanów, 2000 r.

dziełem samych architektów, ale odbiciem życia kościoła i nade wszystko jego teologii. Jeżeli więc nie spełnia swojej szczególnej w ramach budownictwa roli, to powodów należy szukać znacznie głębiej niż na powierzchni samej jej materii. Architektura sakralna XXI wieku tak bardzo nie będzie potrzebować dobrych architektów, jak prawdziwie katolickich teologów. Jeżeli oni się znajdą, będziemy mogli być spokojni.

1 N. Pevsner, *Pioneers of Modern Design*, Hamilton and London 1960, s.135–138.
2 *Encyclopedia of World Art*, pr. zb., London 1967, t.XIV, kol. 799–800.
3 N. Pevsner, *Pioneers of...*, op. cit., s. 144–146.
4 R. Maguire, K. Murray, *Modern churches of the world*, London 1965, s.15–17.
5 R. Banham, *Rewolucja w architekturze*, Warszawa 1979, s.52.
6 J. M. Richards, *L'architecture moderne*, b.m. 1968, s.206.
7 R. Maguire, K. Murray, op. cit., s.16.
8 R. Maguire, K. Murray, op. cit., s.51.
9 co nie wynikało w tym stopniu z litery Soboru, co z opacznie rozumianego jego „ducha".
10 Dokładną analizę posoborowej architektury sakralnej, jak i bogatą jej dokumentację znajdziemy w książce M. Rosier–Siedleckiej, *Posoborowa architektura sakralna*, Lublin 1979.
11 Historia nowoczesnej architektury sakralnej w Polsce, nie licząc setek artykułów, które na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci na jej temat się ukazały oraz kilku sesji naukowych jej poświęconych, nie doczekała się jeszcze jednego, ca-

łościowego opracowania. Jedynie takie albumy jak *Kościoły w Polsce* pod red. T. Dobrzenieckiego, J. Jankowskiej i T. Sielskiego, Ars Christiana 1969 i *Nowe kościoły w Polsce* K. Kucza–Kuczyńskiego i A. Mroczko, Warszawa 1991, pozwalają dzięki dużej ilości ilustracji choć częściowo zrekonstruować historię sakralnego budownictwa w Polsce.

[12] I. Pilecka–Lasik, *Poznańskie kościoły współczesne – o języku architektury sakralnej*, w: „Kronika Miasta Poznania", /2/1994, s.163.

O. Francis Bethel OSB

Łowca dusz na uniwersytecie

JOHN SENIOR (1923–1999)

Dr Senior uważał, że Kościołowi najbardziej potrzeba klasztorów kontemplacyjnych, które będą depozytami wiary i życia chrześcijańskiego, użyźniającymi glebę pod bardziej powszechną odnowę kultury chrześcijańskiej. Cywilizacja chrześcijańska wyrosła z życia monastycznego Ciemnych Wieków. Dr Senior uczył, że istnieje głębokie podobieństwo między tamtymi czasami a naszymi.

JOHN SENIOR JEST SZCZEGÓLNIE ZNANY JAKO główny ludzki sprawca wielkiego ruchu nawróceń do Kościoła katolickiego na Uniwersytecie w Kansas w latach 70. i 80., a także jako autor dwóch książek o kulturze chrześcijańskiej. Ten krótki artykuł przedstawia to, co uważamy za filozofię, kryjącą się za jego niezwykłym sukcesem pedagogicznym i wpływem na kulturę: realizm jest zależnością umysłu od bytu i istnienia, a także od zmysłów, przez które kontaktuje się on z bytem. „Wszystkie pytania dochodzą do potwierdzenia lub zaprzeczenia rzeczywistości niezależnej od umysłu, którą możemy poznawać w sposób pewny" (*The Restoration of Christian Culture*, 179).

Dr Senior był przede wszystkim nauczycielem. Pisał raczej niewiele. Jego głównym zajęciem było kształcenie studentów. Zwykłe nauczanie polegało na komentowaniu literatury, bez stosowania określonej metody historyczno–krytycznej. Usiłował przekazać to, co dostrzegał autor, posługując się tekstem jako przewodnikiem, który ma nam pomóc w spojrzeniu na rzeczywistość. Często do tego komentarza wprowadzał filozofię, ale nigdy jej nie wykładał, nie napisał też żadnego traktatu filozoficznego. Był mimo to głębokim myślicielem, zawsze poszukującym przyczyn rzeczy. Spędził swe życie na rozważaniu tematów filozoficznych.

Trwającą całe życie medytację rozpoczął od Platona, gdy był jeszcze w college'u. Później intensywnie badał zasady Arystotelesa i św. Tomasza.

Nie wymyślił żadnej nowej, własnej filozofii. Ta idea przerażała go: „Nikt o zdrowym umyśle nie może chcieć być *oryginalnym* lub *nowatorskim* w takich czasach jak nasze" (Tamże, 124). Pragnął jedynie poznać skarby myśli Zachodu i pomóc innym, aby mogli zrobić to samo. Mimo to, całe jego życie było osobistym poszukiwaniem absolutnej prawdy. W konsekwencji, w sposób nieunikniony, widział bardzo wyraźnie tradycyjne problemy i potrafił patrzeć na nie w nowy sposób. Szczególna podróż intelektualna i duchowa dr. Seniora prowadziła przez okultyzm i myśl Dalekiego Wschodu. Pomogła mu ona ostatecznie zagłębić się w realizm św. Tomasza i nadać mu większą moc wyrazu, a także dostrzec doniosłość jego konsekwencji praktycznych w świecie współczesnym. Chcielibyśmy pokazać, jak ta droga była niezwykle ważna dla jego realizmu filozoficznego oraz jakie konsekwencje, zgodnie z jego nauczaniem, z tego realizmu wynikają.

Dr Senior był znakomitym pisarzem i niezrównanym mówcą. Ta prozaiczna prezentacja nie może zastąpić lektury jego książek, ale możemy mieć nadzieję, że kilka przytoczonych tu tekstów da pewne wyobrażenie o sile, jasności i mądrości jego myślenia oraz sposobu wyrazu.

W młodości dr Senior był agnostykiem, pozytywistą i marksistą. Podczas pobytu w college'u odkrycie Platona otworzyło przed nim świat rzeczywistości duchowych, a także w jakiś sposób usprawiedliwiło jego miłość do poezji i piękna. Ta platońska i artystyczna wizja świata doprowadziła go w końcu do studiowania okultyzmu i hinduizmu. W obydwu najgłębszą rzeczywistość stanowi substancja duchowa, a świat, który znamy, świat rzeczy, jest tylko symbolem, złudzeniem, które trzeba przełamać. Kulminacją tych studiów była w 1957 r. rozprawa doktorska na temat okultyzmu w literaturze symbolicznej: *The Way Down and Out* (*Droga w dół i na zewnątrz*). Jak wielu innych, porzucił on materialistyczny Zachód dla duchowości, którą znalazł na Wschodzie.

Dwa punkty zwrotne okazały się decydujące w jego własnym *przełamaniu złudzeń*, które było w rzeczywistości powrotem do realizmu Zachodu. Po pierwsze, pisma Anandy Coomaraswamy pokazały mu, że ostatecznie poszukiwanie Najwyższej Tożsamości w hinduizmie wykracza nawet poza *byt*, ponieważ to *pojęcie* stale zawiera dualizm w odróżnieniu go od niebytu. Byt i niebyt są tylko kategoriami *Maya*, świata złudzeń.

UPRAWIAJĄC RÓŻNE DYSCYPLINY, człowiek może, zgodnie z tradycją Wschodu, przekroczyć fizyczny stan rozumnej bytowości i realizować wyższy poziom metafizyczny, który oznacza nie tylko przekraczanie tego, co jest fizyczne, ale także to, co jest „poza istnieniem". Z tego wyższego punktu widzenia rzeczywistość jest ujmowana w aspekcie *advaita*, czyli „niedualności". W tym stanie zostaje przekroczona rozumność i poznający widzi wszystkie rzeczy jako jedność. Zasady tożsamości bytu

i niesprzeczności zostają przekroczone w ten sposób, że poznający stwierdza tożsamość rzeczy dotychczas różnych: jeziora, nieba, ptaków. Co więcej, poznający i rzecz poznawana stają się tym samym. Zgodnie z zasadą tożsamości bytu „byt jest". Ale z punktu widzenia niedualności, taki stan rzeczy jest wynikiem złudzenia. Jest to pierwsza manifestacja *maya*, złudzenia występującego w stanie bytowości rozumnej. Mówić, że coś jest albo że czegoś nie ma, z punktu widzenia *advaita*, jest tym samym. Następuje redukcja do prostej formuły: „*Jest* nie jest".

Wszystkie z setek wschodnich szkół i ich zachodnich naśladowczyń są różnymi sposobami *jogi*, czyli „nauki" wiodącej do osiągnięcia *moksza* — wyzwolenia z *maya*, złudzenia „jest", czyli do osiągnięcia Najwyższej Tożsamości: „*Jest* nie jest". Zdania zawierają przeciwieństwa i nie wyrażają natury Najwyższej Tożsamości. Przede wszystkim Tożsamość nie jest. Doświadczenie i język to metafora, która zanika wraz z całym aparatem dotyczącym istnienia: złudzenia, że coś jest (*The Death of Christian Culture*, 61)

Mniej więcej w tym samym czasie dr Senior zaczął czytać — co ciekawe, z rekomendacji tego samego autora — św. Tomasza z Akwinu i odkrył metafizykę istnienia. To był drugi punkt zwrotny. Odtąd jego refleksja filozoficzna koncentruje się na bycie. Odkrył, że realizm stanowił korzeń filozoficzny tradycji zachodniej, diametralnie różnej od tego, co znalazł w okultyzmie i hinduizmie.

Z SZACUNKIEM NALEŻNYM DLA JEJ POTKNIĘĆ, skoro wydaje się dziś, że upada — triumfująca przez trzy tysiące lat cywilizacja zachodnia, z punktu widzenia idei, była filozofią, nazywaną w sposób bliżej nieokreślony realizmem lub wieczną filozofią, dlatego że przetrwała tak wiele wieków. Można ją podsumować jednym zdaniem: *Rzeczywistość jest realna*, lub jednym słowem: *jest*. Definiuje to zwięzła formuła scholastyczna: (...) prawda jest następstwem istnienia. Zgodnie z tym poglądem, zasadą wszystkich rzeczy jest „że są" (Tamże, 21).

W 1960 r., dokładnie trzy lata po doktoracie, dr Senior wstąpił do Kościoła katolickiego. Nie było to spowodowane pewnego rodzaju synkretyzmem, jak można by się spodziewać po kimś, kto był tak pogrążony w studiach nad okultyzmem i hinduizmem. W swej rozprawie napisał kilkakrotnie, że „droga w górę" jest zamknięta dla nas, współczesnych. Pozostaje nam tylko możliwość „drogi w dół i na zewnątrz". Już wcześniej przylgnął on do wiary katolickiej w prostocie serca i całym umysłem. Ale odtąd stała się ona centrum jego życia.

Nie znamy zbyt wielu szczegółów jego nawrócenia, ale głębokie, osobiste odkrycie realizmu pomaga nam je częściowo zrozumieć. Wysiłki związane z okultyzmem i hinduizmem przekonały go o rzeczywistości świata duchowego. Teraz swym wzrokiem będzie sięgał poza świat materialny, do świata niewidzialnego. Lektura św. Tomasza, idąca w parze z miłością literatury i poezji, pomogła mu uświadomić sobie, że nawet jeśli zostaliśmy stworzeni dla Absolutu i Najwyższej Tożsamości, to nie możemy zaprzeczyć realności tego świata konkretnych rzeczy. Tak więc świat jest realny, ale tylko w relacji do Absolutu. Dr Senior spostrzegł, że hinduizm i okultyzm traktują świat w niewłaściwy spo-

sób. Nie musimy niszczyć świata, aby odnaleźć Absolut. Nie musimy iść „drogą w dół i na zewnątrz". Możemy wykorzystać ten świat, aby duchowo wspiąć się do Boga. Można powiedzieć, że istnieje pewna analogia między światem a Bogiem, skończonymi stworzeniami a Tym Który Jest.

> ODPOWIEDZIĄ NA ŚWIATOWOŚĆ JEST MIŁOŚĆ ŚWIATA W TAKI SPOSÓB, w jaki Bóg umiłował świat, dając mu Swego Syna jednorodzonego, aby go odkupił. Grzech światowości nie polega na miłości świata, ale na błędnym poglądzie, że poza światem nic nie ma. Być człowiekiem światowym, to zapomnieć, że rzeczy są stworzeniami, nie złudzeniem, ale stworzeniami Bożymi, które mają prowadzić nas do Nieba (Tamże, 67).
>
> Dwie drogi wiodą do wzgardzenia
> światem: pierwsza to nie patrzeć;
> druga, rozsądniejsza,
> to czytać z niego jak z książki,
>
> uczyć się gramatyki i słów
> kochać nie mniej, lecz bardziej,
> gardzić nim tak, jak usłyszana muzyka
> wykracza poza partyturę. (*Contemptus Mundi* z: *Pale Horse, Easy Rider*, 55)

Dr Senior zauważył zwłaszcza, że hinduizm idzie zbyt daleko w procesie wyrzekania się. W książce *The Death of Christian Culture* rozdział o hinduizmie zatytułował on *The Real Absence* (Realna Nieobecność). Hinduizm, wyrzekając się bytu, nie wiąże Boga z Obecnością. Było to niewątpliwie kolejnym ważnym czynnikiem w nawróceniu Seniora: intelekt i wola mogą spocząć tylko w Osobie. Człowiek potrzebuje miłosnej relacji osobowej z osobowym Bogiem, a nie zlania się z bezosobową Tożsamością.

> ŻADNA DOKTRYNA WSCHODNIA, w swym autentycznym kształcie, nie jest w rzeczywistości religią ani filozofią. Religia, niezależnie od jej definicji, jest rodzajem relacji. Tymczasem mistrzowie Wschodu nauczają doktryny, która stwierdza zatarcie różnicy między podmiotem a przedmiotem poznania, a więc relacja staje się niemożliwa (*Death*, 58)
>
> Teksty są niepotrzebne, stos martwych liter, bez siły motywacyjnej charakterystycznej dla inicjacji, podczas której dusza staje się zdolna przyjąć nauczanie. W wedzie czy w hinduizmie ustny przekaz stanowi serce nauczania symbolicznego, którego celem jest pomoc osobom w zrealizowaniu „istnienia" ponad różnicami między istnieniem a nieistnieniem. Zgodnie z ich nauczaniem religia jest bałwochwalstwem, bo uznaje symbol za to, co on symbolizuje. Brahma, Wisznu i Sziwa nie są bogami, ale symbolami zasad metafizycznych (Tamże, 59).
>
> *Moksza* jest wyzwoleniem od samego siebie. Nie od egoizmu, jak chrześcijańska pokora, ale właśnie od samego siebie. W stanie niedualności nie ma rozróżnienia między mną a kimś innym lub jakąkolwiek rzeczą, a nawet nicością (Tamże, 61).

> Kiedy ten stan wyzwolenia od własnej jaźni i „tysiąca rzeczy", jak jest nazywany fizyczny wszechświat, zostanie osiągnięty, odkrywa się (nie można powiedzieć „odkrywam") przepaść przekraczająca wszelką pustkę, gdyż mistrzowie tej tradycji mówią, że nicość też jest złudzeniem. Ostateczna ironia: po życiu spędzonym na poszukiwaniu odkrywa się, że nie ma dosłownie nic, czego można by szukać, nawet „nicości", która jest pojęciem rozumu. Słowo „osoba" pochodzi od *persona*, to znaczy „maska". Na końcu procesu jog zdejmuje swą osobowość i gra poza sztuką istnienia (Tamże, 62).
>
> Wschodnie wyrzeczenie się świata, chociaż jest autentyczne, przekracza miarę. Wyrzeka się Boga. Jog pragnie ogołocić się ze wszystkich przypadłościowych nałogów świata. I staje się upojony tym wyrzeczeniem. Wschodni mistyk porzuca swój dom, ubranie, przyjaciół, rodzinę, ciało, umysł, duszę i Boga. Porzuca Byt i chcąc uzyskać nieskończenie więcej przez przekroczenie granic, traci to, czego nigdy nie osiągnął (Tamże, 67).

Odkrycie realizmu pomogło także dr. Seniorowi w badaniu współczesnej cywilizacji, w której odnalazł wiele antyrealistycznych tendencji charakterystycznych dla okultyzmu i hinduizmu. Jak wielu innych wskazywał na zło spektakularnych aberracji naszych czasów, takich jak: zabijanie dzieci, pornografia i inne, ale wiedział także, że aby uleczyć te sprawy, musimy dotrzeć do ich korzeni. Uczył, że stoi za tym ostatecznie utrata wiary, ale też i pewna filozofia. Stale dowodził, że współczesne społeczeństwo jest przeniknięte relatywizmem, z jego przesądem, że nie może istnieć absolutna prawda. Pozostaje tylko sztuka dla sztuki, np. twórczość artystyczna nie może prowadzić do czegoś innego niż ona sama. Pesymistyczna technologia może tylko starać się złagodzić ból i zapewnić komfort w oczekiwaniu na śmierć. Studium literatury opiera się dziś wyłącznie na metodzie krytycznej i historycznej, autor nie ma nic do powiedzenia. Za tym relatywizmem kryje się w porządku intelektualnym błąd epistemologiczny: współczesny świat, ogólnie rzecz biorąc, zdecydował się na przejście od realizmu do antyrealizmu.

Współczesna filozofia wyobcowuje nas ze świata, umieszczając w labiryncie własnej jaźni. Możemy poznawać tylko własny umysł i własne doznania. „Z rzeczy został wyssany ich miąższ", brak zagłębienia się w rzeczywistości, brak misterium, nie pozostaje nic, co mogłoby nas zainteresować. Jedyną ucieczką przed nudą jest zawsze poszukiwanie czegoś nowego i egzotycznego. W pewnej mierze to właśnie doprowadziło wielu do odejścia od Chrystusa i Zachodu, na rzecz Wschodu. Możemy stwarzać własny sztuczny świat, uniezależniając się od świata realnego. Dr Senior dostrzegał miniaturę tego sztucznego świata w hinduizmie, gdzie rzeczywistość jest właśnie złudzeniem wywołanym przez guru, posiadającego większą moc niż mamy sami. Ostatecznie widział we wszystkich tych tendencjach diabelską wojnę przeciw bytowi i istnieniu.

PIERWSZYM FATALNYM KROKIEM W GŁĄB ZAMKNIĘTEGO KORYTARZA JEST WĄTPIENIE. Wątpiąc, że świat istnieje, nie zaczynasz uprawiać filozofii, jak wyobrażał sobie Kartezjusz, ale wchodzisz w labirynt własnej jaźni, z którego może nie być ucieczki (Tamże, 43).

Przedmiotem poety, pisarza, filozofa staje się nie świat, lecz umysł. Filozofia krytyczna, imagizm, powieść psychologiczna, dominacja krytycyzmu literackiego i uniwersyteckie poszukiwania zdolności twórczych są skutkiem umysłu rozmiłowanego w sobie (Tamże,44).

Pragnienie nowości wypływa z nienawiści do norm. (...) Doktryna mówiąca, że poznajemy przez wrażenia, odciąga modernistę od wszystkiego, cokolwiek ma i czymkolwiek jest. Aby wywoływać nieustannie nowe wrażenia, musi uciekać od tego, co jest mieszczańskie i konwencjonalne, czymkolwiek by to było, musi uciekać od dobrze znanej, konwencjonalnej przeszłości, jednym słowem musi uciekać przed cywilizacją w poszukiwaniu tego, co barbarzyńskie i dekadenckie (Tamże, 47–48).

Absolutnym extremum sztuczności i sensacjonalizmu jest *maya*, wschodnia doktryna mówiąca, że świat jest złudzeniem. Jeśli rzeczywistość jest wrażeniem, a wrażenie może być wywołane, gdy przedmiot jest nieobecny, jak w przypadku halucynacji, to równie dobrze możemy postępować tak, jakby przedmioty były halucynacjami wywołanymi przez innych magików lub demony. (...) Joga jest właśnie wiedzą o tym, co jest tylko salonową grą z nami. Jest wiedzą dotyczącą halucynacji (Tamże,34).

Hinduskie słowo *moksza* znaczy „przełamywać", „uwalniać". (...) Słowo *Budda* znaczy „przebudzony". To właśnie w stanie halucynacji Budda ma moc konstruowania takiej „rzeczywistości", jaka mu się podoba. W założeniu ma to być taka moc, która może wywołać halucynacje u innych. Można sobie wyobrazić takie mury, przez które nie przejdzie nie tylko magik, ale i jego publiczność. (...) I odwrotnie, jeśli zgodnie z tą doktryną realny świat jest tylko halucynacją narzuconą przez demona — magika, którego chrześcijanie nazywają Słowem, to dzięki naszemu przeciwdziałaniu będziemy mogli przenikać przez realne mury, (...) będziemy mogli przesuwać realne góry, połykać ogień, chodzić po wodzie (Tamże, 35).

Katolicy zgodzą się, że aby uleczyć nasz biedny świat, potrzeba świętych. Ale łaska buduje na naturze i dlatego jej naprawa jest pilnie potrzebna: społeczeństwo musi wrócić do realizmu, dostosować się do tego, co *jest*. Zakłada to przewrót zarówno intelektualny, jak i moralny. Ze względu na swe doświadczenie, dr Senior doskonale wiedział, że wykładanie filozofii czy teologii uczniom college'u nie było bezpośrednim środkiem do dokonania tego przewrotu, gdyż brakowało koniecznych warunków. Mieli oni bardzo ubogie doświadczenie rzeczywistości, małe lub żadne upodobanie rzeczy realnych, z ich doświadczeń nie wyrastało zdumiewające przeczucie misterium. Myśli Arystotelesa i św. Tomasza, zasiane na tak jałowej glebie, nie mogłyby właściwie wzrastać. Uczenie filozofii takich studentów w najlepszym razie mogło jedynie wyprodukować ludzi, którzy potrafią przeprowadzać dowody, znają definicje i sylogizmy, ale nie potrafią uchwycić rzeczywistości, oznaczanej przez te pojęcia. Jest w nas faktycznie coś głębszego niż pojęcia, jest taki poziom naszego bytu, który mu-

si być właściwie uporządkowany, jeśli chcemy, aby nasze pojęcia były poprawne i używane w dobrym celu. „Żadna poważna odnowa społeczeństwa czy Kościoła nie może dojść do skutku bez powrotu do pierwszych zasad, ale zanim powrócimy do nich, musimy powrócić do zwykłej rzeczywistości, z której czerpią one pokarm" (Tamże, 138). Nasze pojęcia pochodzą z wyobraźni i zmysłów. Jeśli chcemy poprawnie myśleć, nasze wyobrażenia i uczucia muszą być wypełnione dobrymi obrazami i pragnieniami.

Taki punkt widzenia jest znów inspirowany przez realizm dr. Seniora. Miał on głębokie wyczucie zakorzenienia człowieka w świecie, tego, że jest on prawdziwie ciałem i duszą, duchem kształtującym ciało. „Jest coś destruktywnego dla samego człowieka w odrywaniu nas od ziemi, z której pochodzimy, a także od gwiazd, aniołów i samego Boga, do którego zmierzamy" (Tamże, 214). Dzisiaj to zmysłowa część naszej natury, która pozostaje w kontakcie z rzeczywistością i na której opiera się część duchowa, musi być przede wszystkim odnowiona. Wszystko, co nas otacza, pozostawia wpływ. Żadne nasze działanie nie jest bez znaczenia, a formowanie osoby nie może dotyczyć tylko rozumu, cała osoba ludzka musi zostać ukształtowana. Dlatego wszystko to, co nas otacza, musi być ukierunkowane na prawdę, dobro i piękno. Wszystkie dziedziny kultury.

> MIĘDZY WYKONYWANĄ PRZEZ NAS PRACĄ, NOSZONYMI LUB NIENOSZONYMI STROJAMI, domem, w którym mieszkamy, murami lub ich brakiem, krajobrazem, półświadomymi widokami, dźwiękami, zapachami, smakami i wrażeniami dotykowymi z naszego życia codziennego zachodzi relacja przyczynowo–skutkowa. To wszystko pozostaje w bliskim związku z moralnym i duchowym rozwojem duszy. (...) Nie całkiem uświadomione, zwyczajne czynności, które należą do kategorii obyczajów, są kulturowym podłożem moralności. Ta zaś stanowi podłoże życia duchowego. Jesteśmy stworzeniami nawyku, jak mówią zakonnice [ang. *habit*: nawyk, ale także: habit zakonny]. W porządku moralnym i duchowym, stajemy się tym, co nosimy, tak samo to, co nosimy „staje się" nami. Tak samo jest z tym, co jemy i co robimy (*The Restoration of Christian Culture*, 222).

Szczególnym zadaniem Johna Seniora po jego nawróceniu, zwłaszcza jako wykładowcy literatury, była pomoc w odbudowie kultury chrześcijańskiej, która jest „naturalnym środowiskiem dla prawdy, wspomaganym przez sztukę, wewnętrznie uporządkowanym — to znaczy to, co wewnętrzne, ukierunkowuje na chwałę, cześć i służbę naszemu Panu" (Tamże, 12). W sztucznym świecie współczesnym zostały zagubione fundamenty, bez których nie da się nic zbudować, gleba została wyjałowiona i potrzebuje uprawy, aby prawda i miłość mogły wzrastać w umysłach i społeczeństwie.

Z powodu tej odnowy, tej rekultywacji wyjałowionej gleby, dr Senior podkreślał konieczność powrotu do naturalnego porządku nauczania. Na początku jest doświadczanie rzeczy naturalnych: potrzebujemy powrotu do bezpośredniego, codziennego kontaktu z przyrodą, która kształtuje nasze zmysły. Oprócz tego

bogatego, zwyczajnego, naturalnego doświadczenia, potrzebujemy *poezji*, w szerokim znaczeniu tego słowa: tego, co ćwiczy naszą wyobraźnię i pamięć, rozwija upodobanie do realnych rzeczy i prowadzi do zadziwienia.

> NASZE SZKOŁY I COLLEGE'E ZMIENIAJĄ ZAAWANSOWANĄ TECHNIKĘ w to, co nazywamy sztuką i nauką, ale brak w nich warunków do studiowania tradycyjnej filozofii i teologii, nie ma tam nic z *mens sana in corpore sano* — jak mawiali starożytni, tzn. wyćwiczenia percepcji, pamięci, wyobraźni w kontakcie z rzeczywistością (Tamże,118).
>
> Problem nie dotyczy tylko książek i języka, ale rzeczy: pomijane jest samo ich doświadczenie (...). Wordsworth ma rację mówiąc: „Wejdź w światło *rzeczy*". Nie ma korzyści z czytania, pomocniczego lub zaawansowanego, ani z żadnego rodzaju studiów, które miałyby zastępować fakt, że jesteśmy gatunkiem zakorzenionym przez nasze zmysły w powietrzu, wodzie, ziemi i ogniu doświadczenia elementarnego. *Nihil in intellectu nisi prius in sensu* (...) Kiedy zasiewamy nawet najlepszą literaturę dziecięcą w najbystrzejszych młodych umysłach, to jeśli gleba tych umysłów nie będzie dobrze uprawiana przez doświadczenie naturalne, nie zbierzemy obfitego plonu literatury, która pochodzi z wyobrażeń, tylko bezpłodne fantazje. Dzieci potrzebują po prostu codziennego doświadczenia pól, lasów, strumyków, jezior, oceanów, trawy i ziemi (Tamże, 11–12).
>
> Dziecko nie może w sposób uczciwy podziwiać Twórcy, dopóki wpierw nie będzie rzetelnie podziwiać jego wytworów. Byłoby zniewagą chwalenie artysty na podstawie tego, co słyszeliśmy, bez znajomości jego prac, tak jakbyśmy przez „niewidzialne przymioty Boga" poznawali widzialne rzeczy na ziemi. *Voe fideimus*! Skosztujcie i zobaczcie. Ta rzecz jest dobra. Nie posiada tego sama z siebie. Dlatego wiemy, że Ten, który ją utworzył, jest dobry. Mówiąc w sposób metafizyczny: rzeczy są dobre, ponieważ Bóg, który je stworzył, jest dobry. Ale nie jesteśmy istotami metafizycznymi, nie poznajemy tak, jak aniołowie. Wszystko co wiemy, pochodzi z rzeczy. Jeśli byśmy przeskoczyli ze skał do Boga, z pominięciem długiego, zmysłowego, uczuciowego, wolitywnego i intelektualnego obcowania z nimi, nasze rozumienie i miłość Jego dobroci oraz wielkości byłyby proporcjonalne do naszego ubogiego doświadczenia (*The Restoration of Innocence: An Idea of a School*,79).
>
> Jedynym prawdziwym pożywieniem muzyki jest umiłowanie istnienia (...) W życiu umysłowym, jak we wszystkich rzeczach, jest pewien porządek. Ma ono swój początek, środek i kres. Poezja zaczyna się od upodobania, a kończy się zachwytem. Filozofia zaczyna się od zachwytu, a kończy się mądrością (*Death*,44).

Rozwinięcie poetyckiego sposobu poznania było, być może, najważniejszą osobistą intuicją dr. Seniora. Jest to naturalne rozwinięcie naszego doświadczenia, któremu zostają przyporządkowane wartości ludzkie. Dzieci uczą się, że istnieje miłość, na przykład śpiewając, w czasie zabawy, recytując krótkie rymowanki. Uczą się, czym jest miłość, wierność, odwaga, nie przy pomocy wiedzy naukowej czy filozofii, ale przez piosenki i opowiadania. Sposób poetycki jest poznaniem raczej przez uczestnictwo i naśladowanie niż przez jasne pojęcia i sylogizmy. To jedyny sposób dogłębnego poznania przez nas misterium, to znaczy rzeczy, które nas przekraczają. Współczesna wiedza, prawdę mówiąc, nie ma nic do powiedze-

nia na temat specyficznie ludzkich wartości: miłości, cnoty. Filozofia może mówić o nich w sposób abstrakcyjny. Ale w pewien sposób możemy w nich uczestniczyć. Możemy użyć pewnej wskazówki, aby spojrzeć w ich kierunku. Jest to pokarm miłości, bo nie możemy przecież kochać abstrakcji. „Tylko przed dokładnym słuchaczem, wpatrzonym w porywającą ciszę, jak kochanek w swą umiłowaną, w jakieś dzieło sztuki lub w jakąś rzecz, tylko przed cierpliwym, cichym i chłonnym słuchaczem, zostaje odsłonięte znaczenie poematu czy misterium wiersza, gwiazdy, związku chemicznego, rośliny, jakikolwiek byłby przedmiot, u którego stóp zasiada nauka (Tamże, 153). Potrzebujemy poezji, aby kochać i aby uporządkować naszą miłość, aby nie używać naszej wiedzy w złym celu.

WIERZĘ, ŻE UPADEK RODZIN I NARODÓW JEST SPOWODOWANY W DUŻEJ MIERZE zanikiem sprawności poetyckiej. Jeśli młodzi kochankowie mówiliby do siebie jak Romeo i Julia, na pewno byliby zawstydzeni w towarzystwie. Ale przemawianie w ten sposób przynajmniej coś by oznaczało, odsłaniało w nich światło i ciemność, która nie została „odżałowana" i odkupiona — w przeciwieństwie do zimnej, obiektywnej złośliwości ich naukowego zapobiegania i wypalenia wewnętrznego (*Innocence*,29).

Tylko wtedy, gdy dusza jest wypełniona bogatym, zachwycającym i zdumiewającym doświadczeniem rzeczywistości, wykarmionym przez pieśni, wiersze i dzieła sztuki, jej naukowa i filozoficzna refleksja nad rzeczywistością może stać się owocną i „rzeczywistą wiedzą", jak powiedziałby Newman. Wtedy gleba jest przygotowana na przyjęcie właściwych sprawności intelektualnych, pod warunkiem, że dusza utrzymuje sprawność poetycką. I podczas gdy nie każdy może czy powinien być naukowcem lub filozofem, wszyscy winni być poetami, w znaczeniu zachwytu i zadziwienia nad bytem.

To wszystko jest prawdziwe także w porządku nadprzyrodzonym. Muzyka odżywia miłość nadprzyrodzoną. Nie ma realnej teologii bez życia poetyckiego, kontemplacyjnego, bez miłosnego związku z rzeczywistościami wiary. Bez motywacji na sposób poetycki, apologetyce brak siły przekonywającej, nawet jeśli opiera się na mocnych argumentach.

OCZYWIŚCIE KRYZYS CYWILIZACJI JEST SPOWODOWANY UTRATĄ WIARY, ale poezja jest pożywieniem dla wiary. Skoro łaska doskonali naturę, Objawienie zakłada poezję. Ortodoksyjni apologeci w porządku retorycznym posługiwali się mocnymi argumentami, o takiej sile perswazji, że musiały one z pewnością poruszyć ludzi dobrej woli, aby zapragnęli wiary, która była oparciem ich ojców. Ale dobrej woli nie ma zbyt wiele. Nasi dziennikarze, jak dobrzy prawnicy, zrobili znacznie więcej. Ale gdzie jest „dwunastu ludzi wypróbowanych i prawdziwych"? Mamy wymowę i dowody zdolne poruszyć góry, ale żyjemy w miastach położych na równinach. „Rozdaliśmy swe serce", a żadne racje nie poruszą człowieka bez serca. Retoryka, dialektyka i nauka, tak jak wyższe części piramid, wymagają bazy. Bez prawości zmysłów, uczuć i woli, z którymi jest złączona poezja, wyższe władze umysło-

we załamują się. Nauka u szczytu swej potęgi, jeśli służy nieuporządkowanemu „ja" (czego dowodem jest szatan), izoluje i pogłębia błędy (*Innocence*, 29).

Och, poezja to piękna sprawa, mówią, ale w tej beznadziejnej wojnie próżna przyjemność musi zostać poświęcona dla przetrwania cywilizacji i Kościoła. Cóż, żołnierze bez poezji stają się gangsterami, wynajętymi do strzelania, ślepymi narzędziami bez miłości i znajomości celu, które nigdy go nie osiągną, bo Celem jest Prawda. Nie pojęcie, lecz trzy Osoby, poznawane tylko w pięknie, tak samo na ziemi, jak i w niebie (*Innocence*, 30).

Nasz Pan wyjaśnia w przypowieści o siewcy, że ziarno Jego miłości wzrośnie tylko na niektórych glebach. Jest to gleba kultury chrześcijańskiej, która jest dziełem muzyki w szerokim znaczeniu tego słowa, zawierającym zarówno tony, które są śpiewane, jak i sztukę, literaturę, architekturę, wszystkie tak liczne instrumenty w orkiestrze, grającej dniem i nocą muzykę zakochanych. Jeśli jest ona rozstrojona, miłość Chrystusowa nie będzie wzrastać (*Restoration*, 23).

Takie poglądy spowodowały, że dr Senior stał się apostołem życia monastycznego, zwłaszcza w jego postaci benedyktyńskiej, w której widział doskonałe życie poetyckie. Uporządkowanie dnia, modlitwa, ciężka i prosta praca, proste, wznoszące się ku górze budowle, piękne ogrody, stroje, sposób zachowania, to wszystko porządkuje zmysły i wyobrażenia, wychowując do zachwytu nad rzeczywistością. I oczywiście starożytna katolicka liturgia, kultywowana szczególnie w klasztorach benedyktyńskich, jest największą poezją, jaka istnieje, podnosi nas w górę, do miłosnego uczestnictwa w misteriach wiary chrześcijańskiej.

PRZEZ WEWNĘTRZNE OBCOWANIE Z PRZYRODĄ W PRACY RĘCZNEJ i zatopienie się w Jego obecności podczas Mszy św., oraz przez *lectio divina* Jego słowa, śpiew Officium i życie w pełnej zgodności z tym wszystkim, cała osoba mnicha, ciało i dusza, przekształca się w Chrystusa. Jego maniery (od *manus* — ręka) są zakorzenione w pracy ręcznej: praca jest korzeniem, pniem i gałęźmi jest życie monastyczne, kwiatem — liturgia, owocem — świętość. To wszystko przejawia się w postawie, obyczajach, chodzie pełnym wdzięku, gestach i mowie mnichów (*Restoration*, 163).

Dlatego dr Senior uważał, że Kościołowi najbardziej potrzeba klasztorów kontemplacyjnych, które będą depozytami wiary i życia chrześcijańskiego, użyźniającymi glebę pod bardziej powszechną odnowę kultury chrześcijańskiej. Cywilizacja chrześcijańska wyrosła z życia monastycznego Ciemnych Wieków. Dr Senior uczył, że istnieje głębokie podobieństwo między tamtymi czasami a naszymi.

TO, CO NAZYWAMY *CHRISTIANITAS*, zostało zdobyte przez cierpliwe, ciche świadectwo mnichów i modlitwę w czasie Ciemnych Wieków. Św. Benedykt, patron Europy, założył Monte Cassino w 529 r.. Około 1229 r. św. Tomasz jako mały pięcioletni chłopiec wstąpił tam, aby chodzić do szkoły. 700 lat na łonie benedyktyńskiej pracy i modlitwy, a potem mamy św. Tomasza! Łóżkiem polowym teologii jest życie benedyktyńskie, bez którego nikt nie nabiera niezbędnych predyspozycji.

Prawie całe życie spędził on w Nowym Yorku, ale po powrocie do tradycji Zachodu i wstąpieniu do Kościoła katolickiego przeniósł się na zachód dosłownie. Miał nadzieję znaleźć tam świeższe, prostsze, zdrowsze umysły wśród studentów. W 1960 r. porzucił zawód wykładowcy na Uniwersytecie Cornell, aby nauczać na Uniwersytecie w Wyoming. W 1967 r. przeniósł się na Uniwersytet w Kansas i wkrótce dołączył do dwóch podobnie myślących wykładowców: dr. Dennisa Quinna i dr. Franka Nelicka. W 1970 r. rozpoczęli oni działalność Programu Zintegrowanej Humanistyki.

Młodzi ludzie zapisujący się na zajęcia byli typowymi dla tego czasu studentami pierwszego roku. Zrozpaczonymi w poszukiwaniu szczęścia, już wypalonymi życiowo, wielu brało narkotyki. Bezpośrednim celem Programu było odzyskanie sprawności poetyckiej, aby pomóc tym młodym ludziom zachwycić się rzeczywistością, rozpoznać na nowo, że są rzeczy warte zadziwienia, posmakować dobra, piękna i prawdy. Motto Programu wyrażało to bardzo dobrze: *Nascantur in admiratione* — „Niech się narodzą w zachwycie". Czytali niektóre z wielkich dzieł cywilizacji zachodniej, nawet kilka pozycji filozoficznych, które znalazły się na tej liście: Platona i Boecjusza, czytali z perspektywy poetyckiej. W życiu prawie wszystkich studentów, po ukończeniu kursu, dokonywał się całkowity przewrót w stronę zdrowego, szczęśliwego, religijnego i moralnego życia. Przypuszcza się także, że około dwustu uczniów Programu wstąpiło do Kościoła katolickiego, nie wspominając wielu katolików, którzy po odejściu w mniejszym lub większym stopniu od wiary, powrócili do niej. Wśród byłych studentów było w końcu także około piętnastu powołań kapłańskich i zakonnych. Mimo to nie było tam głoszenia katolicyzmu. Zdrowe, realistyczne ukierunkowanie wyzwala spontaniczną odpowiedź duszy ludzkiej na rzeczywistość. Wraz z odkryciem głębi tradycji zachodniej, która wystarczyła, aby ich ukierunkować i zmotywować, Opatrzność i łaska dokonały reszty.

Program Humanistyki rozkwitał przez około pięć lat, dopóki zawzięte prześladowania nie osłabiły go w znacznym stopniu i nie zrujnowały ostatecznie zdrowia dr. Seniora. W 1983 r. poważny zawał serca zmusił go do przejścia na emeryturę w wieku sześćdziesięciu lat. Mimo to utrzymywał aktywne kontakty z dawnymi studentami, uczył katechizmu i nagrał kilka taśm razem ze swym wiernym kolegą dr. Quinnem. Gdy jego dawni studenci zaczęli zakładać własne rodziny, intensywnie zastanawiali się nad wychowaniem dzieci, a potem uczniów szkół średnich.

Dr Senior zmarł na raka w 1999 r., pełen pokoju, recytując Różaniec ze swoją żoną. Uczył, że najważniejszym działaniem w kierunku odnowy kultury chrześcijańskiej jest powierzenie się Matce Bożej. Jest to właśnie tajemnica świętości, która stanowi kres tej kultury. Ci, którzy kochają Maryję, będą czynić wszystko pięknym dla Niej i Jej Syna, spontanicznie organizując kulturę podnoszącą dusze. Rozkwitnie wtedy naturalny porządek i wszystko będzie właściwie

uporządkowane dla chwały Bożej. Jedno słowo Johna Seniora podsumowuje tu wszystko, co staraliśmy się powiedzieć o jego realizmie: „Przez tysiąc lat było coś, co nazywało się *Christianitas*, do tej kultury należał kult Maryi, zbudowany na gruncie jej pokory, która wzięta do nieba, pociąga nas ku górze". (Tamże, 233).

Tłum. A. K.

Prace Johna Seniora:

The Way Down and Out: The Occult in Symbolist Literature
Cornell University Press, 1959 (przedruk: Greenwood Press, 1968)

The Death of Christian Culture
Arlington House, 1978 (tłum. francuskie: *La mort de la culture chrétienne*, 1996)

The Restoration of Christian Culture
Ignatius Press, 1983; przedruk: Roman Catholic Books, 1983
(tłum. francuskie: *La restauration de la culture chrétienne*, 1991)

Pale Horse, Easy Rider

The Restoration of Innocence: An Idea of School
1994

Oprócz cnót intelektualnych i przywiązania do Kościoła katolickiego znana była również z oryginalnego sposobu bycia. Drwiła sobie z przepisów i obyczajów, które zdawały się jej bezmyślną dyskryminacją kobiet. Była kompletnie niezdolna do udawania sympatii, ale w stosunkach z przyjaciółmi wiernie okazywała czułość i praktyczną troskę o ich zdrowie, położenie finansowe czy wiarę. W tym, co uznawała za najważniejsze, potrafiła zawsze jasno uzasadnić swoje postępowanie. Filozofia była dla niej więcej niż ukochanym zawodem – była formą życia, w której szuka się prawdy dla niej samej.

Wojciech Jajdelski

Odwaga samodzielnego myślenia

GERTRUDE ELIZABETH MARGARET ANSCOMBE (1919–2001)

Unikamy postępowania ukrywającego sprawy hańbiące, nie uciekamy się do żadnych podstępów ani nie fałszujemy słowa Bożego, lecz okazywaniem prawdy przedstawiamy siebie samych w obliczu Boga osądowi sumienia każdego człowieka (2 Kor 4,2).

GERTRUDE ELIZABETH MARGARET ANSCOMBE (1919–2001), znakomita przedstawicielka filozofii angielskiej XX wieku, studiowała filologię klasyczną, historię starożytną oraz filozofię w St. Hugh's College w Oksfordzie (1937–41). Po zdobyciu dyplomu prowadziła samodzielne badania jako stypendystka kolegiów uniwersyteckich w Oksfordzie i Cambridge, a w 1946 roku otrzymała stałą posadę w oksfordzkim Somerville College, gdzie pracowała na różnych stanowiskach aż do objęcia katedry filozofii w Cambridge (1970). W 1967 roku została wybrana do Akademii Brytyjskiej, a później zgromadziła na swoim koncie doktoraty honorowe uniwersytetów w Louvain i Notre Dame oraz liczne nagrody, w tym również papieski medal

Pro Ecclesia et Pontifice (1999). Przeszła na emeryturę w 1986 roku, ale niemal aż do śmierci, spowodowanej długotrwałą chorobą serca, zajmowała się intensywnie pracą umysłową oraz działalnością obywatelską, a w 1996 roku — jako ostatnią funkcję akademicką — przyjęła profesurę w Książęcej Akademii Etyki w Lichtensteinie. Wraz ze swym wieloletnim mężem, brytyjskim logikiem Peterem Geachem, wychowała siedmioro dzieci, a oprócz oryginalnych dokonań filozoficznych, talentu do prowadzenia sporów oraz niebanalnego stylu życia zasłynęła także z gorliwego przywiązania do katolicyzmu, które trwało nieprzerwanie od młodzieńczego nawrócenia i przystąpienia do Kościoła podczas pierwszego roku studiów aż do śmierci w podeszłym wieku. Oddanie Kościołowi przejawiało się u Anscombe zarówno w osobistej pobożności, jak i w publicznej obronie wiary słowem i czynem przeciwko takim niebezpieczeństwom, jak niesolidne myślenie w teologii, sofistyka usprawiedliwiająca niegodziwość (zwłaszcza w dziedzinie etyki medycznej) czy pospieszna rezygnacja z tradycyjnego nauczania oraz skłonność do schlebiania światu (np. w chrześcijańskiej etyce seksualnej).

> KTOŚ, KTO MYŚLAŁBY, ŻE TO, CO MOŻNA W OGÓLE POWIEDZIEĆ, można powiedzieć jasno, *mógłby* również pomyśleć — „może istnieć to, co niewyrażalne". A zatem w tym sensie mógłby także pomyśleć — „może istnieć coś, o czym nie da się myśleć". Lecz tutaj nie sprawiałby mu wszakże trudności żaden określony kandydat do tytułu tego, czego nie da się pojąć myślą. *Tajemnica* byłaby wtedy złudzeniem: albo myśl wyrażająca coś tajemniczego nadawałaby się do rozjaśnienia, czyli nie byłoby żadnej tajemnicy, albo niemożność jej rozjaśnienia pokazałaby, że tak naprawdę nie jest to wcale myśl. Kłopot polega jednak na tym, że nie ma chyba żadnego powodu, aby zajmować to właśnie stanowisko. To tylko coś w rodzaju przesądu.
>
> *(Parmenides, Mystery and Contradiction, s. 8)*

Wczesna pasja filozoficzna Miss Anscombe, objawiająca się na przykład w rozważaniu ze śmiertelnym przejęciem, czy świat zewnętrzny istnieje naprawdę lub co takiego jest rzeczywiście przedmiotem percepcji wzrokowej, znalazła sobie poręczne narzędzie — a także rodzaj lekarstwa na uciążliwe zagmatwanie pojęciowe — w opisowej metodzie Ludwiga Wittgensteina. Skupiał się on drobiazgowo na gramatyce pojęć używanych w dyskursie filozoficznym; starał się wykazać, że nierozwiązywalne problemy filozofii powstają w zasadzie ze zbyt poważnego traktowania powierzchownych zbieżności językowych, a zwłaszcza z takiego użycia języka, które nie łączy się wyraźnie z żadną praktyczną formą ludzkiego życia. Wielkiego austriackiego myśliciela i niewydarzonego profesora filozofii z Cambridge poznała Anscombe jako początkująca badaczka jeszcze w latach czterdziestych, zyskując sobie szybko jego zaufanie oraz podziw, co w przypadku kobiety było niezmiernie trudne do osiągnięcia.

Ważniejszą jeszcze inspirację niż poglądy Wittgensteina na przedmiot i zadania filozofii stanowiła dla Anscombe jego postawa życiowa: niezgoda na kompromis intelektualny, konsekwentny wstręt do wszelkiego pozerstwa, abnegacja wobec światowych zaszczytów oraz głęboki szacunek dla myśli trudnych, nawet dziwacznych i czasem na pierwszy rzut oka absurdalnych. Zagadnienia właśnie tego rodzaju ożywiały później pisarstwo filozoficzne samej Anscombe, jak widać choćby na przykładzie szkiców poświęconych niekoniecznościowemu charakterowi związku przyczynowo-skutkowego, dowodowi św. Anzelma na istnienie Boga (zrekonstruowanemu od nowa przez usunięcie edytorskiego przecinka!), zaimkowi „ja" jako wyrazowi bez odniesienia czy Parmenidesowej niemożliwości myślenia o tym, co nie istnieje. W przeciwieństwie do Wittgensteina Anscombe nie prowadziła jednak swoich rozważań w pozorowanej historycznej próżni: do jej ulubionych partnerów w dialogu filozoficznym — niekoniecznie we wszystkim aprobowanych, a często podziwianych właśnie za genialną prezentację całkiem fałszywych poglądów — należeli wielcy myśliciele przeszłości: Parmenides, Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, Kartezjusz i David Hume. Charakterystyczny przegląd twórczości pisarskiej Anscombe znaleźć można w trzytomowych *Collected Philosophical Papers* (1981), dotyczących kolejno zagadnień z historii filozofii, z metafizyki i filozofii umysłu oraz z etyki i filozofii religii.

> MOJE PIERWSZE ZAINTERESOWANIA FILOZOFICZNE dotyczyły problemu przyczynowości. Nie wiedziałam wtedy zresztą, że to, co mnie ciekawiło, należało do filozofii. Wskutek nawrócenia na wiarę Kościoła katolickiego — które samo było skutkiem lektur odbytych przeze mnie między dwunastym a piętnastym rokiem życia — przeczytałam dzieło jakiegoś jezuity z XIX wieku zatytułowane *Teologia naturalna*. [...] Książka zawierała argument na rzecz istnienia Pierwszej Przyczyny, a jako wstęp do tegoż argumentu przedstawiała dowód „zasady przyczynowości", zgodnie z którą wszystko, co powstaje czy zaczyna istnieć, musi mieć jakąś przyczynę. Dowód miał tę wadę, że opierał się na ledwie ukrywanym założeniu, że ostateczny wniosek jest prawdziwy. Myślałam najpierw, że to tylko coś w rodzaju niestaranności ze strony autora, którą łatwo można było uporządkować. Zaczęłam więc pisać ulepszone wersje tego dowodu; każda z nich zadowalała mnie przez jakiś czas, ale później dodatkowy namysł wykazywał, że popełniłam ten sam błąd. Nie sądzę, żebym wtedy komukolwiek pokazywała swoje usiłowania; darłam po prostu swoje notatki, gdy uznawałam, że są do niczego, i pytałam po kolei różne osoby, *dlaczego* — jeśli coś się stało — były one pewne, że musiało mieć jakąś przyczynę. Nikt nie miał na to odpowiedzi. W ciągu dwóch czy trzech lat stworzyłam pięć wersji niedoszłego dowodu, z których każda okazywała się później winna tego samego błędu, za każdym razem coraz przemyślniej ukrytego. [...] [Dopiero na studiach] przeczytałam Hume'a i rozważania u św. Tomasza, gdzie twierdzi on, że stosunek do przyczyny nie należy do pojęcia *bytu*. Nie mogłam jednak zrozumieć, na jakiej podstawie Tomasz twierdzi następnie, że relacja do przyczyny należy z kolei do pojęcia *zaistnienia*.
>
> *(Introduction, s. vii)*

Znajomość z Wittgensteinem owocowała w całym życiu naukowym Anscombe. Pilnie uczestniczyła od 1946 roku w jego kameralnych zajęciach dla garstki studentów, zorganizowała jego słynną wizytę na posiedzeniu Klubu Sokratejskiego w Oksfordzie, gościła mistrza przez prawie rok w swoim oksfordzkim domu, umożliwiając mu przy okazji kontakt z katolickim księdzem, a wreszcie — towarzyszyła Wittgensteinowi przy jego łożu śmierci. Została również wybrana, wraz z dwoma innymi uczniami, do sprawowania pieczy nad jego spuścizną rękopiśmienną oraz do przełożenia na angielski jego najważniejszego dzieła, czyli ogłoszonych pośmiertnie *Dociekań filozoficznych* (1953). Przekład dokonany przez Anscombe, poprzedzony edukacyjnym pobytem w Wiedniu, stał się rychło tekstem klasycznym dwudziestowiecznej filozofii, a świetną tłumaczkę postawił w rzędzie pierwszych — i najwnikliwszych — znawców i komentatorów twórczości Wittgensteina. W kolejnych latach Anscombe uczestniczyła, jako wydawca i tłumaczka, w opracowaniu jeszcze kilku innych książek swego nauczyciela (m.in. *Zettel* i *O pewności*), najobszerniej zaś skomentowała jego wczesną pracę z zakresu metafizyki i filozofii języka w książce *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (1959), umieszczając pomysły Wittgensteina w kontekście przełomu, który nastąpił w logice za sprawą Fregego i Russella. W swych oryginalnych rozprawach Anscombe korzystała z obserwacji Wittgensteina głównie w dziedzinie filozofii umysłu, podejmując krytycznie jego analizy rozmaitych pojęć psychologicznych, np. doznania zmysłowego, rozróżnienia tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne, stanu umysłowego czy intencji.

Anscombe interesowała się poważnie problemami przynależnymi do prawie wszystkich działów filozofii z wyjątkiem estetyki, ale największą wartość zgodnie przypisuje się jej pracom z filozofii działania, w pierwszym rzędzie niespełna stustronicowej monografii *Intention* (1957). W gąszczu subtelnych rozróżnień, np. między intencją a przewidywaniem czy powodem a przyczyną działania, oraz dowcipnych hipotetycznych przykładów z życia codziennego odnaleźć można najważniejsze tezy dzieła, rozwijane w krótkich — skoncentrowanych i niełatwych w lekturze — rozdziałach. Wedle ustaleń Anscombe, dowolny czyn określa się jako intencjonalny, jeżeli podlega on specyficznej odmianie wyjaśnienia z użyciem pytania „dlaczego?". Upraszczając: wyjaśnienie tego rodzaju nie stosuje się do takich działań, których podmiot nie jest wcale świadom, ani takich, o których wie wyłącznie na podstawie obserwacji swojego zachowania, ani wreszcie takich, których mimo spełnienia dwóch pierwszych warunków nie potrafi wytłumaczyć, odpowiadając na pytanie „dlaczego to robisz?".

> ZWIĄZEK POJĘCIOWY MIĘDZY "CHCENIEM" [...] A "DOBREM" można porównać do związku pojęciowego między „sądzeniem" a „prawdą". Prawda jest przedmiotem sądu, a dobro jest przedmiotem chcenia; nie wynika z tego wcale ani to, że wszystko, co się sądzi, musi być prawdziwe, ani to, że wszystko,

czego się chce, musi być dobre. Jednakże między tymi parami pojęć zachodzi także pewien kontrast. Nie można bowiem wyjaśnić pojęcia prawdy bez wprowadzenia jako jej podmiotu intelektu, aktu sądzenia czy treści sądu, na których pozostawaniu w jakiejś relacji do tego, co się sądzi lub wie, polega prawda; „prawdę" przypisuje się temu, co pozostaje w jakimś stosunku do rzeczy, o których się coś wie lub sądzi, nie zaś samym rzeczom. Z „dobrem" i „chceniem" jest dokładnie na odwrót: gdy wyjaśniamy, co to jest „chcenie", wprowadzamy dobro jako jego przedmiot, a bycie dobrym przypisywane jest przede wszystkim rzeczom, nie zaś samemu chceniu: chce się mieć *dobry* czajnik, ale ma się *prawdziwe pojęcie* czajnika (w przeciwieństwie do takiej sytuacji, w której dobrze chciałoby się czajnika czy też miało pojęcie prawdziwego czajnika). Bycie dobrym przypisywane jest chceniu ze względu na to, że to czego się chce, jest dobre (a nie ze względu na to, że po prostu jest); prawda zaś przypisywana jest bezpośrednio samym sądom, i to ze względu na to, jak jest — jak się rzeczy mają. Ale znów, pojęcie „dobra", które musi być wprowadzone do wyjaśnienia, na czym polega chcenie, nie dotyczy tego, co jest naprawdę dobre, lecz tego, co podmiot działania za dobre uznaje. To, czego podmiot działania pragnie, musi być takie, że mógłby je on określić jako dobre, jeżeli oczywiście zakładamy, że nie przeszkadza mu w tym niezdolność do mówienia czy ogólniej do wyrażania własnych sądów. Kiedy natomiast wyjaśniamy, co to jest prawda jako orzecznik, który odnosi się do aktów sądzenia, treści sądów lub myśli, musimy mówić o relacji do tego, jak się rzeczy istotnie mają, nie tylko do tego, co się wydaje sądzącemu umysłowi. Z drugiej strony wszakże ten rodzaj dobra, który działający przypisuje — być może fałszywie — pożądanej przez siebie rzeczy musi *naprawdę* być jedną z wielu form dobra.

(Intention, § 40, ss. 76–77)

Działanie może być wszak intencjonalne tylko wtedy, gdy jest w konkretny sposób *opisane*: „piłowanie deski" i „piłowanie deski należącej do Smitha" to dwa istotnie różne — choć na równi prawdziwe — opisy tej samej czynności. Można przecież rozmyślnie po prostu piłować deskę, a jednocześnie bez żadnego specjalnego zamiaru piłować deskę sąsiada. W bardziej podniosłym przykładzie z tragedii Sofoklesa wprowadzone przez Anscombe szczegółowe pojęcie deskrypcji zdaje się jeszcze wyrazistsze — Edyp intencjonalnie zabija człowieka spotkanego na drodze, nieintencjonalnie zaś zabija własnego ojca. Jak argumentowała Anscombe, nie mamy tutaj wcale do czynienia z dwoma różnymi aktami, lecz z jednym i tym samym czynem, który może być co najmniej dwojako opisany. Pojęcie „deskrypcji czynu" (ang. *under a description*) oraz sprawa umiejscowienia intencji w tego rodzaju opisie powracały w rozprawach Anscombe z etyki, m.in. w szkicu o antykoncepcji w małżeństwie.

OD DAWNA AŻ DO NASZYCH CZASÓW TEOLOGIA MORALNA ZAJMOWAŁA SIĘ PYTANIEM, jakie szczególne rodzaje działań są dopuszczalne — dopuszczalne w tym sensie, że człowiek, który je podejmuje, nie musi uważać się *ipso facto* za wykluczonego z uczestnictwa w sakramentach. Celem takiej refleksji było bez wątpienia powstrzymanie wiernych przed odchodzeniem z Kościoła. [...] Lecz jeśli to jest zasadniczy kierunek

rozwoju teologii moralnej, to rozwija się ona niezdrowo; takie pytania są bowiem peryferyjne i jedynie gdy się je jako peryferyjne traktuje, można na nie inteligentnie odpowiedzieć. Podstawowe znaczenie dla teologii moralnej powinna mieć natomiast solidna filozofia działania oraz intencji, która połączyłaby tę dziedzinę z refleksją nad całościowym ukierunkowaniem ludzkiego życia oraz z cnotliwymi i występnymi nawykami ludzkimi. Działania i decyzje charakterystyczne dla danej cnoty nie muszą być bowiem wielorako obowiązujące, aby złym człowiekiem był ten, kto ich wyraźnie nie podejmuje.

(You Can Have Sex without Children, s. 91)

Odpowiedź podmiotu działającego na pytanie „dlaczego to robisz?" przybiera często postać innego opisu czynności, o której mowa wprost w samym pytaniu, np.: „Dlaczego pompujesz wodę?", „Uzupełniam zapasy w naszym domowym zbiorniku". Kiedy odpowiedź nie zdaje już bezpośrednio sprawy z tego, co dzieje się w danej chwili, lecz dotyczy jakiegoś przyszłego zajścia czy stanu rzeczy, wyraża wtedy intencję, z jaką podmiot wykonuje daną czynność, np. „Chcę po południu wymienić wodę w akwarium". Intencja nie jest w tym ujęciu prywatnym stanem umysłu, samoświadomym skupieniem uwagi na celu czynności w trakcie jej trwania; jest raczej sprawą rozszerzonego — celowościowego — opisu działań istot żywych, takiego opisu, w którym deskrypcji wyjściowej, wskazującej np. na ruchy ciała czy ogólniej zajścia fizyczne („uściśnięcie dłoni"), zostaje przyporządkowana deskrypcja bardziej rozwinięta pod względem teleologicznym („przywitanie"). W ludzkim świecie intencje są wypowiadalne i mogą być przedmiotem najzwyklejszej komunikacji, chociaż zasadniczo podmiot działania nie musi być wcale zdolny do ich językowego czy, szerzej, symbolicznego przekazania. W słynnym passusie o kocie, który szykuje się do schwytania ptaka, Anscombe bez wahania przypisała intencje również zwierzętom.

Wiedzę praktyczną, tzn. nieobserwacyjną wiedzę, jaką podmiot działający ma o swoich własnych czynach intencjonalnych, porównała Anscombe do stosunku między listą zakupów a zawartością sklepowego koszyka. Zauważając niezgodność między tym, w co powinien się zaopatrzyć, a tym, co znajduje się w jego koszyku, klient zmienia zawartość koszyka w taki sposób, aby odpowiadała ona liście planowanych zakupów. Odwrotnie postępuje natomiast detektyw — personifikacja wiedzy pochodzącej z obserwacji świata — który śledzi poczynania klienta i na podstawie tego, co widzi w jego koszyku, sporządza katalog artykułów przeznaczonych do zakupu. Ten pomysłowy przykład na symetryczną różnicę w „kierunku dopasowania" (ang. *direction of fit*) między dwoma typami zjawisk wykorzystywano później także w innych dziedzinach filozofii, m.in. w teorii aktów mowy (w typowym stwierdzeniu słowa dostosowują się do stanów rzeczy uprzednich wobec samej wypowiedzi, w obietnicy zaś — powołują do istnienia realne zobowiązanie).

OD DAWNA ISTNIAŁ MIĘDZY PROTESTANTAMI A KATOLIKAMI SPÓR O to, czy przyjmując chleb konsekrowany w Eucharystii, spożywamy coś, co jedynie symbolizuje ciało naszego Zbawiciela, czy też samo ciało Chrystusa; czy pijemy krew Chrystusa tylko symbolicznie, czy rzeczywiście. Z powodu tego sporu można było odnieść wrażenie, jakby to tylko katolicy byli w swojej wierze szalenie ekscentryczni, podczas gdy protestanci zdroworozsądkowo uczestniczyli jedynie w normalnym obrzędzie, w którym *symbolicznie* spożywają ciało Chrystusa i *symbolicznie* piją Jego krew! Niesamowitość takiej uczty, nawet jeśli miałaby ona odbywać się tylko symbolicznie, umknęła jakoś w sporach o przeistoczenie. Spróbujmy więc uprzytomnić sobie teraz, jak głęboko przedziwna jest sama idea spożywania ciała Boga przez ludzi.

[...] Najjaśniejszą z metafor Jezusa jest przenośnia winnego krzewu. Możemy powiedzieć niemetaforycznie, co ona wyraża: to, że owo życie dla nas, o którym mówi Chrystus, jest Jego własnym życiem, tak samo jak życie winnych latorośli jest życiem krzewu. Jest to zatem nauka, że uczniowie nie są tylko uczniami — więcej, mają uczestniczyć w życiu Bożym, w naturze samego Boga. Ale tutaj znów nasze rozumienie ustaje. Pozostaje tylko niejasne przekonanie, mglista intuicja, dlaczego Chrystus nie mówi jedynie, że wskazuje nam drogę, prawdę i życie oraz dostarcza tego, co nam do owego życia niezbędnie potrzebne (tak jak nauczyciel podsuwa uczniowi to, czym ten żywi się w pracy intelektualnej), ale mówi o sobie, że *jest* drogą, jest prawdą, jest życiem. Nikt jednak nie może wiedzieć, co to znaczy dla nas żyć życiem samego Boga. Dlatego właśnie twierdzę, że sens symbolu eucharystycznego — znaczenie tego, że spożywamy ciało Chrystusa i pijemy Jego krew, dosłownie czy symbolicznie — jest tak głęboko tajemniczy. Nie ma się co dziwić, że gdy pierwszych chrześcijan oskarżano w związku z Eucharystią o jakieś dziwaczne orgie, ich jedyną odpowiedzią na takie zarzuty było zaprzeczenie, jakoby podczas obrzędu dochodziło do jakichkolwiek nieobyczajności czy kanibalizmu.

(On Transubstantiation, s. 111–112)

Maksymalna jasność w poprawnym opisie ludzkiego działania, uwzględniającym dążenia, motywy oraz intencje, które przyświecają podmiotowi, ale również to, czym dany akt jest sam w sobie bez względu na motywacje i ewentualne skutki, stanowiła — zdaniem Anscombe — warunek owocnego uprawiania etyki. Zdegustowana poglądami swoich uniwersyteckich kolegów, Anscombe wygłosiła w 1958 roku popularny w zamyśle referat radiowy *Współczesna filozofia moralna*, który w wersji drukowanej spowodował w anglosaskiej etyce zwrot ku pojęciom cnoty oraz naturalistycznie rozumianego dobra ludzkiego (ang. *human flourishing*). Język „powinności moralnych" traktowała autorka w tym tekście śmiało jako relikt etyki religijnej, opartej na boskim prawie, a więc niestosownej jako podstawa dla świeckiej filozofii moralnej. Etyka cnót w postaci zaproponowanej przez Anscombe, rozwijana później przez takich filozofów, jak P. Foot, P. Geach, A. MacIntyre, B. Williams czy J. McDowell, stworzyła w anglosaskim piśmiennictwie trwałą przeciwwagę wobec utylitaryzmu, preskryptywizmu oraz różnych odmian etyki przyznającej prymat regułom postępowania.

> MOGŁOBY NAM JESZCZE ZOSTAĆ POSZUKIWANIE „norm" w ludzkich cnotach: jak *człowiek* ma tyle a tyle zębów, co z pewnością nie odpowiada średniej liczbie zębów, jaką zwykle mają poszczególni ludzie, lecz jest liczbą zębów charakterystyczną dla gatunku, tak może gatunek ludzki, rozpatrywany nie tylko biologicznie, ale z punktu widzenia czynności umysłowych oraz zdolności wyboru w różnych dziedzinach życia [...] również „ma" takie a takie cnoty: i ten „człowiek" z kompletem cnót stanowi właśnie „normę", tak jak człowiek z kompletem zębów stanowi normę. Ale w *tym* sensie „norma" przestała już być mniej więcej równoznaczna z „prawem". W *tym* sensie pojęcie „normy" prowadzi nas raczej ku Arystotelesowskiej koncepcji etyki, a nie ku koncepcji prawnej [wywodzącej się z judaizmu i chrześcijaństwa]. Nie ma w tym, jak sądzę, żadnej szkody; gdyby jednak ktoś spoglądał w tym kierunku z nadzieją, że nada w ten sposób znaczenie słowu „norma", to powinien uświadomić sobie, co się stało z pojęciem „normy" (któremu chciałby nadać sens „prawo — ale bez Boga jako prawodawcy") — otóż przestało ono mieć jakikolwiek związek znaczeniowy z „prawem", tak że pokrewne wyrażenia jak „zobowiązanie moralne", „moralna powinność" oraz „obowiązek" najlepiej wciągnąć na indeks.
>
> *(Modern Moral Philosophy, s. 38)*

Anscombe wielokrotnie wracała do problemów, którymi zajmowała się w tych dwóch wczesnych pracach, zarówno na poziomie metaetycznym (analizując m.in. funkcjonowanie sylogizmu praktycznego, czyli takiego rozumowania, w którym wnioskiem z przesłanek jest samo działanie), jak i w rozprawach dotyczących konkretnych zagadnień moralnych, np. obowiązywania obietnic, dopuszczalnego użycia przemocy przez władzę państwową, a także eutanazji, aborcji i antykoncepcji.

> MAŁŻEŃSTWO TO POWOŁANIE!". Co to właściwie znaczy? Przecież małżeństwo, chociaż tak często nieszczęśliwe, uznawane jest przez świat za stan oczywiście pożądany; jest to najczęstsza forma życia spotykana wśród ludzi, co więc czyni z niej szczególne powołanie? Zasugeruję w odpowiedzi trzy rzeczy: absolutne oddanie siebie tej konkretnej osobie przez nierozwiązywalne śluby aż do śmierci; wszelka praca, którą trzeba będzie wykonać dla dobra dzieci, jakie mogą się narodzić; oraz rezygnacja z żądania, aby własnowolnie decydować o tym, którą ścieżkę się wybiera spośród wielu dróg możliwych na danym etapie wspólnego życia.
>
> *(You Can Have Sex without Children, s. 94)*

W trosce o to, co uznawała za zagrożone dobro, posuwała się zresztą tak daleko, jak tego wymagały jej konsekwentne poglądy. I tak, w 1939 roku ogłosiła własnym sumptem wraz z kolegą ze studiów pamflet przeciwko udziałowi Wielkiej Brytanii w nadchodzącej wojnie, przewidując słusznie, że uczestnictwo w konflikcie polegałoby m.in. na mordowaniu ludności cywilnej. Biskup Birmingham nakazał wtedy wycofać z księgarń publikację, która rościła sobie prawo do reprezentowania stanowiska katolickiego bez imprimatur, a Anscombe — choć

silnie przekonana o własnej racji — podporządkowała się kościelnemu zarządzeniu. Z tych samych powodów samotnie protestowała w 1953 roku przeciw nadaniu byłemu prezydentowi Harry'emu Trumanowi doktoratu honorowego przez Uniwersytet w Oksfordzie. Jako osoba politycznie odpowiedzialna za zrzucenie bomb atomowych na japońskie miasta Truman nie zasługiwał, zdaniem Anscombe, na żadne akademickie honory. Elokwentna przemowa, którą wygłosiła z tej okazji na otwartych obradach władz uczelnianych, stała się później klasyczną rozprawą dwudziestowiecznej filozofii wojny. Wbrew przemożnej opinii publicznej na Zachodzie jeszcze przed ogłoszeniem encykliki *Humanae vitae* zdecydowanie popierała Anscombe zakaz używania środków antykoncepcyjnych przez katolickie małżeństwa, a ogłoszenie papieskiego dokumentu podtrzymującego tradycyjne stanowisko Kościoła w tej kwestii świętowała z rodziną szampanem. Dostrzegając niebezpieczeństwa związane z rozwojem medycyny, została współzałożycielką Programu Badań nad Prawami Człowieka w Medycynie na Uniwersytecie w Minnesocie, opracowywała ekspertyzy etyczne dla Ośrodka Etyki Medycznej w Londynie i występowała z referatami w różnych organizacjach obrony życia. W aktach obywatelskiego nieposłuszeństwa — już po ukończeniu siedemdziesięciu lat i mimo wątłego zdrowia — uczestniczyła w blokadach przed klinikami aborcyjnymi, za co została dwukrotnie aresztowana, a dwoje z jej dzieci trafiło za podobną działalność do więzienia.

> [...] jeżeli ktoś naprawdę sądzi, *z góry*, że pozostaje kwestią otwartą, czy taki czyn jak umyślne doprowadzenie do sądowej egzekucji osoby niewinnej rzeczywiście nie powinien być nigdy brany pod uwagę, to nie chcę się z nim spierać — ktoś taki pokazuje, że ma znieprawiony umysł.
>
> *(Modern Moral Philosophy, s. 40)*

Odwaga cywilna Anscombe wynikała w niektórych kwestiach z przywiązania do katolickiej tradycji moralnej. Wychowana przez rodziców w atmosferze wolnomyślicielskiej, korzystała ze swobody w doborze lektur wbrew ich oczekiwaniom, kierując uwagę w stronę średniowiecznych autorów chrześcijańskich. Jak później wspominała, książki przeczytane między dwunastym a piętnastym rokiem życia — zwłaszcza pisma św. Anzelma — odegrały zasadniczą rolę w jej nawróceniu na katolicyzm, a później oficjalnym przystąpieniu do Kościoła w kwietniu 1938 roku. Zostało ono poprzedzone osobistą katechezą u oksfordzkiego dominikanina Richarda Kehoe. Z rozbawieniem uspokajał on młodą podopieczną, że jej niezgoda na twierdzenie, jakoby Bóg mógł wiedzieć, co stałoby się z człowiekiem, gdyby nie umarł w dzieciństwie, lecz żył dalej aż do starości, nie stanowiła wcale przeszkody do pełnej jedności z Kościołem. Sprzeciw Anscombe przypominał stanowisko dominikanów w dawnym sporze teologicznym o tzw. *scientia media*, lecz w jej przypadku opierał się na samodzielnym przekonaniu, że taka alternatywna wobec rzeczywistego przebiegu czyjegoś życia przyszłość

nie może być w ogóle przedmiotem wiedzy. Wkrótce po nawróceniu Anscombe poznała na mszy u oksfordzkich dominikanów innego konwertytę Petera Geacha, za którego po trzyletnim narzeczeństwie wyszła za mąż na Boże Narodzenie 1941 roku. Anscombe miała przez całe dorosłe życie wielką sympatię do angielskich dominikanów, spierała się z nimi ostro w istotnych sprawach (np. w debacie na temat pigułki antykoncepcyjnej z o. Herbertem McCabe), a w Oksfordzie i Cambridge chodziła zawsze na mszę do ich kościoła zakonnego.

GDY MÓWIMY, ŻE COŚ JEST TAJEMNICĄ, mamy na myśli fakt, że nie jesteśmy w stanie usunąć trudności w zrozumieniu tego, o czym rozprawiamy, ani rozstrzygająco i raz na zawsze wykazać, iż jest to możliwe. Jednocześnie nie sądzimy wcale, jakoby sprzeczności i absurdy mogły być prawdą, ani nie dopuszczamy możliwości, aby cokolwiek logicznie wywodliwego z twierdzeń prawdziwych było fałszem. Wierzymy zatem, że na rzekome dowody absurdalności niektórych prawd wiary zawsze można znaleźć odpowiedź, i to niezależnie od tego, czy sami jesteśmy dostatecznie bystrzy, aby ją podać.

(On Transubstantiation, s. 109)

Nie napisała wiele z filozofii religii i chociaż kierowała swoje teksty w tej dziedzinie przede wszystkim do sióstr i braci w wierze, nie zaś do filozofów, nie pozwalała sobie w niczym na rezygnację z solidności intelektualnej. Nie znosiła wszelkiej apologetyki chrześcijańskiej, która dla wyższych celów przymyka oko na nieuprawnione wnioskowania lub zagmatwanie pojęciowe: w polemice ze znanym pisarzem C. S. Lewisem dowiodła, że jego argument przeciwko naturalizmowi, zaprojektowany jako obrona chrześcijańskiego twierdzenia o możliwości cudów, opierał się na błędnym rozumowaniu. Jej teksty o przeistoczeniu czy wierze realizują w sumie dość pokornie minimalistyczną koncepcję tego, jak filozofia może być użyteczna w teologii oraz w refleksji zwykłych wiernych. Filozofia nie dostarcza wierze żadnej podstawy systemowej ani nie dysponuje uprzywilejowanym wglądem w sprawy niebieskie — jedyne, na co ją stać, to *rozjaśniać* wypowiedzi i zachowania religijne, odrzucając śmieci nagromadzone w dyskursie religijnym przez zbyt ambitnych filozofów. Może również cierpliwie wykazywać, że wiara Kościoła nie jest ani sprzeczna, ani nonsensowna, chociaż środkami filozoficznymi nie sposób rozstrzygnąć, na czym polega jej prawdziwość — nie sposób więc usunąć z religii tajemnicy.

W ODNIESIENIU DO PRZEKONANIA, ŻE BÓG PRZEMÓWIŁ, nie jest ważne to, skąd wziął się głos. [...] Słyszysz jakieś zdanie, gdy stoisz w tłumie — może parę słów z tego, co ktoś inny akurat mówi — i te słowa nagle cię uderzają, przemawiają do ciebie w twoim obecnym stanie ducha. Tak właśnie pewien mężczyzna stał w tłumie i usłyszał, jak jakaś kobieta powiedziała: „Dlaczego marnujesz czas?" Od pewnego czasu się wahał, odwlekał decyzję, czy powinien zostać katolikiem. Ten głos w tłumie dotknął go w samo serce, a on posłusznie postąpił tak, jak mu głos nakazał. Człowiek ten wcale nie

musiał zakładać, ani nie zakładał, że ta uwaga nie została w istocie wypowiedziana w toku jakiejś przygodnej rozmowy między kobietą a osobą jej towarzyszącą, w toku rozmowy, która nie miała z nim nic wspólnego. Ale uwierzył, że to Bóg przemówił do niego w tym głosie. To samo przydarzyło się św. Augustynowi, gdy usłyszał zawołanie dziecka „Weź i czytaj". [...] Możemy więc powiedzieć tyle: założenie, że ktoś ma wiarę, to założenie, iż on wierzy, że coś — może głos, może coś, czego go nauczono — przychodzi do niego jako słowo od Boga. Wiara polega tutaj na tym, że wierzy on temu słowu. Tyle może rozpoznać nawet niewierzący, niezależnie od tego, czy odnosi się do tego zjawiska z głębokim szacunkiem, czy też jest mu wrogi. Chrześcijanin doda jeszcze, że taka wiara — wiara w to, że coś przychodzi do niego jako słowo od Boga — jest prawdą i że dopiero wtedy jest ona tym, co *chrześcijanin* rozumie przez wiarę. *(Faith, s. 118–120)*

Oprócz cnót intelektualnych i przywiązania do Kościoła katolickiego Anscombe znana była również z oryginalnego sposobu bycia, nie licującego raczej ze stereotypem angielskiego filozofa. Mówiła zawsze bardzo wolno, często przerywając wypowiedź milczeniem, a piękny — nadzwyczaj niski — głos dodawał jej słowom anegdotycznej powagi. Drwiła sobie z przepisów i obyczajów, które zdawały się jej bezmyślną dyskryminacją kobiet: aresztowana o piątej rano za spacerowanie po ulicy z rozpuszczonymi włosami, nie chciała nawet podać policjantowi swojego nazwiska, a gdy odmówiono jej wstępu do restauracji dlatego, że miała na sobie spodnie zamiast spódnicy, zrzuciła je w progu i weszła do środka w samej bieliźnie. Nie posługiwała się nigdy nazwiskiem męża, zaznaczając swoją samodzielność intelektualną, która nie przeszkadzała jednak szczęściu małżeńskiemu i owocnej współpracy filozoficznej z Peterem Geachem. Paliła cygara, wytrwale uczyła przyjaciół jazdy konnej, dotrzymywała bez wyjątku niewygodnych obietnic. Zawsze z otwartością przyjmowała w swym zabałaganionym domu wszystkich studentów, którzy mieli ochotę na poważne rozmowy nawet wśród pieluch i dziecięcego rozgardiaszu. Nie stroniła od określeń dosadnych i wojowniczych, również w sytuacjach akademickich, wzbudzając u niektórych przestrach swoją bezlitosną szczerością, np. w ocenie chybionego argumentu czy zdatności rozmówcy do pracy filozofa. Była kompletnie niezdolna do udawania sympatii, ale w stosunkach z przyjaciółmi wiernie okazywała czułość i praktyczną troskę o ich zdrowie, położenie finansowe czy wiarę. W tym, co uznawała za najważniejsze, potrafiła zawsze jasno uzasadnić swoje postępowanie. Filozofia była dla niej więcej niż ukochanym zawodem — była formą życia, w której szuka się prawdy dla niej samej.

PUBLIKACJE KSIĄŻKOWE G.E.M.ANSCOMBE:

Intention, Oxford 1957. (II wyd. Oxford 1963; wznowienie: Cambridge, Mass. 2000).
An Introduction to Wittgenstein's Tractatus, Oxford 1959.
Three Philosophers (with Peter Geach), Oxford 1961 (wyd. pol. *Trzej filozofowie*. Tłum.

B. Chwedeńczuk. Warszawa 1981).
The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe, Oxford 1981 (*CPW*).
1. *From Parmenides to Wittgenstein*.
2. *Metaphysics and the Philosophy of Mind*.
3. *Ethics, Religion and Politics*.

TEKSTY CYTOWANE:
Parmenides, Mystery and Contradiction. W: *CPW* 1, ss. 3–8.
Introduction. W: *CPW* 2, ss. vi–x.
Intention. Wyd. II. Cambridge, Mass. 2000.
You Can Have Sex without Children: Christanity and the New Offer. W: *CPW* 3, ss. 82–96.
On Transubstantiation. W: *CPW* 3, ss. 107–112.
Modern Moral Philosophy. W: *CPW* 3, ss. 26–42.
Faith. W: *CPW* 3, ss. 113–120.

TEKSTY O G.E.M. ANSCOMBE:
J. M. Dolan, *G.E.M. Anscombe: Living the Truth*, „First Things" 2001, nr 5.
A. Müller, *G.E.M. Anscombe (1919–2001)*. W zb.: A. P. Martinich, D. Sosa (ed.), *A Companion to Analytic Philosophy*. Oxford 2001.
M. Thompson, *G.E.M. Anscombe (1919–)*. W zb.: E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London 1998, vol. 1.
M. Warnock, *G.E.M. Anscombe*, „St Hugh's Chronicle" 2001/02.

O modernizmie, postmodernizmie, liberalizmie, zmechanizowaniu kultury współczesnej, etosie korporacyjnym, o kulturze w zestawieniu z transcendentaliami, czyli o potrzebie piękna, kryzysie nadziei, o *aggiornamento*, o potrzebie antropologii opartej o teologię Trójcy świętej i wreszcie o przykładzie arcybiskupa Pella z Sidney i Instytutu Studiów nad Rodziną z Melbourne

Rozmowa z dr Tracey Rowland

Między „modernity" a pięknem

Instytut Podyplomowych Studiów nad Rodziną, którym Pani kieruje w Melbourne, w dużej mierze skupia się na antropologii teologicznej. Proszę o przybliżenie, w jakim kierunku zmierza tam ta dyscyplina naukowa.

PUNKTEM wyjścia jest 22 paragraf *Gaudium et Spes*, który zaznacza, że osoba ludzka zna siebie tylko w takiej mierze, w jakiej zna Chrystusa. Praca naukowców związanych z naszymi instytutami, czy to w Waszyngtonie, Irlandii, Indiach, Afryce, czy u nas, w Australii, polega na ukazaniu analogii między relacjami trzech Osób Boskich Trójcy Świętej a naturą osoby ludzkiej. Jednym z głównych wątków współczesnej antropologii filozoficznej jest to, że człowieka nie można zdefiniować jedynie jako istotę posiadającą intelekt, wolę i pamięć, jak go określa klasyczna antropologia filozoficzna. Osobę ludzką należy również rozumieć w kategoriach jej relacji — relacji z innymi, czy to z małżonkiem, czy z dziećmi, czy z kimkolwiek, kogo kocha. Stąd kładziemy duży nacisk na te relacje i staramy się dociec, w jaki sposób działania duszy ludzkiej wzorują się na wewnętrznym działaniu Trójcy Świętej.

Jak wyglądają relacje tego środowiska naukowego, do którego Pani należy, z dzisiejszym świeckim światem naukowym?

Wielu spośród naszych wykładowców piastowało wysokie stanowiska na świeckich uniwersytetach, zanim jeszcze podjęli pracę w naszych Instytutach. Częstokroć musieli walczyć, by przedstawić chrześcijańską wizję danej dyscypliny wobec bardzo wrogo nastawionych środowisk. Myślę, że to uzbroiło ich w pewną siłę intelektualną i dało lepsze rozeznanie tego świata intelektualnego, który Kościół usiłuje ewangelizować. Wielu z nas nadal wydaje swe prace w świeckich publikacjach, aby dotrzeć do szerszego grona czytelników. Na przykład w Melbourne bardzo dużo prac z dziedziny filozofii publikuje dr Hayden Ramsey, o. Anthony Fisher pisze dużo na łamach świeckich gazet, a moja książka zostanie wydana przez niekatolickie wydawnictwo Routledge. Ponadto o. Fisher zdołał obronić swój doktorat w Oksfordzie, ja swój uzyskałam w Cambridge, a dr Ramsey miał swoją obronę w Edynburgu, stąd wszyscy musieliśmy się przebijać przez niechętny nam system świecki.

Z tego, co wiemy o religijności krajów anglojęzycznych, raczej rzadko spotyka się prawowierną naukę katolicką. Czy to, że w Melbourne zdołano powołać do istnienia taki Instytut, nie oznacza, że Kościół w Australii zaczyna mieć się lepiej?

Owszem, doszliśmy do takiego momentu, że gorzej już być chyba nie mogło. Myślę, że rok 1996, kiedy to arcybiskup George Pell mianowany został ordynariuszem Melbourne, był zwiastunem przełomu. Jest on człowiekiem o nadzwyczajnych umiejętnościach organizatorskich i wielkiej dynamice, bez którego nie sposób byłoby nam założyć nasz Instytut Jana Pawła II. Wywarł ogromny wpływ na całą archidiecezję Melbourne, a teraz na diecezję Sydney (od roku 2001 jest ordynariuszem Sydney — przyp. tłum.); począwszy od roku 1996 wiele uczynił, by podnieść na duchu swoich wiernych. Oczywiście nie wszyscy zgadzają się z nim we wszystkich kwestiach. Jawi się jako zwolennik nauczania Papieża, *Humanae Vitae* i ogólnego nauczania Kościoła. Jest na wskroś prawowiernym, ortodoksyjnym arcybiskupem. Jednakże nawet ci, którzy się z nim nie zgadzają w kwestiach teologicznych, przyznają, że jest wybitnym przywódcą o niezwykłym charakterze. Zdołał wciągnąć Kościół w centrum życia kulturalnego Australii. Myślę, że sytuacja Kościoła w naszym kraju bezspornie się poprawia.

Jedną z oznak jest wzrastająca liczba młodych w życiu Kościoła. Dużym echem odbiło się wprowadzenie cotygodniowego czuwania dla młodzieży przed Najświętszym Sakramentem w katedrze. Ludzi zaskakuje zainteresowanie młodzieży czymś, co nie jest koncertem rockowym. Wśród młodych katolików często rodzi się ciekawość i otwartość na tradycyjne praktyki pobożności. Sądzę, że czują się oni niedowartościowani, słysząc opinie starszych, że pragną oni

tylko muzyki rockowej i kultury «pop». Odbierają to jako obrazę swojej inteligencji, gdyż wiedzą, że współczesna kultura masowa zasadniczo mija się ze światopoglądem katolickim, którego w Kościele poszukują. Nie szukają w Kościele tego, czym obfituje świat współczesny poza nim, co znamionuje współczesność, lecz tego, czego poza Kościołem nie starcza — spójności, piękna, wiary w Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego, i nadziei.

Przed dwunastu laty była Pani w Polsce na stypendium, studiując myśl polityczną u profesora Legutki z Uniwersytetu Jagiellońskiego w tym przełomowym dla naszego kraju okresie. Od tego czasu w Polsce obserwujemy, jak wraz z przybliżaniem się do Zachodu zatracana jest spójność naszych systemów wartości. Choć grzechy główne są jeszcze w teorii czymś niedobrym, poszczególne ich przejawy w praktyce, szczególnie w dziedzinach gospodarki (nieujarzmiona chciwość), medycyny czy «prywatnego» życia rodzinnego, są częstokroć spostrzegane jako moralnie neutralne czy wręcz zalecane. Jak Pani ocenia, z perspektywy Australii i swych studiów nad uwarunkowaniami kultury współczesnej, z czego to wynika?

Myślę, że wyjaśnić to można pewną obserwacją poczynioną przez wybitnego filozofa amerykańskiego, Alisdaira MacIntyre'a. Według niego kultura współczesna, „modernity", oparta jest na trzech odrębnych tradycjach, nie dających się pogodzić ze sobą: na tradycji chrześcijańskiej, tradycji liberalnej, związanej z Oświeceniem i tradycji romantycznej, która swe apogeum osiągnęła w osobie Nietzschego. Problem polega na tym, że wielu działa na podstawie wszystkich trzech systemów wartości równocześnie, bez jakiegokolwiek zrozumienia, że w istocie rzeczy nie dadzą się one logicznie ze sobą powiązać.

W Polsce zaś główny konflikt zachodzi chyba między chrześcijaństwem a liberalizmem pojmowanym jako zamiar sprywatyzowania wiary i teologii, czyli odcięcia wiary od rozumu, teologii od filozofii. Okres Oświecenia różnie przebiegał, czy to we Francji, Szkocji, Anglii czy w Niemczech, ale wszędzie wspólnym mianownikiem było dążenie do ograniczenia religii do domeny prywatnej. Religia spostrzegana była jako coś zbyt kontrowersyjnego, by przekładać ją na sferę publiczną. Źródeł tego oświeceniowego liberalizmu uczeni często upatrują natomiast w okresie późnej scholastyki, kiedy zaczynano podważać klasyczną teistyczną syntezę, która swój szczyt osiągnęła w dziełach św. Tomasza z Akwinu. Jest to pewna tradycja intelektualna (tak jak i chrześcijaństwo jest tradycją intelektualną, mającą własny wykaz cnót i wad) i dogłębnie przenikająca myślenie współczesnego człowieka.

A zatem, jeśli chcemy otrząsnąć się ze skażenia liberalnego, musimy wrócić do syntezy tomistycznej. Co to oznacza w praktyce naukowej?

Chodzi głównie o antropologię. Tu toczy się główna walka myśli, a nurt liberalny podatny jest na krytykę, że nie jest w stanie dostarczyć jakiejkolwiek wizji życia doskonałego, nie posiada spójnej intelektualnej wizji dobrego życia. Stąd można postawić zarzut, że jeśliby ktoś chciał konsekwentnie kierować się wszystkimi zasadami tradycji liberalnej, skończyłby destrukcją własnej osoby (*fragmentation of the person*). Większość zwolenników liberalizmu zgodziłaby się z twierdzeniem, że jedną z konsekwencji tego ruchu w świecie współczesnym jest „rozbicie osoby", ale jest to ich zdaniem lepsze od „tyranii systemów teologicznych".

Czy to rozbicie osoby wiąże się z rozpadem życia rodzinnego i z nieszczęśliwym dzieciństwem?

Myślę, że dotychczas w kręgach uczonych usiłowano nie zauważać, wręcz negować ten związek. Obecnie jednak dochodzi do głosu nowe pokolenie myślicieli katolickich, wśród których wielu pochodzi właśnie z takich rodzin, wielu wychowało się w bardzo liberalnym środowisku i stąd na bardzo osobistym poziomie rozumieją, jakie problemy pociąga za sobą nurt liberalny.

W swojej książce Kultura a tradycja tomistyczna po Soborze Watykańskim II *wspomina Pani, że istnieje pewna szkoła myśli, która współczesność określa jako system, w którym człowiek jest niczym część maszyny, w przeciwieństwie do kultury chrześcijańskiej, która nadaje rzeczywistości formę miłości. Skąd ta myśl?*

Zarzut wobec tradycji liberalnej, iż jest ona dogłębnie zmechanizowana, iż ma logiczną formę maszyny, związany jest z kręgiem teologów skupionych wokół międzynarodowego pisma „Communio", a zwłaszcza z Amerykaninem z waszyngtońskiego Instytutu Jana Pawła II, prof. Davidem Schindlerem. Czerpie on inspirację z dwudziestowiecznego autora francuskiego, George'a Bernanosa, który jako pierwszy zwrócił uwagę na to, że formą współczesnego człowieka, jego logos, jest logika maszyny, i że jest to charakterystyczne dla „rozbicia osoby", jakie wiąże się z nurtem liberalnym.

Jak ta logika maszyny przekłada się na życie rodzinne współczesnego człowieka?

Rzutuje zarówno na zewnętrzne, jak i na wewnętrzne uwarunkowania tego życia. Korporacyjny etos pracy, jaki współcześnie dominuje, jest zagrożeniem dla instytucji rodziny (ostatnio w Stanach Zjednoczonych pojawiło się wiele publikacji na ten temat). Obserwujemy, że aby utrzymać swą pozycję w firmach korporacyjnych, ludzie muszą pracować sześć i pół dnia w tygodniu. Choć może i dobrze się im za to płaci, samo przeświadczenie, że jest to sytuacja normalna, sprawia, że ludzie stają przed wyborem: albo praca w takiej firmie, al-

bo życie rodzinne. Dla wielu nie jest to prosty wybór, gdyż z drugiej strony bez stałego dochodu częstokroć także nie ma mowy o życiu rodzinnym.

Co się zaś tyczy uwarunkowań wewnętrznych, coraz trudniej rodzinie funkcjonować jako spójna całość. Dokonuje się fragmentaryzacja samej rodziny. Często też podchodzi się mechaniczne do całej sfery seksualnej i do relacji międzyludzkich w ogóle, co oznacza zmechanizowane podejście do posiadania dzieci. Dotyczy to tego, co papież Jan Paweł II nazywa problemem utylitaryzmu, pragmatyzmu. Jest to spostrzeganie relacji międzyosobowych pod kątem środków i celów, zatracając ich głębszy, duchowy wymiar. Wyrazem tego jest np. to, co nazywamy mentalnością antykoncepcyjną.

Jak można przeciwdziałać tym zagrożeniom?

Po pierwsze, musimy być świadomi, co sobą przedstawia kultura, w której żyjemy, i jakie role w jej ramach odgrywają poszczególne instytucje. Zamiast biernie przyjmować to, co uchodzi za normalne czy właściwe, powinniśmy zacząć krytycznie analizować poszczególne praktyki, np. zastanowić się, czy istotnie praca sześć i pół dnia w tygodniu sprzyja zdrowiu, rodzinie itp.

Jednakże trzeba również pamiętać, że w świecie współczesnym jest wiele problemów, których jedyne rozwiązanie jest ostatecznie duchowe.

Wśród socjologów, a zwłaszcza niektórych uczonych katolickich, pojawia się teza, że kultura współczesności stanowi niejako heretycką rekonstrukcję klasycznej syntezy teistycznej. Nie jest to zjawisko zupełnie nowe, lecz coś, co heretycko przeinacza kluczowe elementy prawdziwej kultury chrześcijańskiej. „Przeinaczenie" to pojawia się w wielu dziedzinach życia, w których wartości zaczerpnięte z chrześcijaństwa (czy nawet same podwaliny chrześcijaństwa) podlegają sekularyzacji, a z kolei sekularyzacja w ostateczności prowadzi do całkowitego podważenia pierwotnej treści tych wartości. Jedynym zaś na to remedium jest powrót do właściwego rozumienia, czym jest ta treść chrześcijańska, co oznacza, że rozwiązanie w ostateczności mieści się na płaszczyźnie duchowej.

Pani doktorat, który dotyczył teologii kultury, przeciwstawiał współczesność, czy to co ona sobą przedstawia, wartościom transcendentalnym. Na czym polega ta metodologia?

Moja praca doktorska, którą już tutaj wspomniano, zawiera m. in. tezę, że jedną z metod osądzania, oceniania kultur jest postawienie pytania, jak dalece są one otwarte na te wartości, które w języku teologii zowią się transcendentaliami: na prawdę, dobro i piękno. Problem, jaki zauważyłam, gdy chodzi o analizy zjawisk kulturowych dokonywane przez chrześcijan, jest taki, iż najczęściej są one czysto socjologiczne, i brak im jakiejkolwiek oceny teologicznej. Stąd postanowiłam wypracować teologiczną ocenę kultury, przy czym praca moja

opiera się na dorobku dwóch czołowych teologów z Cambridge: prof. Johna Millbanka, który jest co prawda anglikaninem, lecz wydał przełomową w tej dziedzinie książkę pt. *Beyond Secular Reason* (*Poza świecką racjonalnością*) oraz dominikanina o. Aidana Nicolsa, którego książka *Christendom Awake* (*Obudź się, chrześcijaństwo*) także w dużej mierze skupia się na teologii kultury.

Mój własny wkład polega na tezie, że istnieje trojakie powiązanie pomiędzy cnotami w języku teologicznym zwanymi boskimi, czyli wiarą, nadzieją i miłością, możnościami duszy, czyli intelektem, wolą i pamięcią, oraz transcendentaliami: dobrem, prawdą i pięknem.

Przeglądając encykliki obecnego Pontyfikatu, jasnym się staje, że Papież przywiązuje dużą wagę do powiązania między intelektem a boską cnotą wiary i wartością transcendentalną prawdy. Pojawia się również nacisk na powiązanie pomiędzy wolą a boską cnotą miłości i wartością transcendentalną dobra. Powiązania te wynikają szczególnie wyraziście z encyklik *Veritatis Splendor* i *Fides et Ratio*. Co zaś jeszcze nie zostało poddane takiej analizie, a myślę, że w analizie zjawisk kulturowych jest to dziedziną nader interesującą, to powiązanie, jakie zachodzi pomiędzy pamięcią a nadzieją i pięknem. Myślę, że właśnie na tym polu Kościół ma największe trudności w zderzeniu ze współczesnością czy z wyzwaniami modernizmu i postmodernizmu, gdyż wyzwaniom tym nie sposób sprostać jedynie na poziomie intelektualnym. Cała sprawa nadziei i pamięci dotyczy bezpośrednio osobistych doznań relacji międzyludzkich, Boga, autorytetu, miłości, tradycji, działań instytucjonalnych. Stąd — jeśli instytucje te są wadliwe, jeśli dajmy na to nasze rodziny są rozbite, parafie źle funkcjonują, a piastujący władzę w naszym społeczeństwie mają opinię niegodnych zaufania, jeśli nasze liturgie są spowszedniałe, architektura mieszkaniowa i użytkowa przytłaczająca, muzyka, którą słyszymy wzrastając, ohydna — oznacza to, że wychowujemy ludzi, których pamięć pozbawiona jest doznań piękna, które z kolei potrzebne są jako podłoże dla zakorzenienia się tej cnoty boskiej, jaką jest nadzieja. Wymownym przykładem może być fakt, że współczynnik samobójstw wśród młodych ludzi na całym świecie bardzo szybko rośnie. Teologicznie rzecz ujmując, ktoś popełnia samobójstwo, bo brak mu nadziei. Stąd można postawić pytanie — dlaczego wśród młodzieży brak nadziei? Myślę, że przyczyny są wielorakie, lecz na pierwszy plan wysuwa się rozpad rodziny. Ponadto pojawia się pewien porządek ekonomiczny świata, który sprawia, ze coraz trudniej jest mężczyźnie zapewnić byt rodzinie. Socjologowie potwierdzają, ze wyższy wskaźnik samobójstw wśród młodych mężczyzn jest odzwierciedleniem tego, że czują się beznadziejnie, wpadają w rozpacz. Pogrążają się we frustracje, gdyż spostrzegają małżeństwo czy ideał utrzymania żony i dzieci jako rzecz osiągalną jedynie dla nielicznych, bardzo utalentowanych i dobrze zarabiających, a dla ogółu nieosiągalną. Staje się to dla nich źródłem rozpaczy. Sytuacja materialna jest trudna, natomiast w grę wchodzi również

stan duchowy, gdyż trudności te nie byłyby w stanie zmóc człowieka, który posiada cnotę nadziei. Stąd tym ważniejsza staje się kwestia braku piękna w naszej kulturze — problem przytłaczającej architektury, okropnej muzyki, problem spowszedniałej liturgii — pociąga za sobą brak otwarcia czy nawet możności otwarcia się na cnotę boską, jaką jest nadzieja.

Czy mamy przez to rozumieć, że chodzi o to, by Kościół powrócił do kultywowania piękna?

Kościół w historii zawsze stał po stronie piękna. Stało się to nawet przyczyną krytyki poczynionej przez Lutra w ramach Reformacji. Jest rzeczą charakterystyczną dla zborów luterańskich i kalwińskich, iż sprzeciwiają się pięknu, twierdząc, iż jest ono pojęciem pogańskim, które przeniknęło do św. Augustyna od Platona, a w istocie rzeczy nie ma miejsca w tradycji chrześcijańskiej. Nasz Kościół, natomiast, zawsze obstawał przy pięknie.

Myślę, że dzisiaj, gdy kultura współczesna jest tak dalece utylitarna, zmechanizowana i równająca wszystko w dół, Kościół może służyć ludziom jako źródło nadziei. Po pierwsze — przez nauczanie prawdy, po drugie — dostarczanie przykładów świętych wcielających prawdę i po trzecie — poprzez zwracanie uwagi na takie sprawy szczegółowe, jak godność form liturgicznych czy architekturę kościołów. Nie chodzi o to, by wydawać wielkie sumy na budynki. To nie ten poziom rozumowania. Uważam natomiast, że formy napotykane w dziedzinie architektury czy, rzecz oczywista, w liturgii, są w stanie w jakiejś mierze odzwierciedlać chwałę chrześcijaństwa. Alternatywą są formy wyłącznie utylitarne, współczesne, nie odstające od świata, zlewające się ze świeckością. Uważam, że Kościół powinien od niej odstawać, ukazując, że wychodzi z propozycją odmienną od współczesnego świata świeckiego, udzielając swoistego schronienia tym, dla których współczesny świat świecki jest rzeczywistością bardzo suchą, ostrą i brzydką.

To nas prowadzi do interpretacji pojęcia aggiornamento. *Czy ma ono oznaczać przybliżenie Kościoła do świata współczesnego, ujednolicenie Kościoła z tym światem czy raczej chodzi o lepsze zrozumienie problemów i wyzwań świata współczesnego i zaradzenia im zamiast popadania w nie samemu?*

Owszem, z hasłem *aggiornamento* jest ta trudność, że nigdy nie zostało ono jednoznacznie zdefiniowane przez teologię czy filozofię. Przytaczano rozmaite definicje. Jasne jest natomiast, że żaden z papieży — ani Jan XXIII, ani Paweł VI nie zamierzał przydać hasłu temu znaczenia zeświecczania praktyk czy wiary Kościoła.

Encyklika *Ecclesiam suam*, napisana przez Pawła VI jeszcze przed zamknięciem soboru, jasno podkreśla, że *aggiornamento* nie ma oznaczać ześwieccze-

nia. Krytykuje tych, którzy „uważają, iż reforma Kościoła winna przede wszystkim polegać na adaptowaniu sposobu myślenia i działania, by zbliżyć je do zwyczajów i nastroju współczesnego świata świeckiego". Krytykuje dążność do jednolitości ze światem współczesnym. Powtarza radę ewangeliczną, aby być w świecie, ale nie być z tego świata.

Teza, że Sobór Watykański II autorytatywnie zaleca, iż Kościół powinien naśladować świat współczesny, już szczęśliwie wygasa, nie mając z pewnością żadnych podstaw w samych dokumentach..

Innym hasłem, funkcjonującym jako interpretacja soboru, jest francuskie *ressourcement*, oznaczające powrót do źródeł. W tej interpretacji odnowę spostrzega się jako coś wymagającego zastosowania krytyki teologicznej wobec kultury współczesnej, czyli wobec kultury modernistycznej i postmodernistycznej, przy czym krytykę tę należy podeprzeć wysoce rozwiniętą antropologią teologiczną i filozoficzną. Jest to przedsięwzięcie intelektualne bardzo bliskie sercu papieża Jana Pawła II. Wizja ta potwierdza, iż istnieje głębokie zapotrzebowanie na odnowę, oraz że istnieje bardzo wiele różnych wątków, jakie podjąć powinni intelektualiści katoliccy z myślą o obronie Kościoła i reewangelizacji na obecnym rozdrożu historii.

Rozmawiała i tłumaczyła Maria Środoniowa

fot. Wojciech Środoń

Kronika

PRZED SAMOWOLNYMI ZMIANAMI i dodatkami wprowadzanymi do Mszy św. przez niektórych księży przestrzegł **prefekt Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów kard. Francis Arinze**. W wywiadzie dla włoskiego pisma „30 Giorni" zwrócił on uwagę na to, że jeśli każdy kapłan wprowadzi do liturgii takie zmiany lub nowości, jakie mu odpowiadają, „będzie tyle odmian Mszy, ilu jest celebransów". Nawiązując do zmian w liturgii, wprowadzonych przez Sobór Watykański II, kardynał kurialny z Nigerii zaznaczył, że tłumaczenie liturgii z łaciny na języki współczesne „nie obyło się bez trudności", jako że wiele tradycyjnych modlitw łacińskich „niełatwo było przełożyć na dzisiejsze języki". „W przekładach tych musimy być wierni nie tylko duchowi Soboru, ale jeszcze bardziej temu, co powiedziano i zapisano" w liturgii tradycyjnej — dodał nowy prefekt Kongregacji. Wyraził ubolewanie, że „wielu biskupów i kapłanów nie poznało odpowiednio tekstów soborowych", czego następstwem są liczne zmiany, dokonywane „w sposób niewłaściwy". 70-letni obecnie kardynał, który na czele Kongregacji stanął 1 października ub.r. (wcześniej przez 15 lat kierował Papieską Radą ds. Dialogu Międzyreligijnego), podkreślił, że powaga i uroczysty charakter Mszy winny być zawsze odnoszone do Boga. Oznacza to, dodał, że wszyscy włączeni w sprawowanie liturgii — zarówno ksiądz, jak i lektorzy czy członkowie chóru — muszą unikać „skupiania przez wiernych uwagi na nich, zamiast na tajemnicach, które celebrują".

■ Dnia 21 XI ub.r. na miejsce **nowo tworzonego klasztoru benedyktyńskiego Sainte-Marie-de-la-Garde** (we francuskiej diecezji Agen) przybyło 8 mnichów-założycieli z tradycyjnego opactwa Le Barroux. W uroczystość Niepokalanego Poczęcia przeor klasztoru odprawił Mszę św., a ordynariusz miejsca przewodniczył nieszporom.

■ Dnia 9 grudnia ub.r., w uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP opat klasztoru Matki Bożej w Fontgombault (Francja), **Dom Antoine Forgeot obchodził jubileusz 25-lecia swej benedykcji opackiej**. Z tej okazji odprawiona została uroczysta Msza św. i nieszpory. Obecny był ordynariusz miejsca i 9 opatów benedyktyńskich.

■ Założony w r. 1991 przez tradycyjne mniszki z Jouques żeński **klasztor benedyktyński Matki Bożej Miłosierdzia w Rosans** (Francja) został na jesieni ub.r. podniesiony przez Stolicę Apostolską do rangi opactwa. Klasztor liczy obecnie 17 mniszek (w tym 3 nowicjuszki).

■ W związku z dużą ilością kandydatów **Bractwo Św. Piotra rozważa utworzenie dwóch nowych seminariów duchownych**. W chwili obecnej Bractwo

posiada dwa seminaria: jedno w Wigratzbadzie w Niemczech i drugie w Lincoln w stanie Nebraska w USA. W momencie założenia w 1988 roku do Bractwa wstąpiło 9 księży i 20 kleryków, z początkiem roku 2003 posiadało ono już 130 księży i 127 kleryków (w tym kilku pochodzących z Polski). W ostatnim czasie Bractwo otworzyło nowe placówki we Francji, USA i Szwajcarii. Kiedy w Polsce?

■ W dniu 15 lutego br. w Seminarium Bractwa Św. Piotra w bawarskim Wigratzbad abp Wolfgang Haas, ordynariusz Vaduz (Liechtenstein) udzielił niższych święceń (ostiariatu, lektoratu, egzorcystatu i akolitatu) 16 klerykom Bractwa, w tym **trzem Polakom**.

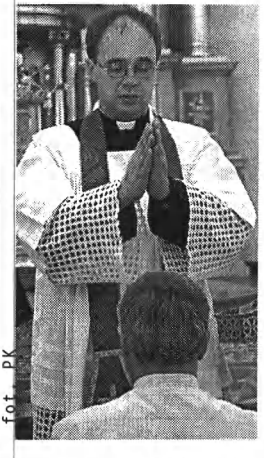
■ Tegoroczne **rekolekcje wielkopostne** dla grup katolików tradycji łacińskiej w Polsce odbyły się w Krakowie, Warszawie, Poznaniu i Rzeszowie. Rekolekcjonistą był ks. Tomasz Dawidowski FSSP.

■ Metropolita lubelski abp Józef Życiński wyraził zgodę na **sprawowanie raz w miesiącu Mszy św. w tradycyjnym rycie rzymskim w Lublinie**. Miejscem celebracji jest kościół pw. Ducha Świętego przy ul. Krakowskie Przedmieście. Tym samym Lublin dołączył do Poznania, Warszawy i Krakowa, gdzie sprawowane są regularnie Msze św. w rycie klasycznym.

■ Dzięki staraniom kard. Castrilliona Hoyosa, **Ojciec Święty wydał nakaz, aby umożliwiono odprawianie Mszy świętej według mszału z roku 1962 w Bazylice Św. Piotra** (nakaz ten został zawarty w dokumencie zwanym zwyczajowo *rescripto exaudienza*). Do niedawna było to bardzo utrudnione, gdyż zarówno obecny, jak i poprzedni achiprezbiter Bazyliki Świętego Piotra odmawiał udzielania odpowiednich zezwoleń. Niestety także obecnie, mimo decyzji papieskiej, pojawiają się rozmaite trudności ze strony obsługi zakrystii. W związku z tym, że rzekomo w zbiorach zakrystii Bazyliki nie ma mszału z roku 1962, jeden z członków Kurii Rzymskiej ofiarował jej 4 własne egzemplarze tego mszału.

Opr. nk

Dnia 27 marca br. przewodniczący Międzynarodowego Centrum Studiów Liturgicznych Loic Merian przekazał Ojcu Świętemu kolejny tom opracowań dotyczących tradycyjnej liturgii rzymskiej.



fot. PK

Święcenia drugiego polskiego kapłana w Bractwie św. Piotra!

DNIA 21 CZERWCA 2003 BP FERNANDO AREAS RIFAN, administrator apostolski w brazylijskim Campos, udzielił święceń kapłańskich grupie diakonów w Seminarium Bractwa Św. Piotra w Wigratzbad. Wśród neoprezbiterów jest kolejny Polak, ks. Wojciech Grygiel FSSP. Módlmy się za niego!

Główna Msza prymicyjna polskiego neoprezbitera ze stosownym błogosławieństwem została odprawiona we Wrocławiu w kościele uniwersyteckim 29 czerwca 2003. Msze prymicyjne miały też miejsce w Poznaniu, Warszawie i w innych miastach Polski, gdzie istnieją wspólnoty tradycyjne.

DOKUMENT

„Kongregacja jest zaniepokojona..."

W lipcu 2002 Centrum Duszpasterstwa Liturgicznego Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych podało do wiadomości wiernych, że „przyklękanie nie jest pozycją godną dla przyjmowania Komunii św. w diecezjach USA, chyba że biskup którejś diecezji uchyli tę normę w okolicznościach jednostkowych i nadzwyczajnych". Normą w przyjmowaniu Komunii św. w diecezjach USA ma być postawa stojąca. Wyjaśniono co prawda, że „nie można odmawiać Komunii jakiejś osobie tylko dlatego, że odmawia przyjęcia jej na stojąco", lecz równocześnie zobowiązano kapłanów, aby w takich przypadkach „udzielili uzupełniającej katechezy, żeby komunikujący mogli lepiej zrozumieć powód wyboru dokonanego przez biskupów".

Tymczasem organ Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów „Notitiae" w numerze z listopada-grudnia 2002 opublikował dwa listy datowane na 1 lipca 2002, w których powiedziano wprost, że ksiądz nie może odmówić Komunii wiernemu, który prosi o nią na klęcząco. Podajemy niżej tłumaczenie obu dokumentów.

Congregatio de Cultu Divino
et Disciplina Sacramentorum

Rzym, 1 lipca 2002 Prot. n. 1322/02/L

Wasza Ekscelencjo,

DO KONGREGACJI Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów doszły ostatnio wieści od wiernych Waszej diecezji o odmawianiu udzielania Komunii św. tym, którzy przyjmują postawę klęczącą, w przeciwieństwie do postawy stojącej. Twierdzą oni również, że taki sposób postępowania w tym przypadku został ogłoszony parafianom. Ze wspomnianych wiadomości można było wywnioskować, że zjawisko to rozciąga się na całą diecezję, ale Kongregacja nie jest w stanie tego sprawdzić. Dykasterium jest przeświadczone, że Wasza Ekscelencja będzie mógł bardziej wyczerpująco określić sprawę. Przy okazji Kongregacja przedstawia sposób, w jaki zazwyczaj ustosunkowuje się do takich skarg,

prosząc jednocześnie o poinformowanie o tym wszystkich księży, którzy mogą tego potrzebować.

Kongregacja jest faktycznie zaniepokojona podobnymi skargami, które w ciągu ostatnich miesięcy docierały do niej z różnych stron, ponieważ uważa odmowę udzielenia wiernemu Komunii św. z powodu jego postawy klęczącej za poważne pogwałcenie jednego z najbardziej podstawowych praw chrześcijanina, którym jest otrzymywanie sakramentów od swoich pasterzy (por. *Codex Iuris Canonici*, kanon 213). W świetle prawa „święci szafarze nie mogą odmówić sakramentów tym, którzy właściwie o nie proszą, są odpowiednio przygotowani i prawo nie wzbrania im ich przyjmowania" (kanon 843 § 1). Zatem nie można odmówić wiernemu udzielenia Komunii św. ze względu na jego postawę klęczącą, poza przypadkami grożącymi poważnym skandalem i zgorszeniem wiernych, z powodu zawziętego trwania danej osoby w herezji, schizmie (publicznie wyznanymi czy deklarowanymi) lub nieodpuszczonym grzechu publicznym. Nawet tam, gdzie Kongregacja zatwierdziła prawo określające postawę stojącą za odpowiednią do przyjmowania Komunii św., zgodnie z ustaleniami Konferencji Biskupów w *Institution Generalis Missalis Romani* (n. 160, § 2), uczyniła to z zastrzeżeniem, że komunikującym, którzy wolą klęczeć, sakrament ten nie będzie odmówiony na tej podstawie.

Ponadto, Jego Eminencja Kardynał Joseph Ratzinger podkreślił ostatnio, że praktyka przyjmowania Komunii św. na klęcząco ma za sobą wiekową tradycję i jest szczególnie wyraźnym znakiem adoracji naszego Pana Jezusa Chrystusa, odpowiednim do Jego prawdziwej, realnej i substancjalnej obecności w postaciach konsekrowanych.

Ze względu na powagę sprawy, Kongregacja prosi, by Wasza Ekscelencja raczył dowiedzieć się szczegółowo, czy księża faktycznie praktykują odmawianie udzielania Komunii św. w okolicznościach opisanych powyżej, oraz — jeżeli skargi zostaną sprawdzone — poinformować ściśle tych księży, aby powstrzymali się od podobnych działań w przyszłości. Księża powinni mieć świadomość, że Kongregacja będzie rozpatrywała przyszłe skargi tego typu ze szczególną powagą i jeżeli zostaną sprawdzone, zamierza wszcząć postępowanie dyscyplinarne odpowiednie do ciężaru wykroczenia.

Dziękując Waszej Ekscelencji za uwagę w tej sprawie i ufając w Waszą współpracę,

Szczerze oddany w Chrystusie,

Jorge A. Kardynał Medina Estévez Prefekt
+Francesco Pio Tamburrino Arcybiskup Sekretarz

Congregatio de Cultu Divino
et Disciplina Sacramentorum

Prot. n. 1322/02/L
Rzym, 1 lipca 2002

Szanowny Panie,

KONGREGACJA Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów wyraża głębokie uznanie z powodu Pańskiego listu, w którym przedstawił Pan problem odmawiania w pewnym kościele udzielenia Komunii św. tym, którzy przyjmują postawę klęczącą.

Jednocześnie martwi to, że wydaje się Pan żywić pewne obawy zarówno co do słuszności, jak i pożytku kierowania się do Stolicy Apostolskiej w tej sprawie. Zgodnie z Prawem Kanonicznym (kanon 212 § 2) „wierni mają prawo, by przedstawić pasterzom Kościoła swoje potrzeby, zwłaszcza duchowe, jak również swoje życzenia" oraz (§ 3) „stosownie do posiadanej wiedzy, kompetencji i zdolności, jakie posiadają, przysługuje im prawo, a niekiedy nawet obowiązek wyjawiania swojego zdania świętym pasterzom w sprawach dotyczących dobra Kościoła". Biorąc pod uwagę naturę problemu oraz prawdopodobieństwo, że może nie

zostać on rozwiązany na szczeblu lokalnym, każdy wierny ma prawo uciekania się do Biskupa Rzymu osobiście, bądź za pośrednictwem Dykasteriów czy Trybunałów Kurii Rzymskiej.

Ponadto, jak określa kanon 213 Prawa Kanonicznego, „wierni mają prawo otrzymywać pomoce od swoich pasterzy z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza słowa Bożego i sakramentów". W świetle stwierdzenia, że „święci szafarze nie mogą odmówić sakramentów tym, którzy właściwie o nie proszą, są odpowiednio przygotowani i prawo nie wzbrania im ich przyjmowania" (kanon 843 § 1), żadnemu katolikowi nie powinno odmawiać się udzielenia Komunii św. podczas Mszy ze względu na jego postawę klęczącą, poza przypadkami, grożącymi poważnym skandalem i zgorszeniem wiernych, z powodu zawziętego trwania danej osoby w herezji, schizmie (publicznie wyznanymi czy deklarowanymi) lub nieodpuszczonym grzechu publicznym. Nawet tam, gdzie Kongregacja zatwierdziła prawo określające postawę stojącą za odpowiednią do przyjmowania Komunii św., zgodnie z ustaleniami Konferencji Biskupów w *Institution Generalis Missalis Romani* (n. 160, § 2), uczyniła to z zastrzeżeniem, że komunikującym, którzy wolą klęczeć, sakrament ten nie będzie odmówiony na tej podstawie.

Niech będzie Pan przekonany, że Kongregacja traktuje tę sprawę bardzo poważnie i wszczęła odpowiednie postępowanie pod tym względem. Jednocześnie Dykasterium pozostaje w gotowości do wysłuchania Pańskich uwag, jeśli to będzie konieczne w przyszłości.

Dziękując za Pańskie zainteresowanie, zapewniając o modlitwie, szczerze oddany w Chrystusie,

Biskup Mario Marini
Podsekretarz

Tłum. Piotr Kaznowski

Kard. Dario Castrillon Hoyos

Homilia w Bazylice Santa Maria Maggiore

Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!

Trzy postacie zatrzymują dziś uwagę nas, wierzących, w tej patriarszej Bazylice Matki Bożej Większej: Najświętsza Maryja, Piotr naszych czasów i święty Pius V.

Maryja – Święta Matka Boża

Zwróćmy zatem nasze pierwsze spojrzenie ku Najświętszej Maryi, Matce Bożej, *Theotokos*.

Opatrzność Boża zgromadziła nas w tej Bazylice, pierwszym kościele maryjnym Rzymu i Zachodu — nas, katolików z różnych części świata zjednoczonych w tej samej wierze. Zwracamy się do Ciebie, Matko Boża, szczęśliwi, że zostaliśmy przyjęci w Twoim domu, w ramach Roku Różańca ogłoszonego przez Ojca Świętego.

Salve, sancta Parens, enixa puerpera Regem, qui caelum terramque regit in saecula saeculorum[1].

W tym świętym kościele wszystko mówi nam o tajemnicy wcielenia Słowa Bożego w łonie Dziewicy Maryi. Tutaj ukazuje się nam Ona w nieustannym związku ze wzniosłą tajemnicą Najświętszej Trójcy. Ojciec, który zgodnie ze swym zamysłem zbawienia zechciał posłać swego Syna na świat, prosi Maryję z Nazaretu o wzięcie w tym udziału i o zgodę. Duch Święty sprawia w Niej poczęcie — w arce nowego przymierza, domu złotym. Otóż i cud: *Ecce concipies in utero et paries Filium et vocabis nomen eius Iesum*. Maryja daje ciało Słowu Przedwiecznemu[2].

Jednak ten kościół nie tylko w duchu przenosi nas do Betlejem, do owego *incarnatus est* z naszego wyznania wiary: konfesja nad tutejszym ołtarzem — zawierająca relikwie żłóbka, które są tu czczone — uwiecznia to wspomnienie. Ta Bazylika przenosi nas także ku naszej wspólnej nadziei w zmartwychwstanie i w chwałę nieba. Wystarczy kontemplować wspaniałą mozaikę z apsydy, przedstawiającą Maryję od Zwiastowania do chwalebnego Wniebowzięcia. Całe życie Najświętszej Maryi zostało tu przedstawione modlitewnej kontemplacji człowieka wierzącego. Ukazana została tutaj tajemnica całego naszego życia.

Jedna z intuicji Soboru Powszechnego Watykańskiego II — w ciągłości z całą *Traditio Ecclesiae* — polega bowiem na powiązaniu Najświętszej Maryi Panny i Kościoła, którego Ona jest najwymowniejszą ikoną. Rozdział 8. Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* został poświęcony Najświętszej Maryi Pannie, Matce Bożej w tajemnicy Chrystusa i Kościoła: „uznawana i czczona jako prawdziwa Matka Boga i Odkupiciela", jest także

„najbardziej umiłowaną córą Ojca i świętym przybytkiem Ducha Świętego"; a równocześnie jest „całkiem szczególnym członkiem Kościoła ... jego typicznym wyrażeniem oraz najdoskonalszym wzorcem wiary i miłości; Kościół też katolicki pouczony przez Ducha Świętego darzy Ją synowskim uczuciem czci jako matkę najmilszą"[3].

Ten sam sobór przedstawia nam więc Błogosławioną Dziewicę jako zawsze obecną w codziennych trudach Kościoła, każdego z jego członków, i raz jeszcze zaleca Ją naszemu przywiązaniu: *Auxilium christianorum.* W Niej kontemplujemy całe piękno Kościoła, tak jak został on obmyślany i zrodzony w Boskim sercu jego Założyciela, w którym wszystko jest światłem i w którym nie ma mroku. Ten ostatni, obecny w naszej drodze historii, pochodzi z natury ludzkiej członków Kościoła, biednych grzeszników, którzy zawsze potrzebują nawrócenia i zbawienia.

Następca Piotra

Druga postać, która jest dziś szczególnie obecna, to czcigodna osoba Ojca Świętego, biskupa Rzymu, a w związku z tym następcy świętego Piotra. On jest — jak naucza Sobór Watykański II w ciągłości z Vaticanum I — „trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno biskupów, jak i rzeszy wiernych"[4].

Pośród fal dziejowych on jest *Skałą.* Tego wyrażenia aramejskiego użył Boski Założyciel Kościoła w odniesieniu do Szymona, jak to przekazuje rozdział 16. Ewangelii św. Mateusza. Jednak abyśmy lepiej pojęli myśl Chrystusa na temat Skały, mamy objaśnienie w zakończeniu rozdziału 7. tej samej Ewangelii. Dla Jezusa skała to fundament: jeśli budowla opiera się na nim, wytrzyma nawet gdyby rozszalała się najokropniejsza burza. Treść imienia nadanego Piotrowi jest więc jasna. Pojęcie Piotra-Skały zawiera pojęcie trwałości, oporu, wytrzymałości, twardości, solidności i mocy.

Ze swoją typową wymową święty Leon Wielki nauczał: „To zarządzenie Prawdy trwa na zawsze; a Piotr, zachowując ową trwałość skały, która została mu przypisana, już nie zaprzestał rządzić Kościołem. Został bowiem postawiony nad wszystkimi — i tak gdy nazwano go 'skałą', gdy określono go jako 'fundament', gdy został ustanowiony 'stróżem królestwa niebieskiego', gdy postawiono go jako arbitra dzieła wiązania i rozwiązywania, którego sądy pozostaną niezmienne aż w niebiesiech, dzięki tajemnicy tych przydomków dano nam poznać, jakie jest jego zjednoczenie z Chrystusem"[5].

Nasza myśl, modlitwa oraz głębokie i serdeczne poczucie komunii kościelnej zwraca się ku Janowi Pawłowi II, naszemu umiłowanemu papieżowi. W ciągu tych dwudziestu pięciu lat jego życie i najwyższa posługa apostolska charakteryzowały się niezmożoną obroną Prawdy, całkowitym poświęceniem się sprawie jedności Kościoła oraz pracą pasterską, profetyczną i odważną, na rzecz prawdziwego i sprawiedliwego pokoju między ludami i między wszystkimi ludźmi. Im bardziej krucha wydaje się jego osoba fizyczna, tym silniej zaznacza się jego rola moralna i duchowa względem ludzkości. „Utwierdzaj braci twoich" (tk 22, 32).

Jesteśmy bardziej niż kiedykolwiek świadomi burz i wyzwań, które stoją przed Ciałem mistycznym Chrystusa. Taki jest los Kościoła — Boskiego w swej istocie i ludzkiego w swych członkach. Cierpimy z powodu wielu przeciwności, którymi natura ludzka i grzech mogą obciążyć zawikłaną historię naszej ludzkości i pochód Kościoła, pielgrzymującego ku ostatecznej Ojczyźnie. Jesteśmy jednak wezwani do tego, by ciągle odnawiać nasze zaufanie do Pana dziejów, założyciela i niewidzialnej głowy Jego Ciała mistycznego: „Ufajcie, jam zwyciężył świat" (J 16, 33).

Kościół zwycięża dzięki nieustannej asystencji Ducha Świętego, gwaranta ciągłości wiary katolickiej: „A bramy piekielne nie zwyciężą go" (Mt 16, 18). Zwycięża, ponieważ w sakramentach dostarcza nam łaski, która przekształca i uświęca. Kościół

zwycięża, ponieważ jest zbudowany na skale Piotrowej, która nie jest niczym innym niż skałą Chrystusową. Zwycięża, ponieważ komunia z prawowitymi Pasterzami jest gwarancją znamienia katolickości, niezbędnego, aby pozostawać w mistycznej społeczności Ciała Chrystusa. Kościół zwycięża w swych świętych — jakże liczne i wyraziste są wzniosłe postacie świętych, przez które Ojciec Święty rozszerzył sanktorał i które nam przedstawia w trakcie ćwierci wieku swego pontyfikatu!

Duc in altum! — woła Jan Paweł II, a w jego wołaniu rozbrzmiewa głos samego Dobrego Pasterza. Ludzie małej wiary, czemu wątpicie? „Wyjedź na głębię i zapuśćcie sieci wasze na połów". *Duc in altum!* A połów był wielki (por. Łk 5, 4).

Duc in altum! Chcemy się ukryć w łodzi Piotrowej. Razem ze świętym Leonem Wielkim chcemy potwierdzić naszą wiarę: „Trwałość, którą Piotr stawszy się skałą otrzymał od skały, którą jest Chrystus, udziela się także jego dziedzicom"[6]. Chcemy powiedzieć wraz ze świętym Hieronimem: „Nie chcę iść za żadnym innym prymatem niż prymat Chrystusa — i dlatego właśnie trwam w komunii z katedrą Piotra"[7].

W tym miejscu modlimy się razem z Tą, która jest *Auxilium christianorum*, aby otoczyć Namiestnika Chrystusa ciepłem naszego przywiązania — i czynimy to przy pomocy naprzemożniejszej rzeczywistości: Najświętszej Ofiary mszy, w której „dokonuje się dzieło naszego Odkupienia"[8]. Jest to rzeczywistość absolutnie wszechmocna, jako że odnawia w sposób niekrwawy jedyną ofiarę Krzyża, czyniąc substancjalnie obecnymi Ciało i Krew Chrystusa. Jedyny Zbawiciel nieustannie uobecnia i aktualizuje we Mszy nieskończony owoc krwawej ofiary Krzyża, złożonej dla odkupienia naszych grzechów.

Czcigodny ryt świętego Piusa V

Zrządzenie Opatrzności pozwoliło nam dziś oddawać kult Bogu przez celebrowanie Boskiej Ofiary według rytu rzymskiego, który przyjął kształt w tzw. Mszale św. Piusa V. Doczesne szczątki tego papieża spoczywają właśnie w tej Bazylice. Oto trzecia postać wyraźnie obecna w tej celebracji.

To wy sami, drodzy wierni szczególnie wrażliwi na ten ryt, który przez wieki stanowił oficjalną formę Liturgii rzymskiej, podjęliście inicjatywę tej dzisiejszej celebracji. I jestem szczęśliwy mogąc odpowiedzieć na tę prośbę — która pochodzi od osób o wiele liczniejszych niż tutaj obecni — już to dlatego, że była ona motywowana przez synowskie oddanie Ojcu Świętemu w obliczu zbliżającej się 25. rocznicy jego pontyfikatu, już to aby uznać owoce świętości, które uzyskał Lud chrześcijański z Najświętszej Eucharystii w ramach tego rytu.

Nie można uważać, że tzw. ryt św. Piusa V obumarł. Autorytet Papieża wyraził swą serdeczną otwartość dla wiernych, którzy — uznając prawomocność rytu rzymskiego odnowionego według wskazań Soboru Watykańskiego II — są nadal przywiązani do wcześniejszego rytu i w nim znajdują solidny pokarm duchowy w swej drodze uświęcenia. Zresztą ten sam Sobór Watykański II oświadczył, że „święta Matka Kościół uważa za równe w prawach i godności wszystkie prawnie uznane obrządki i że chce je na przyszłość zachować i zapewnić im wszelki rozwój; pragnie też, aby tam, gdzie zachodzi potrzeba, zostały one roztropnie i gruntownie rozpatrzone w duchu zdrowej tradycji, oraz aby im nadano nową żywotność, stosownie do współczesnych warunków i potrzeb"[9].

Stary ryt rzymski zachowuje więc w Kościele swe prawo obywatelstwa, pośród wielości rytów katolickich, łacińskich i wschodnich. Tym, co łączy rozmaitość tych rytów, jest ta sama wiara w misterium eucharystyczne, którego wyznawanie zawsze zabezpieczało jedność Kościoła, świętego, katolickiego i apostolskiego.

Jan Paweł II, obchodząc dziesięciolecie Motu proprio *Ecclesia Dei*, wezwał „wszystkich katolików do czynienia gestów jedności i do odnowy swego związku z Kościołem, aby uprawniona różnorodność i różne godne uszanowania wrażliwości nie

oddzielały jednych od drugich, lecz motywowały do wspólnego głoszenia Ewangelii; w ten sposób, pobudzani przez Ducha, który sprawia, że wszystkie charyzmaty zmierzają do jedności, wszyscy będą mogli chwalić Pana, a zbawienie będzie głoszone wszystkim narodom"[10].

Wszystko to jest motywem szczególnej wdzięczności względem Ojca Świętego. Jesteśmy z serca wdzięczni za wyjątkowe i ojcowskie zrozumienie, które wyraził wobec tych, którzy pragną, aby w Kościele zachowane zostało jako żywe bogactwo, które stanowi ta czcigodna forma liturgiczna. To ona wykarmiła go w dzieciństwie i w młodości, to ona towarzyszyła mu przy święceniach kapłańskich, przy pierwszej Mszy, przy konsekracji biskupiej — a więc stanowi część jego najpiękniejszego wieńca wspomnień duchowych.

Wiem, że jesteście ogromnie wdzięczni Ojcu Świętemu za wezwanie, które skierował do Biskupów całego świata, aby „mieli zrozumienie i odnowione duszpasterskie staranie względem wiernych przywiązanych do dawnego obrządku, oraz aby u progu trzeciego tysiąclecia pomagali wszystkim katolikom przeżywać celebrację świętych misteriów z pobożnością, która stanowiłaby prawdziwy pokarm dla ich życia duchowego i byłaby źródłem pokoju"[11].

To nabożeństwo, jak nauczał Akwinata, powinno być jak najwznioślejsze *propter hoc quod in hoc sacramento totus Christus continetur*[12]. Wszyscy jesteśmy wezwani do jedności w Prawdzie, we wzajemnym uszanowaniu odmienności opinii, na fundamencie tej samej wiary, wyrażając się *in eodem sensu* i pamiętając o augustyńskim powiedzeniu: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*[13].

W imieniu was wszystkich i tych wszystkich, którzy dzisiaj łączą się z nami w tej celebracji, powtarzam razem ze Świętym Kościołem słowa zwrócone do Najświętszej Trójcy, która dała nam Maryję za wspomożycielkę: *Concede propitius, ut, tali praesidio muniti certantes in vita, victoriam de hoste maligno consequi valeamus in morte*[14].

Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!

Tłum. PM

[1] „Witaj, Święta Rodzicielko, któraś wydała na świat Króla, co niebem i ziemią włada na wieki wieków" (introit Mszy na święta Najśw. Maryi Panny).

[2] „Oto poczniesz w łonie i porodzisz syna, i nadasz mu imię Jezus" (Łk 1, 31).

[3] Por. Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 53.

[4] Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 23; por. Vaticanum I, *Pastor aeternus*, wstęp (DS 3050-3051).

[5] Św. Leon Wielki, *Mowa* 3.

[6] Św. Leon, *Mowa* 5.

[7] Św. Hieronim, *List do Damazego*.

[8] Vaticanum II, *Sacrosanctum concilium*, 2.

[9] Vaticanum II, *Sacrosanctum concilium*, 4.

[10] "Osservatore Romano", 26-27 października 1998.

[11] Tamże.

[12] „Ponieważ w tym sakramencie zawiera się cały Chrystus" (*Suma Teologii*, III, 83, 4).

[13] „W tym, co konieczne – jedność; w tym, co wątpliwe – wolność; we wszystkim – miłość".

[14] „Daj, abyśmy walcząc za życia z pomocą tego wstawiennictwa, w chwili śmierci zdołali odnieść zwycięstwo nad złośliwym wrogiem" (kolekta ze święta Najświętszej Maryi Panny Wspomożenia wiernych).

ARCHIWUM

Rzym, tradycjonaliści i sprawa abp. Lefebvre'a

Przypominamy artykuł, który ukazał się prawie piętnaście lat temu w tygodniku „Ład" (nr 50/219 z 11 grudnia 1988) jako polemika z opublikowanym na tych samych łamach tekstem przedstawiającym w sposób zafałszowany sprawę abp. Lefebvre'a .

30 CZERWCA wyświęcając w Ecône czterech biskupów emerytowany arcybiskup Marcel Lefebvre spowodował pierwszy w XX w. rozłam w Kościele katolickim. We wcześniejszych rozmowach z reprezentującym Ojca świętego Kardynałem Ratzingerem, abp Lefebvre otrzymał propozycję uregulowania sytuacji kanonicznej założonego przez siebie Kapłańskiego Bractwa św. Piusa X oraz — co ważne w kontekście późniejszych wydarzeń — zgodę Papieża na wyświęcenie jednego, aprobowanego przez Rzym biskupa z łona tradycjonalistycznego Bractwa. Ów jeden biskup mógłby być po śmierci abp. Lefebvre'a przewodnikiem duchowym zapoczątkowanego przezeń ruchu. Czterech biskupów to początek równoległej hierarchii. Wybierając tę drugą drogę, abp Lefebvre odrzucił zawarte już porozumienie i zdecydował się sprowokować *ipso facto* schizmę.

Tyle fakty w ogromnym streszczeniu. Pozostaje problem i jego interpretacja. Omawiając tę sprawę w „Ładzie" (nr 38) p. Bogumił Luft napisał: „Wyzwanie, jakie rzuca posoborowemu Kościołowi abp Lefebvre, wydaje się teologicznie płytkie, a nawet groteskowe." Zarówno ta uwaga p. Lufta, jak i inne zawarte w jego artykule domagają się zasadniczego sprostowania, gdyż wyrażając indywidualne poglądy autora, pozostają w dość dużym — moim zdaniem — dysonansie do interpretacji tej tragedii przez najpoważniejsze autorytety Kościoła. Sądząc po wypowiedziach Ojca świętego i kard. Ratzingera — żaden z nich nie uważa, że wyzwanie rzucone Kościołowi jest „płytkie", a nawet „groteskowe".

A na marginesie zauważmy, nie przywiązując przesadnego znaczenia do poszczególnych słów w publicystycznym skądinąd artykule, że określenie „Kościół posoborowy", jakiego używa p. Luft, nie należy do języka Kościoła. „Nie ma żadnego Kościoła „przed" i „po" Soborze, jest tylko jeden, jedyny Kościół, który zmierza ku Panu przez coraz głębsze zrozumienie istoty depozytu wiary powierzonego nam przez Niego. (...) Sobór absolutnie nie zamierzał ingerować w ciągłość czasową Kościoła." To słowa kard. Ratzingera, prefekta Kongregacji Doktryny Wiary, ze znanego również w Polsce *Raportu o stanie wiary*.

Sprawie abp. Lefebvre'a sporo uwagi poświęcił kard. Ratzinger podczas swojej niedawnej podróży do Chile na zaproszenie tamtejszego Episkopatu. „Powinniśmy przeprowadzić rachunek sumienia i postawić sobie pytanie o braki w naszej działalności duszpasterskiej, ujawnione przez wypadki, które Kościół przeżył z powodu sprawy Lefebvre'a. Uda nam się w ten sposób pozbawić schizmę jej racji, czyniąc ją nieuzasadnioną wewnątrz Kościoła." Kardynał otwarcie postawił pytanie: „Dlaczego tylu ludzi i tylu katolików uważa dziś abp. Lefebvre'a za kogoś w rodzaju przewodnika lub przynajmniej — bardziej lub mniej użytecznego — sprzymierzeńca?" Kardynał uznał za bezużyteczne tłumaczenie sprawy „względami politycznymi, tęsknotą za przeszłością i innymi racjami kulturowymi o charakterze drugorzędnym", ponieważ to wszystko „nie wystarcza do wytłumaczenia siły przyciągania chrześcijan, chrześcijan szczególnie młodych, żyjących w całkowicie różnych warunkach politycznych i kulturowych. (...) Dlaczego więc ci młodzi szukają ostoi w dawnej liturgii?"

Fenomen abp. Lefebvre'a byłby, zdaniem Prefekta Kongregacji Doktryny Wiary, nie do pomyślenia, „gdyby nie brał pod uwagę pewnych elementów pozytywnych, które na ogół nie znajdują wystarczającej przestrzeni życiowej w dzisiejszym Kościele." Kardynał wymienił tutaj „trzy aspekty, które odegrały i odgrywają ważną rolę pod tym względem."

Po pierwsze: „kryzys sacrum. Wielu wiernych uznaje, że dawna liturgia respektowała doskonale godność tego, co święte. Od Soboru „desakralizacja" stała się programem powodując często porzucenie dekoracji sakralnych, spustoszenie kościołów, redukcję liturgii do języka i gestów zwyczajnego życia, pozdrowień i gestów przyjaźni." Trzeba więc „odzyskać sakralny wymiar liturgii: ta bowiem nie jest festiwalem, chwilą zabawy, nie powinna pozostawić miejsca na sugestywne pomysły czy wydumane udziwnienia. [Liturgia] dąży do uobecnienia czegoś „Całkiem–Innego". Zmartwychwstania. Wielu ludzi to rozumie, bo słusznie wierzą, że głównym aktorem liturgii jest Bóg Żywy, który przychodzi do człowieka, a nie ksiądz, czy tym bardziej animator liturgii."

Druga sprawa: ciągłość wiary. „Konieczną jest rzeczą bronić dziś Soboru przed abp. Lefebvre'm, który zaprzecza mu ważności i związku z misją Kościoła, ale jak Sobór był przyjęty?" Kardynał przypomniał znane poglądy, iż z Soborem „wszystko się zmieniło", że wcześniej nie było niczego wartościowego, a przynajmniej „wszystko powinno się odczytać na nowo w świetle dokumentów soborowych", wzywano Kościół do „rozpoczęcia znowu od zera", a we Francji nazwano to nawet „przewrotem kopernikańskim" w historii Kościoła. „Prawda jest taka — odpowiadał na to Kardynał — że sam Sobór nie zdefiniował żadnego dogmatu, ponieważ chciał wypowiedzieć się na poziomie bardziej skromnym, faktycznie jako sobór duszpasterski." Należy więc „przywrócić wiarygodność Soborowi, pokazując to czym jest, a więc częścią jednej i całej tradycji Kościoła i Wiary."

Wreszcie trzecie zagadnienie: problem Prawdy. Kardynał zauważył, że dla współczesnego świata deklarowanie się jako nosiciel prawdy ma „coś z triumfalizmu", albowiem dla świata „poza pluralizmem nie ma zbawienia." Nie przestaje się powtarzać, że „muzułmanin, aby być zbawionym, powinien być dobrym muzułmaninem, hinduista — dobrym hindustą." Cóż więc się stało ze współczesnym zlaicyzowanym społeczeństwem? „Dalekie od wyzwolenia sumień ubóstwiało system i instytucje." (Trochę na temat tych nowych laickich bożków — pluralizm, tolerancja etc. — jakimi stają się te wartości bez kontekstu uniwersalnego, napisał ostatnio ojciec Bocheński w swoich *Stu zabobonach*). A zatem gdzie miejsce dla osobowego sumienia jako apelu o (nierelatywną) Prawdę?

Tyle o wypowiedziach kard. Ratzingera w Chile: interpretacja Prefekta Kongregacji, której zadaniem jest troska o czystość wiary Kościoła. Jeszcze

ważniejszy jest jednak głos samego Ojca świętego. *Motu proprio,* w którym Papież wyjaśnia powody ekskomunikowania abp. Lefebvre'a, jest zarazem wielkim apelem do katolików o wierność Tradycji i przestrogą przed nieposzanowaniem ciągłości i misji Kościoła. Ojciec święty pisze, że wypadki z Ecône „mogą i powinny stanowić dla wszystkich wierzących katolików motyw szczerej refleksji na temat prawdziwej wierności Tradycji Kościoła, autentycznie interpretowanej przez zwyczajne i nadzwyczajne Magisterium Kościoła, szczególnie przez Sobory ekumeniczne od Nicejskiego do Watykańskiego II. Wszyscy powinni wyciągnąć z tej refleksji odnowione i skuteczne przekonanie o konieczności ulepszenia jeszcze tej wierności, odrzucając błędne interpretacje oraz arbitralne i bezprawne zastosowanie w dziedzinie doktrynalnej, liturgicznej i dyscyplinarnej."

W innym miejscu, odnośnie do zagadnień doktrynalnych: „Rozległość i głębia nauki Soboru Watykańskiego II domaga się nowej pracy pogłębiającej, która oświetliłaby ciągłość Soboru i Tradycji, szczególnie w kwestiach doktrynalnych, które — być może z powodu swej nowości — nie zostały jeszcze dobrze zrozumiane w pewnych częściach Kościoła."

I pod adresem tradycjonalistów: „Tym wszystkim wierzącym katolikom, którzy są przywiązani do pewnych dawnych form liturgicznych i dyscyplinarnych tradycji łacińskiej, pragnę również zamanifestować swoją wolę — o przyłączenie do której proszę biskupów i wszystkich tych, którzy sprawują urząd duszpasterski w Kościele — ułatwienia im łączności kościelnej, korzystając z koniecznych środków dla zagwarantowania szacunku dla ich słusznych aspiracji."

Ojciec święty wyraził intencję zapewnienia wiernym Stolicy Apostolskiej tradycjonalistom miejsca w Kościele w oparciu o protokół podpisany przez kard. Ratzingera i abp. Lefebvre'a 5 maja 1988 r. Dotyczy to zarówno powołania seminarium duchownego dla kleryków chcących otrzymać tradycyjną formację kapłańską, powołania komisji rzymskiej dla stworzenia ram dla życia religijnego tego nurtu oraz wyświęcenia ewentualnego biskupa wybranego spośród księży tradycjonalistycznych.

„Poza tym — pisze Ojciec święty — trzeba wszędzie szanować pragnienie tych wszystkich, którzy czują się przywiązani do liturgicznej tradycji łacińskiej, stosując z hojnością i wielkodusznością dyrektywy ogłoszone już od pewnego czasu przez Stolicę Apostolską dla używania mszału rzymskiego według edycji oryginalnej z 1962 r."

Zwracając się do szczególnie biskupów, Ojciec święty podkreślił „nie tylko prawowitość, ale jeszcze bogactwo, które przedstawia dla Kościoła rozmaitość charyzmatów, tradycji duchowych i apostolskich, bogactwo, które jest również pięknem jedności w różnorodności: «symfonią», którą pod wpływem Ducha Świętego Kościół ziemi podnosi do nieba."

Bardzo istotne jest to zwrócenie uwagi na jedność duchowości i liturgii, bowiem tak jak ryt wschodni Mszy świętej jest wyrazem pewnej szczególnej duchowości, tak i tradycyjna liturgia Kościoła Zachodniego, skodyfikowana przez św. Piusa V, wyraża szczególną duchowość własną. Przywiązanie do niej nie jest więc tylko kwestią estetyki, jak chcieliby niektórzy, ale potrzeby duchowej chwalenia w ten właśnie, prawomocny przecież sposób, Majestatu Bożego.

Dla nas, Polaków, sprawy te mogą być do pewnego stopnia niezrozumiałe. Nie można bowiem rozpatrywać sprawy abp. Lefebvre'a i fenomenu tradycjonalizmu (nie są to rzeczy tożsame) bez uwzględnienia sytuacji Kościoła na Zachodzie. W Polsce realizacji reform soborowych cały czas towarzyszyła ogromna troska kardynała Wyszyńskiego o zachowanie ciągłości z Tradycją, o utrzymanie autorytetu wewnątrz Kościoła, o niezmienność etycznych zasad katolicyzmu. Dzięki temu może w tym właśnie okresie nasz Kościół stał się najbardziej „rzymski", „narodowy", hierarchiczny i obfitujący w powołania kapłańskie. Ewolucja katolicyzmu

na Zachodzie poszła w dokładnie odwrotnym kierunku. Zasada „dialogu ze światem" stała się pretekstem do przyjęcia przez wielu katolików i księży punktu widzenia dominującego w zlaicyzowanym społeczeństwie. Zaczęto zacierać różnice religijne, nazywając chęć nawracania i przekazywania wiary — „prozelityzmem". Nastąpił kryzys powołań i kryzys kapłaństwa, jak podaje R. P. Bruckberger OP w swoim *Liście do Jana Pawła II, papieża roku 2000* (fragmenty tej książki były publikowane przez „Chrześcijanina w Świecie") od roku 1914 do 1979 było 33041 próśb księży o zeświecczenie, z czego 32231 po Soborze. Świątynie nie tylko pustoszono z dekoracji, ale i sprzedawano, gdy brakło w nich wiernych. Wielu prominentnych katolików zachowało całkowitą bierność podczas wprowadzania ustaw dopuszczających zabijanie poczętych dzieci. W sferze społecznej nastąpiło szerokie otwarcie na lewo — w tym właśnie czasie gdy lewica szła w awangardzie laicyzacji domagając się — jak we Francji — aborcji, eutanazji czy choćby powszechnej szkoły świeckiej. Ludzi, którzy nadal uważali, że rzeczywistość społeczną należy rozpatrywać w świetle prawa moralnego i zasady prawowitości, oraz że pierwszym publicznym obowiązkiem chrześcijanina nie jest „przekształcanie struktur", ale po prostu miłość Ojczyzny i obrona jej interesów, okrzyknięto reakcjonistami i integrystami.

W takich okolicznościach rodził się nurt tradycjonalistyczny w Kościele. Nie można nurtu tego sprowadzać do zbuntowanego abp. Lefebvre'a, gdyż wielu spośród tradycjonalistów zadeklarowało swoją wierność Ojcu świętemu. Jeszcze przed święceniami w Ecône grono świeckich i duchowych przywódców tradycjonalistycznych ogłosiło we Francji manifest *Wierność i opór: Wierność wobec wikariusza Chrystusa, opór wobec wszystkiego co zmierza do zburzenia wiary katolickiej.*

W ostatnich miesiącach nastąpiło uregulowanie sytuacji kanonicznej wielu wspólnot tradycjonalistycznych. Parafia Port–Marly pod Paryżem, parafia tradycjonalistyczna w Lyonie, klasztor benedyktyński w Barrou pod Awinionem (60 mnichów oraz filialny klasztor w Brazylii) czy organizujące się w Szwajcarii Bractwo św. Piotra to najbardziej znane przykłady próśb skorzystania z tej możliwości.

Tradycjonalizm nie jest zjawiskiem marginalnym ani społecznie, ani intelektualnie. O tym ostatnim świadczyć może udział w tym nurcie myślicieli tak wybitnych jak Jean Guitton, czytelnik polski zna m. in. jego *Rozmowy z Pawłem VI*, czy ojciec Brukcberger, dominikanin; na polski tłumaczono jego *Dzieje Jezusa Chrystusa*. Obaj czynni po Soborze, obaj jednoznacznie lojalni wobec Ojca świętego w momencie zerwania porozumienia między Rzymem a Ecône. Zwrócić jednak warto uwagę, że osoby i środowiska, o których tu mowa, wyraźnie deklarując swoją wierność Papieżowi i odrzucając decyzję abp. Lefebvre'a, nie kwestionują wcale zalet jego osoby ani wartości jego dotychczasowych akcji.

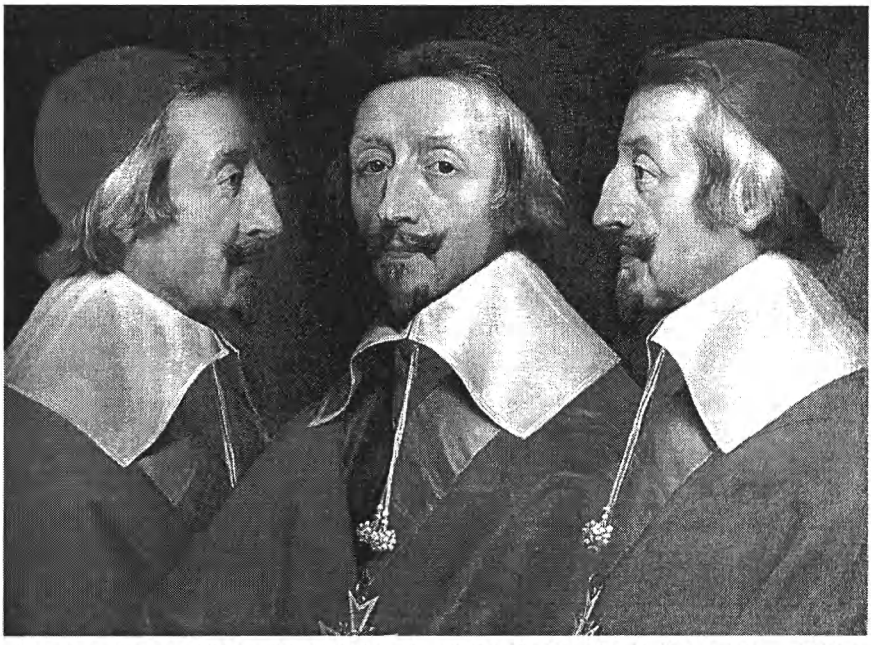
Do tej pory docierały do Polski na ten temat głównie echa z prasy zachodniej. Zamiast o tradycjonalistach słyszeliśmy o „lefebvrystach" powtarzając epitety, które w dużym stopniu umacniały klimat odrzucenia, konfliktu, a na pewno nie służyły dialogowi. Być może zdziwi kogoś to słowo w tym miejscu, ale nie ma ono tu nic z ironii ani retoryki. Albowiem hasło „nie ma dialogu z wrogami dialogu", które może się w tym miejscu odruchowo komuś nasunąć, nie ma wiele wspólnego z sensem, jaki dialogowi nadaje Kościół. Dialog to nie liberalna instytucja, która zapewni spokój w zamian za relatywizm, ale sposób przekazywania prawdy i świadczenia o niej. To gotowość do udzielania odpowiedzi na każdy umotywowany zarzut, to wysiłek umysłu dla lepszego odsłonięcia istoty rzeczy i wysiłek woli, aby usunąć ze swej postawy to, co ową istotę rzeczy może przesłaniać. Dialog to nie negocjacje zorientowane na kompromis, bo prawda nie może być przedmiotem kompromisu, ale otwartość na każde wezwanie, otwartość, której celem jest

nawrócenie. Taki dialog, jak sądzę, podejmuje kard. Ratzinger mówiąc o konieczności „rachunku sumienia", aby „pozbawić schizmę jej racji."

Nie sprzyja też zrozumieniu upraszczanie faktów. P. Luft napisał, że dla abp. Lefebvre rozdział Kościoła od państwa jest „nie do przyjęcia, ponieważ uniemożliwia represjonowanie błędu." Otóż problem jest natury filozoficzno–społecznej, a nie policyjnej, jak sugeruje p. Luft, bowiem tradycjonaliści powtarzają za Leonem XIII i za św. Piusem X (który nie jest świętym abp. Lefebvre'a, ale naszego Kościoła), że „Społeczeństwa ludzkie nie mogą, nie dopuszczając się występku, żyć tak, jak gdyby Bóg nie istniał lub też wyrzekać się zajmowania się religią, jak gdyby była dla nich czymś obcym, nie mogącym służyć do niczego" *(Immortale Dei,* powtórzone w encyklice *Vehementer).* Otóż tradycjonaliści nie zaprzeczają faktu, że państwo katolickie nie jest programem dla zdechrystianizowanego społeczeństwa, ale nie godzą się na uznawanie tego za stan naturalny czy pożądany. Sam abp Lefebvre powołuje się w tej dziedzinie na dokument *O stosunkach między Kościołem a państwem i o tolerancji religijnej* opracowany w ramach prac przygotowawczych do Soboru przez kard. Ottavianiego. Najistotniejsze jest to, abyśmy nie godzili się na dokonywanie przez abp. Lefebvre'a (nieuzasadnione zresztą) przeciwstawienie tego dokumentu soborowej deklaracji *Dignitatis Humanae,* natomiast poglądy, z którymi się polemizuje, trzeba znać, bo symplicyzm i przekręcanie faktów mogą oddać tylko najgorszą przysługę każdej sprawie.

Sprawy te, pozornie dalekie, dotyczą nas nie mniej niż katolików zachodnich. Kościół jest powszechny. I świadectwo polskiego Kościoła, świadectwo ciągłości i odnowy, może właśnie wobec tych problemów spełnić dobroczynną misję apostolską. Na samym początku swego pontyfikatu, 6 listopada 1978 r., Jan Paweł II wzywał zgromadzonych przy nim kardynałów, „aby Sobór został zrozumiany w świetle całej Tradycji i w oparciu o niezmienne Magisterium Świętego Kościoła." O taką zgodną z Tradycją, autentyczną wykładnię Soboru apeluje od tamtej pory Ojciec święty nieustannie. Nie pozostawajmy więc wobec tych spraw obojętni, tym bardziej, że tu akurat możemy dać Kościołowi coś, co zawsze było niewątpliwą wartością polskiego katolicyzmu — wierność: prawdziwym zasadom wiary, Tradycji Kościoła, Następcy św. Piotra.

Marek Jurek



„Potrójny portret Kardynała Richelieu" – obraz Philippe'a de Champaigne z 1642 r.

Richelieu czyli *Grandeur de France*

EPOKA I SZTUKA KARDYNAŁA RICHELIEU — cóż za kuszący temat! Wspaniały rozkwit sztuki w specyficznym klasycyzującym stylu, budowanie splendoru Francji poprzez mecenat nad kulturą i wreszcie sama złożona postać królewskiego superministra. Aż dziw, że na zorganizowanie wielkiej wystawy na ten temat nie zdecydowało się któreś z wielkich muzeów europejskich. Chwała wykreowania artystycznego portretu epoki przebiegłego kardynała przypadła Muzeum Sztuk Pięknych w Montrealu, skąd wystawę przeniesiono w tym roku do znanego muzeum Wallrafa w Kolonii. Francuskojęzyczny wdzięczny Montreal (wywodzący swą nazwę od XVII–wiecznej osady na „Górze króla" — Mont Royale) czci dziś Richelieu jako protektora francuskiej obecności w Kanadzie. To właśnie kardynał, promujący morską politykę Francji, poparł założenie nad kanadyjską dziś rzeką Świętego Wawrzyńca — królewskiej kolonii Nowej Francji.

Ziomkowie Celine Dion zabrali się do sprawy niezwykle solidnie i nie żałowali grosza na ściągnięcie eksponatów z 10 krajów. Dzieła sztuki ilustrujące splendor epoki pysznego kardynała użyczył m. in. paryski Luwr, londyńska National Gallery, nowojorskie Metropolitan Museum i wreszcie kolońskie Muzeum Wallrafa.

Mecenas w szkarłacie

Richelieu — sztuka, władza i polityka — ten dokładny tytuł wystawy wskazuje, że jej autorzy postanowili ukazać epokę kardynała jako okres, w którym polityka i sztuka splatały się w jedną całość. Wyraźnym rysem ekspozycji jest wskazanie na tego polityka w kardynalskiej sukni jako prekursora zręcznego wykorzystania artystów do kreowania splendoru

władzy i budowania prestiżu kraju. Richelieu otwiera plejadę francuskich przywódców, którzy nie żałują pieniędzy na sztukę, traktując jej rozkwit jako warunek „Grandeur de France" — wielkości Francji. Po Richelieu wielkość Gallów będzie udowadniał poprzez rozbudowę Wersalu król Ludwik XIV i jego XVIII–wieczni następcy. Napoleon uzna, że Luwr ma być zbiorem najwspanialszych dzieł sztuki z całej Europy i w imię tego szczytnego celu grabić będzie arcydzieła z całej Europy od weneckich rumaków Lizypa po gdański *Sąd ostateczny* Memlinga. Wiarę w mocarstwowość Francji jako imperium sztuki będzie podzielał też generał de Gaulle, jak i François Mitterand nadzorujący powstawanie monumentalnych budowli w Paryżu końca XX wieku. Mimo że francuska pycha w tej mierze wywoływała zawsze u jej sąsiadów kpiny — trzeba przyznać, że reszta Europy nieco tego imperializmu sztuki zazdrościła i nadal zazdrości Paryżowi.

Dlaczego można mówić o epoce Richelieu w sztuce francuskiej, a nie np. o epoce Zygmunta Wazy czy Jana Kazimierza w sztuce polskiej? To proste. Dla żadnego z polskich władców — prócz może Stanisława Augusta — program mecenatu nad rozwojem sztuk nie był elementem realizacji racji stanu. O ile jednak król Staś wyżywał się w popieraniu sztuk jako kompensacji bycia polityczną marionetką Katarzyny II — o tyle Richelieu łączył swoją osobą niezwykle konsekwentny program polityczny ze zrozumieniem roli kultury w budowaniu pozycji Francji. Kardynał był tak samo dumny ze zwycięstw na polach walki, kiedy objeżdżał szeregi swoich wojsk na koniu w puklerzu i rajtarskich butach — jak z utworzenia Akademii Francuskiej. Kontynuacją wykreowanego przez Richelieu systemu kształcenia malarzy, rzeźbiarzy i architektów było powstanie już po jego śmierci w 1648 roku w Paryżu *Academie Royale de Peinture et de Sculpture*, która wypłaca swoim członkom pensje. W podobny sposób powstała w 1666 roku artystyczna *Academie de France* w Rzymie była usankcjonowaniem tradycji sponsorowania wyjazdów francuskich artystów do stolicy papiestwa. Jak bardzo Kardynał przypominał w takich chwilach generała de Gaulle — który w przerwach miedzy rozgrywkami na arenie międzynarodowej znajdował czas na wyrażanie dumy z sukcesów nawet tak płochej gwiazdki jak Brigitte Bardot!

To właśnie obsesja Richelieu na punkcie wielkości Francji uczyniła go bohaterem nawet dla obsesyjnie laickiej republiki. Imię Kardynała nosiły już dwa pancerniki, a miano to przejąć ma budowany właśnie supernowoczesny lotniskowiec marynarki Republiki.

Dlaczego jednak — spyta ktoś — nie możemy mówić o epoce Ludwika XIII? Prawda jest prozaiczna. Ów Burbon niewiele interesował się sztuką. Owszem, z należnym poczuciem majestatu akceptował działania Richelieu

„Król Ludwik XIII z Kardynałem Richelieau jako tarcza królestwa" – sztych Michela Lasne z Dysertacji Teologicznej Laurenta de Brisacier z 1632r.

na rzecz sławienia jego rządów przez artystów, ale ta łaskawość była wszystkim, na co było go stać. Swoje artystyczne zainteresowania wyczerpywał amatorskim komponowaniem utworów na mandolinę i niezdarnymi próbami szkiców. Biografowie litościwie milczą o ich jakości. Jego następca, Ludwik XIV będzie zupełnie inny — ale pierwsza połowa XVII wieku to na tym polu wyłączna dominacja superministra. System państwowy ówczesnej Francji skazał artystów na zależność od mecenatu państwa. Osłabieni i upokorzeni feudałowie byli z biegiem pierwszej połowy XVII wieku coraz mniej znaczącą alternatywą.

57 lat zręczności

Armand Jean de Plessis de Richelieu — bo tak brzmi pełne nazwisko ulubieńca swojej epoki — urodził się w 1585 roku w dość skromnej rodzinie szlacheckiej żyjącej na pograniczu Poitou i Turenii. Już w 1594 ambitny chłopak trafił do paryskiego College de Navarre. Szybko znalazł dojście do pałacu królewskiego i po studiach teologicznych i święceniach kapłańskich, w wieku 21 lat, w 1606 r. został wyznaczony przez króla Henryka IV na biskupa Lucon. Król osobiście podjął starania, by Papież Paweł V zezwolił na sakrę biskupią dla błyskotliwego młodzieńca. Papież ujęty erudycją Richelieu zgadza się, by mimo zbyt młodego wieku otrzymał on tę godność. Kolejne 17 lat to pracowite wspinanie się po drabinie kariery politycznej — zdobywanie uznania najpierw królowej–regentki Marii Medycejskiej, a potem młodego króla Ludwika XIII. W 1624 roku Richeliu zostaje królewskim superministrem i mimo mniej lub bardziej groźnych dla jego supremacji intryg nie odda swojej pozycji przez kolejne 18 lat — aż do swojej śmierci.

Richelieu jeszcze przed objęciem funkcji superministra głosił, ze właśnie duchowni są najbardziej predystynowani do służby państwowej. „Sama duchowna profesja zmusza ich, by zdobywali uzdolnienia, byli bezwzględnie uczciwi i rządzili z rozwagą. (...) Nie mając dzieci i nie mogąc gromadzić majątku nieruchomego, bardziej od innych są wyzuci z prywatnego interesu, który tak często gubi sprawę publiczną" — pisał Richelieu.

Okres jego rządów to budowa silnej Francji. Zarzuca się często kardynałowi, że zniszczył tolerancyjny układ nantejski, pozwalający istnieć we Francji wspólnotom hugenotów. Autorzy tych oskarżeń zapominają, że w początku XVII hugenoci stanowili rodzaj państwa w państwie, rozsadzający od wewnątrz królestwo. Sąsiedzkie państwa protestanckie, takie jak Anglia czy Holandia, wykorzystywały wspieranie francuskich protestantów jako okazję do mieszania się w wewnętrzne sprawy Francji.

Czy z czasem wewnętrzny podział religijny Francji osłabiłby Francję tak jak *liberum veto* wyniszczyło siłę Rzeczpospolitej? Nie dowiemy się nigdy. Francja utraciła wiele cennych dla gospodarki elit hugenockich, ale zachowała swoją jedność. Inna sprawa, że o przymusowej emigracji setek tysięcy hugenotów i o wcześniejszej pełnej wytrwałości i bohaterstwa obronie twierdzy La Rochelle — trudno czytać bez przejęcia i szacunku dla siły przekonań hugenotów.

To Richelieu, a nie dość bezbarwny król Ludwik XIII, zbudował podstawy mocarstwowości Francji, którą rozbuduje potem Ludwik XIV. Droga do tego wiodła przez zimny realizm polityczny kardynała, poprzez niemal deifikację pojęcia racji stanu, hierarchii i dyscypliny. *Oddałbym pół swojego królestwa za takiego superministra jak on, żeby nauczył mnie jak rządzić tą drugą połówka moich włości* — te słowa cara Piotra Wielkiego stanowią motto wystawy.

Richelieu należy do tych wielkich polityków, którzy jak car Piotr czy Fryderyk II pruski budowali państwa–bóstwa, na bazie ofiar z ludzi i przy instrumentalizacji religii. Rządząc Francją starał się złączyć wiarę katolicką z kultem państwa. A państwo miało swoje człowiecze oblicze. Oblicze króla i jego „skromnego" sługi — kardynała Richelieu.

Państwo to My

Pierwsza sekcja wystawy nosi tytuł *Chwała i wielkość Francji* — i prezentuje obficie rozkwitły wówczas nurt

malarstwa portretowego. Użyłbym nazwy: portrety „państwowotwórcze". Większość z nich pełniła rolę symboli władzy, tak jak jeszcze za Gomułki w PRL wiszące w klasach wizerunki partyjnej czołówki.

Pierwszym pędzlem tego nurtu był Philippe de Champaigne. Ten urodzony w Brukseli malarz od 18 roku życia aż do śmierci mieszkał w Paryżu. Szybko zauważony przez kardynała został jego pupilem. Champaigne odwdzięczył się kardynałowi majestatycznymi portretami. Wspaniała postura Richelieu wyłania się z ciemnego tła wręcz jarząc się czerwienią kardynalskiej sukni. Równie majestatyczne są portrety króla i największych dowódców królewskiej armii. Tuż obok seria popiersi Kardynała (zapewne w sam raz do salonów serwilistycznych urzędników królewskich) dłuta Jean Varina — jednego z najwybitniejszych rzeźbiarzy epoki. Najbardziej ludzki jest w tej kolekcji potrójny portret kardynała pędzla Champagne'a. Uwieczniony z obu profilów i *en face* Richelieu patrzy na nas nieco zmęczonym wzrokiem człowieka walczącego siłą ducha ze swoją fizyczną słabością.

Licznie zgromadzone na wystawie traktaty religijne autorstwa kardynała, liczne obrazy religijne pędzla Simona Voueta, Poussina i Jacquesa Stelli skłaniają do zadumy. Jak ówczesna epoka łączyła w sobie *profanum* sprawowania władzy i *sacrum* wiary w Chrystusa?

Apoteoza świętego Ludwika, którego na obrazie Simona Voueta aniołowie niosą do nieba w opończy w burbońskie lilie — to wyraźny ukłon w kierunku ówczesnego króla.

Ale nie warto jedynie doszukiwać się politycznych aluzji. Obraz *Chrystus na krzyżu* Simona Voueta przygniata ponurym światłem zza niemal czarnych chmur pokrywających niebo w chwili wypełnienia się obietnicy Bożej.

Dziś, gdy jesteśmy przyzwyczajeni do Kościoła jako siły wyłącznie duchowej, jako świadka prawdy wobec tyranów — szokować zaczyna tak niezwykle ścisły sojusz tronu i ołtarza, który symbolizować mogła sama postać kardynała. Dla chrześcijańskiego obserwatora niemożliwe jest uniknięcie oceny moralnej rządów Kardynała. Jaką miarą oceniać jego wiarę? Czy poprzez liczne traktaty teologiczne, które zdobywały uznanie sprawną polemiką z tezami protestantów? W czasach kardynała wiele było przypadków, gdy duchowni sprawowali funkcje państwowe — tak było i w Polsce, gdzie w czasach Jagiellonów prymasi i biskupi przyjmowali misje dyplomatyczne lub byli doradcami króla w sprawach państwa. Specyfika Richelieu polega na tym, że stworzył on model wszechwładnego superministra, odpowiednika dzisiejszego premiera. To, co przy sprawowaniu takiej funkcji nie raziłoby jakoś wyjątkowo u osoby świeckiej — w wypadku duchownego budziło i budzi wątpliwości.

Richelieu najzupełniej słusznie przeszedł do historii jako najwyrazistszy wykonawca idei Machiavellego w polityce. Jako szef państwa uczynił z pojęcia racji stanu swoistą religię, która usprawiedliwiała każdą politykę osłabiającą politycznych konkurentów Francji, bez zwracania uwagi na ich religię i bez zwracania uwagi na koszty licznych wojen. W imię takich właśnie racji Richelieu podgrzewał dyplomatycznymi intrygami wojnę trzydziestoletnią w Niemczech, która kosztowała miliony istnień ludzkich, wyniszczyła Niemcy oraz na trwale podzieliła je na część katolicką i protestancką. Wielu historyków uznaje pokój westfalski w 1648 roku za ostateczny koniec Europy jako wspólnoty chrześcijańskiej. Od tego momentu poczucie jedności wynikające z przyjęcia wiary w Jezusa Chrystusa zacznie odgrywać malejącą rolę w dziejach naszego kontynentu. Jako obsesyjny przeciwnik Habsburgów — Richelieu kontynuował zadzierzgnięte już wcześniej ciepłe stosunki Paryża z Turcją — krajem, który aż do wiedeńskiej klęski nie ukrywał, że chce zająć Europę Środkową i narzucić jej islam.

Krytycy Kardynała wskazują na jego absolutny brak współczucia względem własnego kraju, dla którego pierwsza połowa XVI wieku to jedno pasmo wojen — wywoływanych nie z racji bezpośred-

niego zagrożenia, ale dla zdobywania kolejnych „rubieży geo–strategicznych". Inni jeszcze krytycy widzą w Richelieu prekursora tendencji, która uczyniła z Kościoła katolickiego we Francji skostniały aparat skupiony na utrzymywaniu ładu Królestwa. To skostnienie osłabi Kościół i uczyni go niezdolnym do przygotowania się na tragedię rewolucji francuskiej.

„Kardynał Richelieu depczący żmiję herezji" – sztych Michela Lasne z 1642 r.

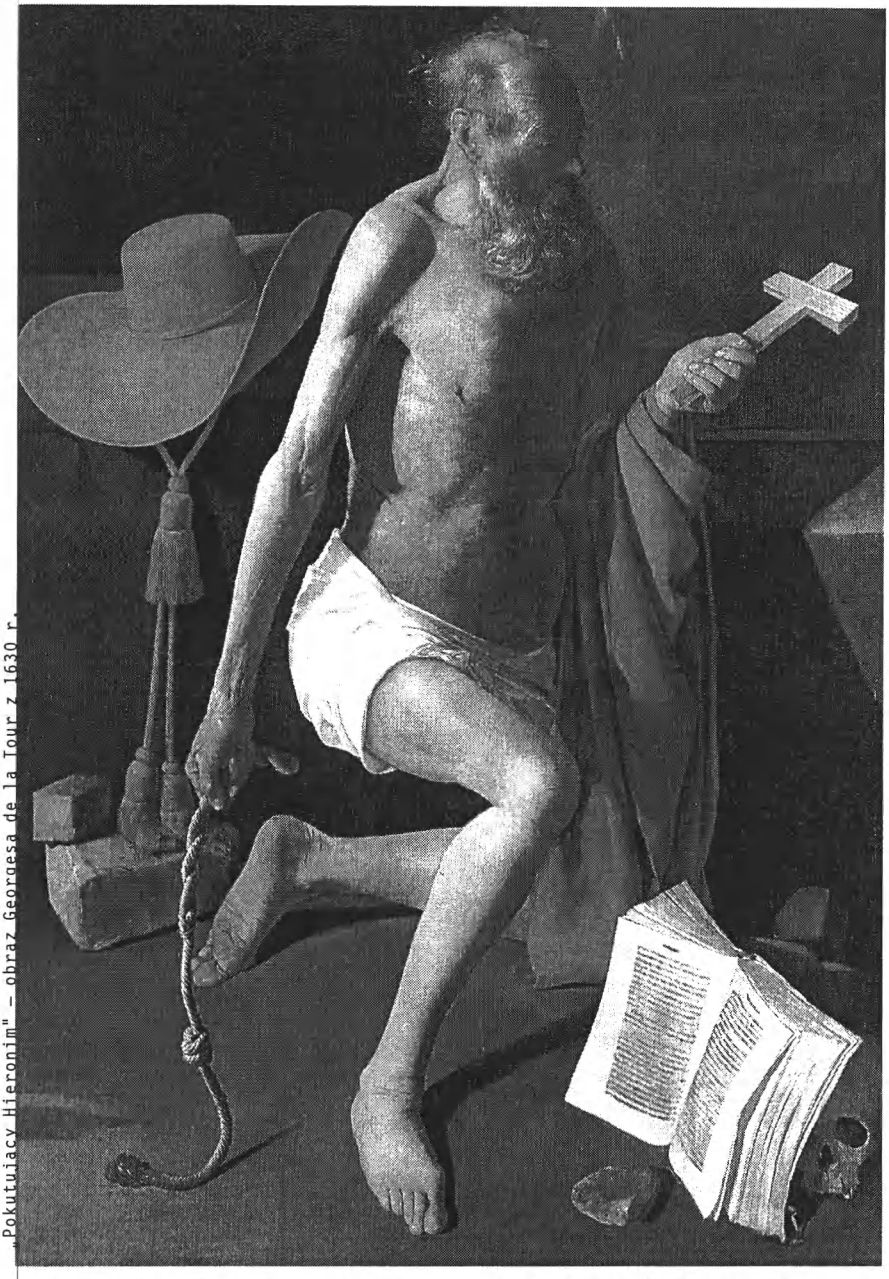
Oglądając wystawę widz głowi się, jak Kardynał godził w swoim sumieniu bezwzględność w sprawowaniu władzy z chrześcijańskim sumieniem. Czy był człowiekiem, który tak serio traktował znak równości między służbą „królowi arcychrześcijańskiemu" jako pomazańcowi Boga i wiarą, że rozwiewało to wszelkie rozterki? A może był cynikiem, który rozumiał, że wpierw biskupie szaty, a potem kardynalski kapelusz to gwarancja najszybszego dostania się na szczyty władzy? Pytania te dopadają widza szczególnie natrętnie, gdy ogląda się wspaniałe płótno wywodzącego się z Lotaryngii Georgesa de la Tour — *Święty Hieronim zrzucający kardynalskie szaty.*

Na obrazie postać Hieronima modelowana jest kontrastowym światłocieniem, przypominającym nieco dzieła Caravaggia. Spoglądając na trzymany w dłoni krzyż zrzuca z siebie świetne szkarłatne szaty i kapelusz kardynalski. Blade i starcze nagie ciało Hieronima to zapowiedź reszty życia, którą autor łacińskiego tłumaczenia Biblii spędzi w pustelni. Hieronim był bliskim przyjacielem papieża Damazego i mimo że u schyłku IV wieku w Rzymie nie było jeszcze kardynałów, tradycja przedstawia go właśnie w kardynalskich szatach, co ma podkreślić jego wyjątkową pozycję w otoczeniu papieża. Tradycja przekazuje, że Hieronima do wyboru ascezy skłoniła chęć ekspiacji za liczne konflikty z otoczeniem papieża powodowane surowością w traktowaniu bliźnich.

Czyż wybór takiego tematu nie pasował do pozy kardynała, który często sugerował, że tylko poczucie obowiązku i lojalność wobec monarchy skłania go do trwania przy marności władzy? Czy Richelieu chwaląc obraz de la Toura kokietował tylko otoczenie swoją rzekomą chęcią wyrwania się z królewskich pałaców, czy też istotnie przeżywał konflikt sumienia między pasją politykowania a chęcią ucieczki od dyplomatycznej dżungli? Niewykluczone, że mógł w przedziwny sposób łączyć obie tęsknoty. Mógł wmawiać sobie, że warto „kiedyś" odejść w zacisze z dala od gier tego świata. Cóż z tego jednak — gdy jest się niezastąpionym, a przeczucie, że wszyscy inni mogą zawieść króla, każe „cierpieć" — i politykować jak zawsze, aż do śmierci z przepracowania.

W cieniu wojny

Od niepokojącego dzieła de la Toura z ulgą przechodzimy od kojącego zmysły malarstwa Claude'a Gelle zwanego Lotaryńczykiem. Jego obrazy ukazują spokojne krajobrazy, które stanowią jakby wyzwanie wobec burzliwej epoki, w której dane było artyście żyć. Przypomina się Breugel, który nadawał niektórym swoim obrazom zaskakujący spokój, jakby rzucając wyzwanie swoim krwawym czasom. Mistrz z jakże nieodległej od Brueglowskich Niderlandów Lotaryngii również zaprasza swojego widza do podróży w krainy zalane pięknym, pogodnym światłem. Wciąga widza w krajobrazy pełne wspaniałej przyrody i spokoju, które znawca kultury Włoch Paweł Muratow uznał za najgenialniejsze ujęcie pejzażu rzymskiej Kampanii.



„Pokutujący Hieronim" – obraz Georgesa de la Tour z 1630 r.

Na wystawie Claude Gelle reprezentują dwa dzieła: *Pejzaż z pasterką i pasterzem* i *Scena wojenna koło nadmorskiej twierdzy*. Skupmy się na tym drugim dziele. Srodze zawiedzie się ktoś, kto znając tytuł — wyobrazi sobie, że to jakaś dramatyczna bitewna scena. W łagodnym świetle włoskiego południa wzrok z trudem wyławia maszerujących w głębi żołnierzy i wojenne okręty dobijające do nadmorskiej baszty.

Cały krajobraz tchnie spokojem, a na pierwszym planie pastuch z córką dość spokojnie wygania z pastwiska owce i krowę. Na obrazie umieszczone na pierwszym planie rozłożyste drzewo jest o wiele większe niż niewielkie sylwetki żołnierzy, krzątających się wokół twierdzy. Czy to aluzja, że potęga przyrody winna nakazać ludziom dystans do ich nawet najbardziej szczytnej sławy wojennej? Szczególnie gdy to co dla wojskowych jest chwalebną kampanią — zwykłym ludziom kojarzy się z zagładą ich codziennego życia.

„Scena wojenna koło twierdzy nadbrzeżnej" – obraz Claude'a Gellee (zwanego Le Lorrain) z 1638 r.

Tę gorzką prawdę wydaje się sugerować trzeci — obok de la Toura i Gelle'a Le Lorraina — pokazany na wystawie twórca z Lotaryngii. Chodzi o Jacquesa Callota, autora serii sztychów *Okropności wojny*. To właśnie ten syn Lotaryngii miał powody do oskarżania wojny o erupcję niepotrzebnego okrucieństwa w wykonaniu wojsk Ludwika XIII i Richelieu.

Lotaryngia — ta niemiecka początkowo kraina od XVI wielu podlegała coraz silniejszej francuskiej asymilacji kulturowej. Jako niezależne księstwo była częścią Cesarstwa Niemieckiego, ale Richelieu chcąc oprzeć granice Francji na Renie poświęcił jej zdobyciu długoletni krwawy konflikt.

Była więc Lotaryngia czymś w rodzaju Bośni z połowy lat 90. Miejscem udręczenia cywilnej ludności, palenia wiosek i wyrafinowanych okrucieństw. Żadna z walczących tam stron — ani wojska króla Francji, ani oddziały Habsburgów — nie były na tyle silne, by wygrać wojnę — a jednocześnie żadna ze stron nie chciała zakończyć sporu bez jakichś honorowych rekompensat. Jak pisze Jan Baszkiewicz, polski biograf Kardynała: „Opór Lotaryńczyków doprowadzał Richelieugo do furii. Skłonny był uważać mieszkańców tego anektowanego *de facto* kraju za Francuzów, a więc ich opór za zdradę. Radził równać z ziemią buntujące się miasta (a gdyby brakło na to czasu, przynajmniej spalić domy), dewastować wsie, niszczyć zbiory zboża".

Callot rozpoczął naukę grafiki we Włoszech w 1607 roku. W słodkiej Italii spędził 14 lat. Gdy w 1621 roku wrócił do swej ojczyzny, Lotaryngia była już pustoszona walkami wojsk cesarskich i protestanckich. Przez kolejne dwanaście lat Callot nieraz oglądał zniszczenia i śmierć wielu bliskich. Narastające przerażenie złymi skłonnościami ludzkiej natury odreagował dając świadectwo prawdzie. Niczym dzisiejsi fotoreporterzy zachował dokumentację cierpień Lotaryńczyków.

Oto drzewo, którego konary obwieszone są kilkudziesięcioma wisielcami. Oto chłopska chałupa, w której żołdacy zabawiają się piekąc wieśniaka w kominku, uwieszonego do rusztu głową w dół. Wprawieni w łupiestwie żołnierze fachowo przeszukują wszystkie schowki, gwałcą córki i rabują cenne przedmioty. Nad plecami błagającego na kolanach o litość gospodarza bezlitośnie wznosi się oficerski sztylet. Na kolejnym sztychu — oddziały sabaudzkie wsławione okrucieństwami w służbie po stronie francuskiej. Na pierwszym planie oficerowie pułku dzielą na stole pod drzewem sakiewki ze złotem. Kolejny łup? Ile osób zginęło, by było co dzielić?

Callot wykonał swój naturalistyczny cykl w 1633 roku. Dwa lat potem miał umrzeć mając jedynie 40 lat. Czy tak jak Herbert odgadywał, że mało ma czasu, żeby dać świadectwo?

I znów odwrót od realizmu do świata mitologii. Francuskie malarstwo pod mecenatem kardynała lubuje się w klasycyzmie. Płótna zapełniają sceny mitologiczne. Większość malarzy tego okresu ma za sobą studia we Włoszech i tematykę klasyczną we krwi. Ale polityka nie pozwala o sobie zapomnieć. Tytuł obra-

„Plądrowanie chłopskiej zagrody" – sztych Jacquesa Callot z 1633 r. z cyklu „Okropieństwa wojny".

zu Jacquesa Stelli — *Wspaniałomyślność Tytusa* — to tylko metafora. Na obrazie ukazującym rzymski pałac ubrany w antyczną togę Ludwik XIII sypie złoto między wdzięcznych Rzymian. Tuż za cesarzem — Richelieu w starożytnej tunice kieruje podawaniem cesarzowi tac ze złotymi monetami. Znów malarz nie śmiał zapomnieć o wszechwładnym Kardynale.

Classic Nouveau

Autorzy wystawy nie nawiązują wprost do nienowego sporu wśród historyków sztuki: czy sztuka francuska w XVII wieku to jakaś specyficzna forma baroku, czy raczej antycypacja klasycyzmu?

Odpowiedzi na to pytanie udzielają same eksponaty. Widać w nich rozpoczęte jeszcze w XVI wieku duchowe panowanie Włoch, a konkretnie Rzymu w świecie wyobrażeń francuskich twórców.

Klasycyzm był popierany przez Richelieu, któremu musiał przemawiać do przekonania styl znamionujący silną oświeconą władzę — umiar, ale i dostojeństwo. Francja Richelieu to państwo rządzone żelazną ręką w imieniu króla przez jego sługę. To kraj, w którym złamano potęgę feudalnych magnatów i tworzących państwo w państwie hugenotów. W tym żelaznym i precyzyjnym mechanizmie nie ma zbyt dużo miejsca na nieskrępowaną inwencję artystów. Dzieła sztuki mają służyć budowaniu prestiżu państwa, sławieniu królewskiego porządku i wreszcie — w tej dokładnie kolejności — wzmacnianiu Kościoła jako gwaranta ładu i jasno określonej hierarchii.

System powołanych przez kardynała akademii sztuki zachęcał do tego, co z czasem znajdzie pejoratywne określenie: akademizm. Czy jednak nie ten sam akademizm przyniósł wówczas Francji ogromną rzeszę wspaniałych artystów, którzy łączyli talenty z pierwszorzędnym rzemiosłem? Dzięki owemu akademizmowi znali się na anatomii i podnieśli poziom artystycznego fachu na budzący szacunek poziom.

Łatwo wyobrazić sobie, z jaką aprobatą patrzył na to ceniący sobie umiar i pracowitość kardynał. Dzięki jego wpływowi na świat sztuki francuskie obrazy i rzeźby dalekie są od uniesień, pasji i niepokoju włoskiego baroku, ale wraz ze swoim klasycyzującym obliczem wygrywają próbę czasu.

Najwyraźniej ów protoklasycyzm widać w sekcji wystawy dotyczącej architektury: unikanie wszelkiego nadmiaru w dekoracji fasad, oszczędne szafowanie detalem, a nade wszystko powściągliwe, surowe formy budynków. Jak podejrzewa francuski historyk sztuki Jean Paul Couchoud, katolicyzm francuski świeżo po walce o rząd dusz z hugenotami chciał formą kościołów odrzucać standartowe wówczas w Europie zarzuty protestantów o nadmierny przepych kościołów i ustępstwa na rzecz pogaństwa. Epoka Richelieu to okres, gdy w tej dyskusji wytrąca się protestantom oręż z ręki drogą lansowania surowości w architekturze sakralnej, przy niezaniedbywaniu ich okazałości. Katolicka odnowa objawiała się wówczas pędem do budowania nowych świątyń.

Ukochanym dzieckiem kardynała była oczywiście Akademia Francuska powołana w 1635. Richelieu osobiście zatwierdzał projekt kościoła Sorbony i tam kazał się pogrzebać — co, jak wykaże pod koniec, nie było najlepszym pomysłem.

Richelieu pop-kulturowy

I wreszcie ostatnia część wystawy — obraz kardynała w oczach potomnych.

Francja XIX wieku targana nawrotami świadomości swojego dziedzictwa i chorobliwym antyklerykalizmem — nie potrafi znaleźć jednolitej oceny kardynała. Aleksander Dumas i jego cykl powieści o muszkieterach uczynił kardynała Richelieu symbolem politycznego cynizmu. W kreskówkowej wersji przygód muszkieterów dla dzieci kardynał został przedstawiony jako lis. Czy ten stereotyp kardynała jest krzywdzący? Oczywiście nie, ale stereotyp Dumasa chętnie podchwytywali antyklerykałowie, zawsze niezmordowani w przypominaniu o perfidii książąt Kościoła i zepsuciu hierarchii.

Co ciekawe, nowy trend pojawił się na przełomie wieków w agresywnie laickiej III Republice. Richelieu przywrócono do łask jako protoplastę francuskiej polityki morskiej i kolonialnej. Jako propagatora zimnej kalkulacji geopolitycznej i polityka, który wyniósł bezduszną rację stanu na jakże bliski dla masonów epoki Jules Ferry'ego i Georgesa Clemenceau piedestał. Malarze historyczni, jacy namnożyli się w końcu XIX wieku, z radością zabrali się do dzieła. W 1873 Jean Leon Gerome portretuje skromnego kapucyna Ojca Józefa — najbliższego współpracownika kardynała jako szarą eminencję, której czapkują najświetniejsi dygnitarze. W 1881 roku Henri Motte maluje kardynała w zbroi i imponującym kardynalskim płaszczu na tle oblężenia twierdzy La Rochelle. I wreszcie w 1905 roku Marc Aurele de Foy Suzor–Cote maluje dla Ministerstwa Marynarki portret stojącego Kardynała w stylu naśladującym „państwowe" portrety Champaigne'a.

W masowej wyobraźni Richelieu pozostaje jednak jako negatywny bohater opowieści — a dzisiaj głównie filmów — o muszkieterach. Na podstawie prac historyków trudno zarzucać Dumasowi, że fałszywie odmalował osobowość mistrza intrygi.

Po wyjściu z wystawy pozostaje zaduma nad budzącą niepokój zdolnością sztuki do użyczania swego kunsztu chwale władzy opartej na czystym cynizmie i kulcie jednostki. Trudno nie oprzeć się wrażeniu, że wymyślając państwowy mecenat nad sztuką Richelieu odkrył, jak skuteczna może być władza wsparta kunsztem twórców.

Nie wszystkie jednak dzieła na wystawie służyły tylko propagandzie króla i jego sprawnego kardynała. Dzieła Poussina, Voueta i de la Toura inspirowane tematami religijnymi są dla widza–chrześcijanina ważnym świadectwem. Jak jednak traktować dzieło de la Toura ukazujące wybór świętego Hieronima? Czy intencja mecenasa tego dzieła — który pozował na człowieka marzącego o skromnej ascezie, a jednocześnie dbał o zachowanie władzy jak mało kto — obniża wartość tego dzieła? Zapewne nie — bo przesłanie Hieronima o marności zaszczytów tego świata pozostanie, a kontekst powstania dzieła nie trafi do wielu widzów, gdy już obraz powróci do swego macierzystego Muzeum Narodowego w Sztokholmie. Trzeba przyznać, że kardynał miał gust. Portretowali go najlepsi, jego popiersia kuli ludzie z autentycznym talentem. Nie akceptował „biernych, miernych ale wiernych". Bez tego smaku, bez tej szczęśliwej ręki mecenasa zresztą nie byłoby całej wystawy.

Nie zaznasz spokoju?

Kardynał Richelieu utożsamiał tak szczerze swoją osobę z dobrem państwa — że nie widział powodu, by przed śmiercią żałować któregokolwiek ze swoich czynów. Gdy na umierał w grudniu 1642, z jednej strony pouczał swoją siostrzenicę, by szukała prawdy tylko w Ewangelii — z drugiej strony nie czuł jakiejkolwiek skruchy. Jak podaje Baszkiewicz, gdy spowiadający go przed śmiercią ks. Le Tonneliet zachęcał kardynała, by przed zgonem wybaczył swoim wrogom, ten ponoć odrzekł chłodno: — Nic nie wiem o tym, bym miał jakichś wrogów. Znam tylko wrogów państwa. Jak się

więc okazuje, to nie Ludwik XIV pierwszy doszedł do wniosku, że „l'etat c'est Moi".

Cynicy i wolnomyśliciele ukuli kardynałowi swoiste epitafium: Jeśli Bóg istnieje — zapłaci za wszystko. Jeśli Boga nie ma — cóż za zręczny człowiek! Paradoksalnie jednak ci, którzy uważali, że Boga nie ma, nigdy nie potrafili powstrzymać się od niepokojenia szczątków kardynała. Richelieu pochowany w eksponowanym miejscu chóru kościoła Sorbony — nie zaznał spokoju po śmierci. Dnia 5 grudnia 1793 roku tłum rewolucjonistów wdarł się do kościoła i rozbił grobowiec kardynalski. Wydobyto trumnę, rozbito ją i tłum rozszarpał szczątki. Według jednej z wersji czaszką kardynała grano przed kościołem w piłkę. Dopiero w 1866 roku czaszkę odzyskano i pod patronatem Napoleona III odprawiono kolejny symboliczny pogrzeb, grzebiąc jednak kardynała w bardziej skromnym południowym transepcie świątyni. Gdy w 1968 Sorbona została objęta strajkiem studentów, lewaccy bojówkarze wdarli się ponownie do kościoła Sorbony. Grobowiec kardynała pokryto obraźliwymi napisami, a jego portret zasmarowano. Dopiero w 1971 z polecenia prezydenta Pompidou przeniesiono szczątki kardynała na dawne miejsce w centralnej części chóru kościoła, a portret odrestaurowano. Czy to już koniec i resztki kardynała zaznają tu wreszcie spokoju?

Piotr Semka

Wystawa *Richelieu – sztuka, władza i polityka* eksponowana była jesienią 2002 roku w Muzeum Sztuk Pięknych w Montrealu, a od 31.01. do 23.04 2003 roku w Wallraf Museum w Kolonii. Przy pisaniu tekstu autor korzystał z biografii Richelieu pióra Jana Baszkiewicza (Warszawa 1995).

„Kardynał Richelieu ściąga pasożyta z królewskiej lilii" – sztych Jean Ganiere'a z 1637r. Pasożyt to zbuntowana magnateria i hugenoci. Habsburski Orzeł i hiszpański lew, przykute do słupa bezradnie przyglądają się akcji Kardynała.

Wobec podwójnego kryzysu: instytucji III Rzeczpospolitej z jednej strony i instytucji współpracy atlantyckiej z drugiej, prawica polska musi wypracować nową receptę na sukces naszego kraju w polityce wewnętrznej i zagranicznej.

Dlatego tym serdeczniej witam narodziny **Międzynarodowego Przeglądu Politycznego** - oby stał się matecznikiem takiego programu

Radek SIKORSKI
New Atlantic Initiative, Waszyngton

REDAKTOR NACZELNY
Konrad SZYMAŃSKI

RADA REDAKCYJNA
Grzegorz GÓRNY
Paweł SZAŁAMACHA
Łukasz WARZECHA
Piotr ZAREMBA

w prenumeracie 50% taniej!!!

www.mpp.org.pl

W EMPIK-u i dobrych księgarniach!

ANALIZY DOKUMENTY WYSTĄPIENIA

Międzynarodowy Przegląd Polityczny

www.mpp.org.pl

3

KONSTYTUCJA DLA EUROPY – do dyskusji czy do kosza?
28 stanowisk państwowych

Klonowanie ludzi – regulacja pilnie potrzebna

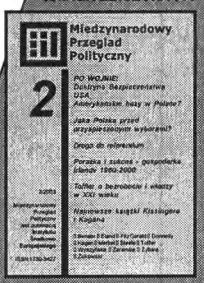
Václav Klaus o czeskich finansach 1989-2003

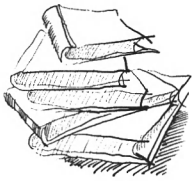
UNFPA – agenda ONZ na cenzurowanym

Roger Scruton o islamie i państwie ponadnarodowym

Burdzy ▯ Chodakiewicz ▯ Cameron
leathcoat-Amory ▯ Heise ▯ Klaus ▯ Liese
ichalski ▯ Meilaender ▯ Nuechterlein
szkowski ▯ Scruton ▯ Sylva ▯ Szymański
olánek ▯ Warzecha ▯ Zahradil

ostatnie egzemplarze w Redakcji
tel./fax 22.628.67.49





Odtrutka dla postmodernistów

Roger Scruton, *Przewodnik po filozofii dla inteligentnych*, przełożył Stanisław Sowa, Warszawa 2002, Wydawnictwo Naukowe PWN, ss.178.

NA WSZELKI WYPADEK nigdy nie zrobiłem sobie odpowiednich testów (nie lubię rozczarowań), które mogłyby uprawomocnić (lub zdyskwalifikować...) moje kompetencje dotyczące wypowiadania się na temat *Przewodnika po filozofii dla inteligentnych*. Pocieszam się tym, że autor tej książki, Roger Scruton (ur. w 1944 r. wykładowca filozofii, związany m.in. z Birkbeck College na Uniwersytecie Londyńskim oraz z Uniwersytetem Bostońskim), nie wchodząc w scholastyczne „subtelności", inteligentnym określa posiadacza „żywego, pełnego entuzjazmu, otwartego i gotowego do ćwiczeń umysłu".

Trudno jest streścić przewodnik, który z założenia jest formą skondensowaną. Prawdopodobnie z tego powodu nie przepadam za tą kategorią lektur, ponieważ szybko gubię się w gąszczu dat, nazwisk, ciekawostek i anegdot. Z tym przewodnikiem sprawa ma się jednak inaczej. Być może dlatego, że oprowadza on po „świecie" przemyśleń należących do tego, kto je spisał. Nawiasem mówiąc, nie jest to „przewodnik po", lecz „przewodnik do" filozofii (tytuł oryginału brzmi: *An intelligent Person's Guide to Philosophy*). Celem Scrutona było zachęcenie do filozofii, która może ukazać człowiekowi rzeczywisty, a nie „zdemoralizowany świat pseudo–nauki". Choć autor *Przewodnika* podkreśla subiektywne kryterium wyboru zagadnień, to wydaje się, że są to właśnie te zagadnienia, które mogą zainteresować „inteligentnego" członka postmodernistycznego społeczeństwa. W dwunastu będących krótkimi esejami rozdziałach, brytyjski filozof podejmuje m. in. problemy prawdy, osoby, Boga i religii, wolności, moralności oraz seksualności. Charakterystyczny jest tu jednak nie dobór tematyki (towarzyszącej filozofom nieodmiennie od dwudziestu siedmiu wieków), lecz sposób podejścia do niej. Scruton nie wypływa na ocean wyrafinowanej spekulacji. Woli przechadzać się brzegiem, zbierając wyrzucone przez fale kamyki i muszelki pasujące do mozaiki jego argumentacji. Teza wyjściowa *Przewodnika* nie jest nowa (co nie znaczy: błędna!), ponieważ pojawiała się już u XX–wiecznych filozofów. Twierdzi ona mianowicie, że u źródeł kryzysu współczesnej kultury i cywilizacji (Zachodu) leży naukowa wizja odczarowanego z wszelkiej tajemniczości świata, w którym człowiek jest tylko jednym z przedmiotów. Na szczęście Scruton nie popada w liryczny pseudo–mistycyzm ani rozpaczliwy egzystencjalizm filozofów kontynentalnych, zachowując właściwy wyspiarzom dystans i „zdrowy rozsądek". To niewątpliwie ratuje go od fabrykowania ontolo-

gicznych chimer, w które nie raz wikłała się pokartezjańska filozofia. Mimo to, trzeba zauważyć, że filozoficzne uniwersum Scrutona jest wyznaczone przez problematykę nowożytną (najczęściej cytowany jest Kant), co zubaża spektrum rozwiązań, a samemu autorowi sprawia trudność (bo wychodząc od idealizmu, nawet jeżeli jest on „transcendentalny", można dojść tylko do... idealizmu). Problem, do którego sprowadzić można filozofię (w ujęciu *Przewodnika*), to napięcie między podmiotem a przedmiotem; to próba uchwycenia właściwej relacji między osobą (umysłem, jaźnią, ego) a wszystkim, co jest poza nią. Tutaj filozofia dochodzi do tego, co „niewypowiadalne". Scruton próbuje przedstawić pozytywne rozwiązanie, którym jest muzyka pozwalająca przekroczyć granice narzucone nam przez język (*nb.* warto dodać, że autor *Przewodnika* jest również kompozytorem). Mimo to wydaje mi się, że te rozważania są tylko mgłą osnuwającą rzeczywisty jego zamysł. Kto zna teren (czyli filozofię), ten i tak przejdzie drogę omijając ślepe uliczki, niebezpieczne zakręty; inny potrzebuje przewodnika, którym jest oczywiście sam autor. Scruton powtarza Wittgensteinowski refren głoszący, że trzeba milczeć o tym, o czym mówić nie można, choć ostatecznie mówi to, co chce powiedzieć (nie tylko jako filozof, ale jako filozof, który jest katolikiem i konserwatystą). Pozytywne twierdzenia *Przewodnika* są bardzo bliskie realistycznej koncepcji osoby, społeczeństwa, religii czy moralności. Doktryna o prawie naturalnym nie jest wyrażona *explicite* (określenie to pada w trochę innym kontekście), chociaż konkluzje Scrutona są z nią praktycznie zbieżne. *Przewodnik po filozofii dla inteligentnych* wart jest polecenia, choćby ze względu na błyskotliwą i przekonywającą argumentację (sprowadzającą *ad absurdum* tezy przeciwne: bo absurdem jest uznanie człowieka za przedmiot lub zwierzę jedynie), m.in. za koniecznością tradycyjnej moralności czy obiektywizmu prawdy.

Podczas lektury niejednokrotnie odzywało się we mnie echo rozważań starych scholastyków, które kryją się pod kurzem łacińskich adagiów: *persona est incommunicabilis, individuum est ineffabile*... Cóż, jest to chyba „filozoficzny znak czasu", że współcześni myśliciele z trudem docierają do depozytu od wieków przechowywanego w skarbcu starożytnej mądrości. Z drugiej jednak strony, jaka kultura, takie cele filozofii — twierdzi autor *Przewodnika*. Pomijając kwestię słuszności tej tezy, trzeba stwierdzić, że ci, którzy poszukiwali prawdy — filozofowie, zawsze stawiać musieli czoła przeróżnym szalbierzom. Książka Rogera Scrutona jest niewątpliwie dobrą alternatywą dla popisowych żonglerek (bez)sensami, którymi raczą nas neo–sofiści.

Piotr Kaznowski

Modlić się z Kościołem

S. Maria Renata od Chrystusa, niepokalanka,
Sentire cum Ecclesia (szkice liturgiczne), Warszawa 2002,
Oficyna Wydawnicza VIATOR, ss. 224.

Książkę *Sentire cum Ecclesia*, obecnie wznowiona przez Oficynę Viator, stanowi zbiór artykułów o tematyce liturgicznej, pisanych i wydanych przed wojną. Autorka, siostra Maria Renata od Chrystusa, niepokalanka, przedstawia podstawowe zagadnienia związane z rytem rzymskim (w jego dawnej formie, zwanej obecnie klasyczną), dając rodzaj wprowadzenia, zachęty do bliższego poznania bogactw tego rytu.

Charakterystycznym akcentem rozważań autorki, przypominanym niemal w każdym artykule, jest traktowanie liturgii jako kultu i publicznej modlitwy Ko-

ścioła, do uczestniczenia w której zachęceni są wierni świeccy, zgodnie z postulatami rozwijającego się wówczas ruchu liturgicznego. Dla Autorki liturgia nie jest tylko zbiorem rubryk, regulujących sprawowanie obrzędów, czy historią formowania się rytu, lecz jest przede wszystkim żywą modlitwą wszystkich dzieci Kościoła. Jest ona jednocześnie pełnym wyrazem wiary Kościoła, wyrazem, który kształtuje pełną wrażliwość religijną wiernych. Pierwszą zaletą jest zatem potraktowanie liturgii jako „źródła i szczytu" (by nawiązać do późniejszego, świetnego przecież określenia liturgii) życia Kościoła.

Drugą zaletą jest odwoływanie się w tekście nie tylko do mszału rzymskiego, do tekstów czy obrzędów w nim zawartych, ale i do brewiarza, do psalmów, hymnów czy responsoriów. Bardzo słusznie Autorka podkreśla ścisły związek zarówno historyczny (rozwój brewiarza jest równoległy do rozwoju samego mszału), jak i ascetyczny (brewiarz przygotowuje do mszy oraz jest dziękczynieniem po niej, a ponadto rozwija wątki liturgii mszalnej). Wynika z tego oczywista konkluzja: korzystanie z mszału (mszalika) może i powinno prowadzić do korzystania z brewiarza (z pewnych jego części przynajmniej). Wydaje się, że ten postulat jest aktualny także dziś. Często bowiem odwoływanie się do wartości starego rytu, korzystanie z tego skarbca ogranicza się tylko do mszału. Brewiarz zdaje się być nie dostrzegany, rezerwowany tylko dla duchownych, a w nim przecież znajdują się znakomite teksty, zasługujące, by stać się codzienną modlitwą wiernych. Aby to ukazać, Autorka bardzo często podaje duże cytaty czy fragmenty antyfon, hymnów czy sekwencji (wraz z tłumaczeniami na język polski), dając przez to praktyczną ilustrację tego, czym jest prawdziwe *Opus Dei*.

Mimo że książka jest zbiorem artykułów, pisanych i publikowanych najpierw jako osobne teksty, to ich układ i podejmowana tematyka odpowiada strukturze mszy oraz roku liturgicznego. Teksty mają charakter wprowadzenia czy krótkiego komentarza, zarówno do samego ordo mszy, na przykład wyjaśnienia dotyczące Introitu, hymnu *Gloria*, kolekty czy sekwencji, jak i tekstów okresowych, związanych z Adwentem (bardzo dobry komentarz do trzech mszy sprawowanych w Boże Narodzenie) czy Wielkanocą oraz Zesłaniem Ducha Świętego oraz kilka komentarzy związanych z *Sanctorale* czyli liturgicznymi wspomnieniami świętych (Wniebowzięcie N.M.P. czy św. Wawrzyniec).

Sympatię budzi też realizm autorki, wyrażający się w sposobie prezentowania kwestii liturgicznych. Nie jest to jakieś romantyczne poszukiwanie idealnego rytu pierwszych chrześcijan czy prezentowanie rozmaitych spekulacji czy hipotez dotyczących powstania czy znaczenia formuł i obrzędów. Przeciwnie, jest to traktowanie rytu jako skarbca, który wzbogaca się w ciągu wieków, który jest rzeczywiście wspaniałym dziedzictwem Kościoła, co nie wyklucza zwracania uwagi na kwestie wątpliwe (np. przypisywanie św. Hieronimowi układu psalmów w brewiarzu czy traktowanie św. Hilarego jako autora *Gloria*) czy zarzuty krytyki historycznej wobec lekcji brewiarzowych.

Minusem książki jest zrezygnowanie przez wydawców z podawania tytułów prac cytowanych przez Autorkę. Odwołuje się ona przede wszystkim do prac autorów obcych (jak bł. kard. Schuster, autor wielotomowego *Liber sacramentorum* czy Dom Gueranger), ale też niektóre z tych prac były tłumaczone na język polski. Ich wskazanie, choćby w formie małego dodatku, mogłoby stanowić punkt wyjścia w dalszym, już bardziej dogłębnym i szczegółowym poznawaniu liturgii rzymskiej.

Lech Szyndler

Bratanki pokłócone

Marian Zdziechowski, *Węgry i dookoła Węgier*, Warszawa 2001, Biblioteka Frondy, ss. 248.

POLAK, WĘGIER — DWA BRATANKI". Jednak to przysłowiowe, duchowe pokrewieństwo Polaków i Węgrów w okresie Dwudziestolecia nie znajdowało swojego odzwierciedlenia w koncepcjach polskiej polityki zagranicznej. Oglądano się na Francję, która była przecież jednym z patronów traktatu zawartego w 1920 roku w Trianon, dla Węgrów rzeczywiście traktatu rozbiorowego, sankcjonującego przeobrażenie ziem Korony św. Stefana w kadłubowe państewko. Warszawa o wiele bardziej szukała oparcia w Bukareszcie i w Pradze (w tym ostatnim przypadku raczej z miernym skutkiem) — a więc w państwach, które grały pierwsze skrzypce w tzw. Małej Entencie czyli antywęgierskim sojuszu państw, które najbardziej zyskały na podziale Węgier (oprócz Czechosłowacji i Rumunii w jej skład wchodziła także Jugosławia).

Rola Węgier jako politycznego i wojskowego sojusznika zaczęła być dostrzegana przez polską dyplomację dopiero na początku 1939 roku, gdy zyskaliśmy bezpośrednią granicę z Węgrami — na skutek aneksji przez Budapeszt Rusi Zakarpackiej (dotychczas w posiadaniu Czechosłowacji).

Nie tylko dyplomacja II RP spychała jak gdyby na drugi plan rolę i znaczenie Węgier dla polskich interesów. Podobny sposób ujmowania tej kwestii przeważał również w polskiej myśli politycznej tamtego czasu. Jeżeli Węgier nie pomijano milczeniem, to patrzono na nie z podejrzliwością. Dość powiedzieć, że np. dla Romana Dmowskiego Węgry to przede wszystkim forpoczta niemieckich interesów w Europie Środkowej.

Docenienie roli Węgier, postulat zorientowania polskiej polityki zagranicznej na zbudowanie ściślejszych związków z Budapesztem, obecne było właściwie tylko pośród części środowisk polskiego konserwatyzmu. Pod tym względem prym wiódł Jan Bobrzyński i redagowane przez niego pismo „Nasza Przyszłość", a następnie powstały wokół niego Związek Polskiej Myśli Państwowej. Wielkim sympatykiem Węgier był również Marian Zdziechowski, którego zbiór artykułów i szkiców o Węgrach i Węgrzech otrzymaliśmy do ręki dzięki wydawniczej inicjatywie „Frondy".

Omawiana książka składa się z trzech głównych prac Zdziechowskiego o Węgrzech: *Tragedia Węgier a polityka polska* (1920), *Węgry i dookoła Węgier* (1933) oraz *Węgry i Polska na przełomie historii* (1937). Znajdują się w nich szkice traktujące o wielkich postaciach węgierskiej kultury i polityki (Szandor Petöfi, Stefan Szechenyi czy hr. Juliusz Andrassy). Przede wszystkim jednak węgierskie prace Zdziechowskiego — jak deklarował sam Autor — były „protestem przeciw traktatowi w Trianon". Były wielkim apelem, by szukać związków z Budapesztem, a nie na przykład z rusofilskimi Czechami.

Jak podkreślał bowiem Zdziechowski, do Węgier zbliżał nas nie tylko brak spornych kwestii, ale przede wszystkim podobieństwo cywilizacyjne. Dla wileńskiego myśliciela Węgry (podobnie jak Polska) prezentowały „czynnik zachowawczy" w Europie — jako kraj katolicki i kraj przywiązany do swojego tradycyjnego, monarchicznego ustroju państwowego. Dlatego zostały tak surowo skarcone w 1920 roku w Trianon przez zdominowane przez masonerię elity polityczne zwycięskich mocarstw. Dlatego również zachodnie mocarstwa (nie mówiąc o państwach Małej Ententy) tak zdecydowanie i skutecznie zaprotestowały przeciw próbie restauracji katolickiej monarchii na Węgrzech w 1921 roku przez Karola I Habsburga — ostatniego panującego cesarza z dynastii Habsburgów

i ostatniego koronowanego króla Węgier (panował jako Karol IV).

Nie szczędził Zdziechowski surowych słów krytyki dla polskiej dyplomacji za gorliwe (aż nazbyt gorliwe) potępianie prób habsburskiej restauracji na Węgrzech. Polski myśliciel wiązał natomiast z udaną restauracją władzy Habsburgów w Europie Środkowej wielkie nadzieje. Tęsknota za dawnym blaskiem Korony św. Stefana była u Zdziechowskiego także tęsknotą za wielką katolicką monarchią w środku Europy. W 1937 roku pisał: „zaiste wielka jest potęga imienia Habsburg, starczy za całe państwo — i gdyby Habsburg rzeczywiście stanął na czele Węgier, Austrii, Polski, można by to porównać pod względem efektu na zewnątrz, a siły wewnętrznej z przystąpieniem czwartego mocarstwa do trójprzymierza austro–węgiersko–polskiego".

Grzegorz Kucharczyk

Im gorzej, tym lepiej, czyli romantyzm katakumb

Martin Abram, *Quo vadis. Trzecie tysiąclecie*, Warszawa 2002, Biblioteka „Frondy" – Apostolicum, ss. 431.

Powieść Martina Abrama pt. *Quo vadis. Trzecie tysiąclecie* nikogo nie pozostawi obojętnym. Prawdopodobnie każdego — choć z różnych powodów — wprawi w pewną konsternację.

W XXIII w. chrześcijanie stają się zepchniętą do podziemia mniejszością, prześladowaną przez nowe Imperium Romanum — globalne, plutokratyczne Stany Zjednoczone Świata ze stolicą w Nowym Jorku. Oto tło, na którym na nowo opowiedziana jest historia Winicjusza (Szymona), Ligii (Angel), Chilona (Smitha), Petroniusza (...Petroniusza), św. Piotra (Brata Rogera!), Ursusa (Boldy'ego) oraz innych bohaterów Sienkiewiczowskiego *Quo vadis*. Ów *remake* jednej z najsłynniejszych „oper sandałowych" utrzymany jest tym razem w konwencji *social fiction*, adresowanej do postmodernistycznego „pokolenia Matrix" (co niedwuznacznie sugeruje już sama okładka).

Zachęcony oryginalnym pomysłem, nieco znużony dominującymi w kulturze popularnej „światami bez Boga" i mrocznym pesymizmem większości futurologów, przystąpiłem do lektury z wielkimi nadziejami. Cóż... Być może zbyt wielkimi... Takie częstokroć pozostają niespełnione...

Pierwszej konfuzji dostarcza niezbyt jasna intencja, główny zamysł autora. Czy chodziło mu o niestroniącą od aktualnych problemów społecznych literaturę piękną, czy może raczej o fabularyzowaną publicystykę społeczno–religijną? Chcę wierzyć, że o to drugie. Dostrzegalne przebłyski prawdziwego talentu literackiego (np. w dialogach) nie zmieniają bowiem faktu, że jest to debiut stanowczo przedwczesny — ze wszystkimi związanymi z tym uciążliwościami.

Zacznijmy „od pieca". Kapitalny pomysł parafrazy *Quo vadis* okazał się być niewykorzystaną szansą, a nawet pewnego rodzaju pułapką. Wydaje się, że autor poczuł się zwolniony z obowiązku pełnego i rzetelnego kreowania własnego, oryginalnego świata. Oczywiście nie ma nic złego w kalkulacji zakładającej, że czytelnik zna pierwowzór, czyli nagrodzoną literackim Noblem żelazną pozycję szkolnego kanonu lektur, niedawno sfilmowaną przez J. Kawalerowicza, i że własnymi reminiscencjami uzupełni sobie to, czego może mu brakować przy lekturze. Znając nasze współczesne realia obawiam się tylko, że to kalkulacja nazbyt optymistyczna...

Narracja jest sucha, mało finezyjna, „komunikatowa". Stopniowe spiętrzanie i rozładowywanie napięcia, suspens, wątki poboczne sprawiają wrażenie trafnie zaplanowanych, lecz nie najlepiej (zbyt pospiesznie?) zrealizowanych. Bohaterowie są papierowi, naszkicowani bardzo grubą kreską.

Rzecz przywodzi na myśl wstępną wersję scenariusza filmowego. Postacie pojawiają się, mówią, działają... ale co tak naprawdę dzieje się w ich duszach? W filmie te istotne luki ostatecznie wypełniane są przez kunszt aktorów, reżysera, ilustratora muzycznego. W dziele literackim oczekujemy żywych, fascynujących opisów. Zwięzłych, czasem dwuzdaniowych, jak u mistrza Sienkiewicza, bądź wielostronicowych, jak u klasyków francuskich. To już rzecz gustu. Lecz jeśli powieści zabraknie tej właśnie esencji, smaku, soli — to czymże ją posolić?

Może rozbudowanym, wizjonerskim opisem przyszłości? Zapierającym dech w piersiach obrazem świata kształtowanego rewolucyjnymi odkryciami nauk technicznych, przyrodniczych i medycznych... A jednocześnie spójnego, prawdopodobnego zarówno „wewnętrznie", czyli zgodnie z suwerennie stanowionymi przez autora regułami danego świata przedstawionego, jak i „zewnętrznie", zgodnie z doświadczeniem życiowym (wszak przyszłość wyrasta z teraźniejszości).

Tymczasem, jeśli nie liczyć ważkich przemian geopolitycznych (spełniona niegdysiejsza wróżba Fukuyamy o końcu historii) oraz kilku karykaturalnie wyolbrzymionych trendów cywilizacyjnych obecnych już dzisiaj, świat R.P. 2112 w wydaniu Abrama okazuje się zaskakująco podobny do świata R.P. 2003. Wprawdzie klasyk SF, Frederik Pohl, stwierdził był, że „w przyszłości będzie tak samo jak dziś, tylko bardziej", jednak znając obecne tempo i główne obszary rozwoju technologicznego możemy przyjąć, że wizja młodego debiutanta jest dość nieprawdopodobna. Dreszczyk niepokoju, jaki towarzyszy lekturze frapujących prognoz R. Ziemkiewicza, J. Dukaja, P. K. Dick'a czy M. Oramusa, ustępuje tu więc pobłażliwemu dystansowi, z jakim czytamy dziś dzieła J. Verne'a.

Nie chcę brnąć w małostkowe wykazy pomniejszych błędów warsztatowych, takich jak niekonsekwencja odnośnie pewnych rekwizytów czy niezamierzony komizm wywołany niewłaściwym szykiem zdania. Jednak trzeba zauważyć, że czytelnikowi aktywnemu, spostrzegawczemu, wrażliwemu na podteksty, aluzje czy boczne tropy z pewnością będzie to trochę przeszkadzać. (Skargę na dość liczne usterki typograficzne kieruję już na adres wydawcy.)

Uwagi powyższe tracą na znaczeniu, jeżeli przyjąć, że *Quo vadis. Trzecie tysiąclecie* to nie tyle literatura piękna, co przede wszystkim pamflet, gorąca polemika dotycząca niezwykle aktualnych i niezwykle ważnych kwestii religijnych, społecznych, politycznych i ekonomicznych.

Także tutaj Abram sprawił dużą niespodziankę, tym razem zdecydowanie *in plus*. W sposób oryginalny, bez „politpoprawnych" kompleksów, łączy w swojej powieści dyskurs społeczno–polityczny z odważnym przesłaniem religijnym. Czytelnicy młodsi, szczególnie miłośnicy fantastyki, nierzadko nastawieni jednie na lekką, niezobowiązującą, błyskotliwą intelektualną grę z autorem, nieoczekiwanie natrafiają na roztrząsane z całą powagą fundamentalne zagadnienia makroekonomiczne, polityczne, obyczajowe, na dramatyczne pytania o problemy egzystencjalne człowieka epoki postindustrialnej, wreszcie na kazania, dialogi apologetyczne czy najważniejsze kwestie metafizyczne.

Na szczególną uwagę zasługuje tu opis narodzin wiary Szymona/Winicjusza. Jest to przemiana ogarniająca całą jego świadomość, także sferę emocjonalną, jednak bardzo wyraźnie widzimy, że wiara ta „nie jest ślepym uczuciem religijnym, wyłaniającym się z tajemnych głębin podświadomości, pod naciskiem serca i pod wpływem dobrze usposobionej woli, lecz (jest ona) prawdziwym rozumowym uznaniem prawdy"[1], do którego Szymon dochodzi, dzięki Łasce, po wielu dniach intensywnej lektury, wewnętrznych zmagań, rozważań przeciwstawnych racji. W końcu w pełni świadomie uznaje spójność, słuszność i prawdziwość twierdzeń tych, którzy zaimponowali mu całą swoją postawą: poznanych chrześcijan i autorów chrześcijańskich pism.

Nie sposób omówić, choćby pobieżnie, wszyst-

kich poruszonych przez autora tematów. Trzeba jednak wskazać na to, co wydaje się być ich wspólnym mianownikiem, tj. na plagę ateizmu praktycznego. Autor nie ma żadnych wątpliwości: glebą, na której najbujniej się on rozplenia, jest liberalizm i konsumizm, ideologie podnoszące egoizm i moralno–religijną indyferencję do rangi cnót.

Niełatwo o tym pisać w Polsce R.P. 2003, wciąż pustoszonej dogmatycznym etatyzmem i ekonomicznymi fantasmagoriami populistów.

Wydaje się jednak, że w poszukiwaniach złotego środka warto mieć również przed oczami monstrualną wizję nakreśloną przez Abrama: społeczeństwo złożone niemal wyłącznie z „czcicieli brzucha", manipulowanych przez globalne, monopolistyczne media, skrajnie uzależnionych od wskaźników giełdowych, wszechobecnej reklamy, coraz intensywniejszej i coraz bardziej wyrafinowanej konsumpcji, społeczeństwo w przypływie lęku i gniewu gotowe zniszczyć wszystkich i wszystko, co zagraża jego stabilnej, sytej, sielskiej egzystencji. W tym także, gdy przyjdzie pora, tę dziwaczną, tajemniczą, ekstremistyczną „sektę chrześcijan"...

Dochodzimy tu do chyba najważniejszego wątku powieści. W XXII w., wobec pogłębiającego się od dwu stuleci kryzysu Kościoła, w obliczu drastycznego spadku liczby wiernych oraz niemal całkowitego zaniku innych, nieortodoksyjnych chrześcijańskich związków wyznaniowych, społeczne wpływy chrześcijan i chrześcijaństwa maleją praktycznie do zera. System polityczny, tj. oligarchia właścicieli ogromnych, ponadnarodowych korporacji, skrywana pod listkiem figowym cyklicznych, wyreżyserowanych igrzysk zwanych wyborami do parlamentu — ostatecznie się petryfikuje. Dochodzi do nieuchronnego konfliktu między dogmatami Kościoła a ideologicznymi aksjomatami nowego, wszechpotężnego państwa globalnego. Coraz silniejsze naciski tegoż państwa zmuszają papieża i hierarchię duchowną do zejścia do podziemia. Kościół przekształca się w rozsiany po całym świecie archipelag niewielkich, często bardzo hermetycznych „wspólnot bazowych", zawiadywanych przez świeckich liderów–katechistów oraz nielicznych wędrownych prezbiterów i biskupów.

Tymczasem nawet niewielkie przejawy kontestacji ideologii nieustannego wzrostu gospodarczego, napędzanego stale rosnącą konsumpcją, zaczynają być uznawane za najcięższe przestępstwo, karane z wielką surowością. W imię zachowania „światopoglądowej neutralności sfery życia publicznego" kult publiczny zostaje zakazany. Za przeżegnanie się przed posiłkiem w restauracji grozi areszt. Owładnięte tą obłąkańczą ideologią, pogrążone w dekadencji koła rządowe decydują się w końcu na krok radykalny: rzucają na chrześcijan fałszywe oskarżenie i rozpoczynają ich krwawe prześladowania.

Autor nie kryje swojego zachwytu nad siłą wiary pierwszych chrześcijan, nad ich heroiczną gotowością na męczeństwo, nad hartowaną prześladowaniami solidarnością, wzajemną ofiarnością, zorganizowaniem, duchem wspólnotowym. Wyraźnie wyczuwalna jest tęsknota za czasami spektakularnych, natychmiastowych nawróceń i „samonawróceń", potajemnych spowiedzi, Mszy i chrztów udzielanych w dramatycznych, ekscytujących okolicznościach, głęboko przeżywanych.

Więcej nawet, spomiędzy wierszy powieści Abrama zdaje się przebijać przesłanie, które wyraziłbym następująco:

„Skorumpowana z samej swej natury sfera spraw publicznych, polityki, mediów, gospodarki, kultury masowej zostaje całkowicie utracona na rzecz wroga... Co za ulga! Oto nareszcie wyraźna polaryzacja: świat i my, którzyśmy 'nie z tego świata'. O ile mniej liczne i mniej złożone stają się wtedy nasze wybory moralne, o ile łatwiej prowadzić duchową walkę i nawracać! Wystarczy pokazać jasny, kłujący kontrast między absolutnym dnem 'tego świata' a duchowym pięknem i świętością osamotnionych, tragicznych bojowników Prawdy.

Zapewne warto mozolnie budować i konserwować urządzenia społeczne, dzięki którym łatwiej przejść przez życie w zgodzie z Bożymi przykazaniami, dzięki którym zło nie staje się 'złem strukturalnym'...

Cóż jednak z tego, skoro decyzję o tym podjął już za nas wróg — wróg zbyt potężny, aby stanąć z nim do rywalizacji jak równy z równym.

A poza tym o ileż bardziej ekscytujący, pełen przygód i romantycznego heroizmu jest doraźny sabotaż wymierzony w bezbożną tyranię! O ile ciekawsze jest działanie w podziemnym ruchu oporu: improwizowane, 'w miarę szans i możliwości', za to przynoszące tyle zasługi i chwały!"

Zrazu sądziłem, że to tylko subiektywne odczucia niżej podpisanego „niepoprawnego integrysty posługującego się hermeneutyką podejrzeń".

Jednak spostrzeżenie to zdaje się potwierdzać entuzjastyczne przyjęcie, z jakim powieść Abrama spotkała się w środowiskach związanych z tzw. nowymi wspólnotami, zniechęconymi do „skostnienia" i instytucjonalnego aspektu życia Kościoła, programowo odwołującymi się do wyidealizowanego chrześcijaństwa pierwotnego — bardziej „spontanicznego", bardziej oddzielonego od świata doczesnego, bardziej zdanego na Opatrzność.

Zdaniem wielu członków i sympatyków tychże wspólnot niewiele da się zrobić, skoro świat opisany w *Quo vadis. Trzecie tysiąclecie* to w dużym stopniu nasze „tu i teraz". Podobno nadejście prześladowań na miarę czasów Nerona jest już nieodległe, nieuchronne i, koniec końców... pożyteczne, bo działające na chrześcijaństwo oczyszczająco i mobilizująco. Wreszcie ziści się marzenie niektórych o Kościele, w którym masowość zostanie zastąpiona jakością wiary tych nielicznych, którzy jeszcze będą w nim trwać.

Z całą powagą trzeba stwierdzić: zbyt wiele razy byliśmy świadkami potęgi psychologicznego mechanizmu „samospełniającej się przepowiedni", aby taką postawę lekceważyć.

Moim rozczarowanym i zniecierpliwionym braciom z pokolenia Internetu, MTV, multipleksów, *paintball*'a, liberalnej demokracji i młodzieżowej „kultury niezależnej" pragnę więc zadedykować parafrazę słów poety: „Łatwo jest z Kościołem triumfować, trudno jest dla Kościoła i ładu Bożego cierpieć, jeszcze trudniej dla nich umrzeć, ale najtrudniej — na ich rzecz pracować".

Jakub Ignatiuk

Wzór posoborowego Superksiędza

Jan Grzegorczyk, *Adieu. Przypadki księdza Grosera*, Poznań 2003, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze", ss. 288.

„ŁAMANE TABU KOŚCIOŁA" — krzyczał tytuł w „Gazecie Wyborczej", a nad nim można było jeszcze przeczytać „Wydarzenie. Książka, która wstrząśnie krajem?". Taka prezentacja w pierwszym momencie zniechęciła mnie do reklamowanej w ten sposób książki. Jednak kiedy mój przyjaciel zachęcił mnie do lektury, spróbowałem. Nie żałuję.

W Polsce brakuje dobrych powieści współczesnych. Jest wprawdzie trochę dobrej prozy ubranej w kostium fantastyki, z publicystycznymi książkami Rafała Ziemkiewicza na czele. Jest świetna *Madame* Antoniego Libery, powieść właściwie historyczna, bo opowiadająca o Polsce lat sześćdziesiątych. Coś jeszcze pewnie by się znalazło, ale na pewno nie pojawiła się w ostatnim czasie żadna powieść, której akcja rozgrywałaby się współcześnie i prawie w całości w środowiskach kościelnych.

Czytając *Adieu* można początkowo odnieść wrażenie, że nie czyta się powieści, ale zbiór krótkich historyjek składających się na kolekcję scenek

rodzajowych i galerię postaci. Nie jest to jej wada, bo postaci są ciekawe, scenki często frapujące. Potem zresztą wrażenie to zaciera się, a powieść nabiera tempa i zmierza ku zakończeniu, którego zapowiedź przewija się pomiędzy wierszami ostatnich rozdziałów książki.

„Czy można być księdzem, nie grając na gitarze?" Takie dramatyczne pytanie zadaje jeden z bohaterów powieści Grzegorczyka. Nawet jeśli nie jest to autentyczna rozterka współczesnego kapłana, (a autor zapewnia, że książka powstała na podstawie opowiadanych mu historii z życia wziętych), to dobrze oddaje chyba stan ducha wielu naszych duszpasterzy. Warto to sobie uświadomić i oszczędzić sobie zdziwienia podczas rozmów z księżmi, dla których ważne okazują się sprawy inne niż dla nas.

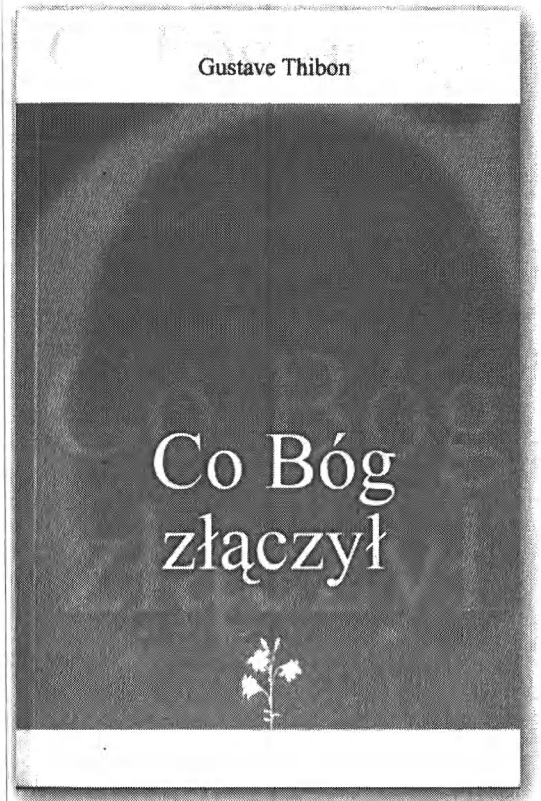
Autor nie kryje swoich poglądów. „Tu umieściłem moje myślenie o Panu Bogu, Kościele i człowieku"- powiedział w jednym z wywiadów prasowych. Książka pełna jest publicystyki. Z ust bohaterów możemy dowiedzieć się, co martwi, a co cieszy autora w Polsce i w Kościele. Kto jest dla niego autorytetem, a czyje poglądy uważa za szkodliwe. Z kart powieści wyłania się postać posoborowego Superksiędza, nadziei Kościoła w XXI wieku, który martwi się, że „ciemni" parafianie nie chcą przyjmować Komunii z rąk nadzwyczajnych szafarzy.

Zawiedzie się ten, kto kierując się tytułami prasowymi, takimi jak przywołany na początku tej recenzji, szukałby w *Przypadkach księdza Grosera* taniej sensacji. Obraz organizacji kościelnej i księżowskich rozterek, jaki wyłania się z kart powieści Grzegorczyka, wydaje mi się bardzo trafny. Kilka problemów nazwanych jest po imieniu i nie należy się chyba tym bulwersować. Niektóre z rozwiązań, jakie proponuje autor, są już bardziej kontrowersyjne. Osobiście nie sądzę, żeby niepokorny „ksiądz–luzak" w dżinsach był właśnie tym, co najbardziej potrzebne polskiemu Kościołowi na początku XXI wieku.

Z poglądami autora można się nie zgadzać, ale nie warto z tego powodu rezygnować z lektury. Miejmy nadzieję, że inni autorzy wezmą przykład z Jana Grzegorczyka i pierwsza taka książka nie będzie ostatnia, i dane nam będzie poznać także inne punkty widzenia rzeczywistości kościelnej podane w tak przystępny sposób.

Filip Łajszczak

Gustave Thibon **Co Bóg złączył**



Klub
Książki Katolickiej

Poznań 2002

20,5 x 13,5 cm, stron 192
Oprawa miękka, cena: 26 zł

Książkę można zamawiać
w Klubie Książki Katolickiej
ul. Woźna 13, 60–177 Poznań
tel./fax: (0 61) 8515 582
e–mail: biuro@kkk.com.pl

Do nabycia także za pośrednictwem
serwisu internetowego
www.Christianitas.pl
w dziale *zakupy*

WSZECHŚWIAT W SWOJEJ NIESKOŃCZONEJ RÓŻNORODNOŚCI tworzy harmonijną całość, w której wszystkie części są wzajemnie powiązane i żyją jedne dla drugich". Książka wybitnego francuskiego myśliciela, badającego niszczące skutki, jakie powoduje w tej harmonii grzech. Cztery szkice składające się na tę książkę rozważają kolejno: zależności między życiem a duchem, związki między miłością zmysłową a miłością duchową, małżeństwo jako całkowite złączenie się dwóch osób i dwóch egzystencji oraz próby i oczyszczenia, które musi przejść miłość mężczyzny i kobiety, aby osiągnąć tę nierozerwalną jedność.

Gustave Thibon (1898–2001), rolnik uprawiający winorośl, który rozmawiał z papieżami i kardynałami, z królami i księżnymi, z członkami elity intelektualnej. Autor wielu książek, który tańczył na wiejskich odpustach i obiadował jako gość w pałacach. Mając jedynie świadectwo ukończenia szkoły podstawowej, głosił wykłady w Oksfordzie, Madrycie, Wiedniu, Nowym Jorku, Rzymie, Mediolanie… i w Paryżu (ale nie na Sorbonie — bo tam trzeba mieć dyplom!). Zawdzięczając podstawy swego wykształcenia proboszczowi, brzydził się nowoczesną edukacją, przebywał wciąż ze swymi ulubionymi autorami — poetami, filozofami i świętymi — których cytował z reguły w oryginale: w brzmieniu łacińskim, greckim, prowansalskim, niemieckim, angielskim, włoskim, hiszpańskim… Realista do bólu i posiadacz chłopskiego zdrowego rozsądku, trzymał się z dala względem mód i obowiązujących stereotypów. Swoich gości witał podniesionymi dłońmi i częstował własnym winem o smaku — według wyrażenia jednego ze znawców — „sprzed grzechu pierworodnego"…Publiczny obrońca starej Mszy i tradycyjnego Katechizmu, dawał jednocześnie dowody „okropnej swobody myślenia". Odkrycie katolicyzmu zawdzięczał św. Tomaszowi, w którego dziele podziwiał równowagę natury i łaski. Będąc uczniem św. Jana od Krzyża, szukał całe życie światła w ciemności wiary. Porównywano go do Pascala, a on sam badał drogi Céline'a, Nietzschego, Simone Weil i Maurrasa. W jednej z ostatnich rozmów powiedział przyjacielowi: „Bóg wydobył nas z nicości, aby nas wezwać do życia — a my mamy wrócić do nicości, aby znaleźć Boga". Dodał jeszcze: „A to daleko"…

Społeczny obowiązek religijny i wolność religijna

Le devoir social de religion et la liberté religieuse
– *L'homme nouveau* – Paryż – Nr 1289, 3 listopada 2002

JEDNĄ Z NAJTRUDNIEJSZYCH KWESTII poruszonych na Soborze Watykańskim II była bez wątpienia sprawa Deklaracji o wolności religijnej. Uchwalona ostatecznie 2308 głosami przeciw 70, wspomniana deklaracja została promulgowana przez papieża Pawła VI w dniu 7 grudnia 1965. O ile posoborowy kryzys liturgiczny znalazł się u źródła relatywnego sukcesu abp. Lefebvre'a, problemy wynikające z deklaracji *Dignitatis humanae* miały szybko zająć ważne miejsce w argumentacji zbuntowanego hierarchy. Przez długie lata on sam i jego następcy musieli potwierdzać, że abp Lefebvre nie podpisał tej deklaracji. Dzisiaj także ci ostatni uznają, że tak nie było. Na drugim krańcu świata katolickiego deklaracja miała być użyta przede wszystkim dla wykazania zerwania z Kościołem przedsoborowym. Czym innym miał być Kościół przed i czym innym po Soborze — w tym sensie, że religia katolicka rzekomo „rozwinęła się", przechodząc z ciemnych wieków do epoki oświecenia.

Czy to takie proste? Określona praktyka, deklaracje raczej pospieszne niż oparte na faktach, wywoływały często myśl, że Kościół głosi dziś w dziedzinie wolności religijnej to, co potępiał wczoraj w swoim nauczaniu. Katechizm Kościoła Katolickiego zaczął korygować tego rodzaju nieporozumienia: „Obowiązek oddawania Bogu prawdziwej czci odnosi się do człowieka w wymiarze indywidualnym i społecznym. Jest to «tradycyjna nauka katolicka o moralnym obowiązku ludzi i społeczeństw wobec prawdziwej religii i jedynego Kościoła Chrystusowego». (...) W ten sposób Kościół ukazuje królowanie Chrystusa nad całym stworzeniem, a szczególnie nad społecznościami ludzkimi" (n. 2105). Pewien młody mnich na polecenie swego opata podjął się szerokich badań teologicznych, u których końca stwierdził, że obecne nauczanie Kościoła nie jest w sprzeczności z dawniejszym nauczaniem. Przesunięciu uległy tylko akcenty — stawia się je dzisiaj na tym, co dawniej było drugorzędne. W czterdzieści lat po rozpoczęciu Soboru wydaje się konieczne naświetlenie tej sprawy.

Autor monumentalnej pracy poświęconej soborowej deklaracji o wolności religijnej, o. Basile Valuet z Opactwa Św. Magdaleny w Le Barroux, przedstawia główne akcenty dokumentu soborowego.

Dlaczego ta deklaracja spowodowała trudności wewnątrz Kościoła katolickiego?

O. Basile Valuet OSB: Doktryna zawarta w *Dignitatis humanae* wywołuje problemy trojakiego rodzaju:
1) Trudność filozoficzna: czy może istnieć prawo naturalne do tego, by nie doznawać przeszkody w działaniu według swego sumienia i w sferze publicznej, nawet w kraju katolickim, gdy praktykuje się błędną religię?
2) Trudność historyczno–teologiczna: czy w ubiegłych wiekach doktryna i praktyka Kościoła nie była wręcz zaprzeczeniem tego prawa?
3) Trudność z zakresu teologii fundamentalnej: czy wolność religijna nie była nieustannie potępiana przez Magisterium Kościoła od czasów rewolucji francuskiej?

Oto moje krótkie odpowiedzi:

1) Prawo do wolności religijnej wyłożone w *Dignitatis humanae* nie jest pozytywnym upoważnieniem[1] do działania w ten czy inny sposób, i to ani w znaczeniu zgody moralnej (wolność od obowiązku moralnego), ani w znaczeniu jurydycznym „prawa do działania": jego przedmiotem nie jest więc działanie religijne podmiotu. Jest to prawo do wymagania od innych, aby nie być przymuszanym do działania (lub nie doznawać w nim przeszkody): jego przedmiotem jest więc nieinterwencja ze strony innych, uwolnienie od wszelkiego przymusu (jak to precyzowała nieustannie komisja redakcyjna). Chociaż faktycznie to prawo (jak każde prawo) chroni (przypadłościowo) pewien margines działań będących z punktu widzenia moralności nadużyciem, jego celem nie jest chronienie jakiegoś działania złego, nieszczerego czy błędnego, ale swobodny dostęp do obowiązującej prawdy. Ten, kto używa źle tego prawa, nadużywa go, ale nadużycie nie znosi używania prawa: nadużycie nie wystarczy z konieczności do usprawiedliwienia przymusu ze strony innych (por. DH 2, § 2). Taka interwencja–przymus jest uprawniona tylko wtedy, gdy zagrożona jest niezbędna część dobra wspólnego czyli „sprawiedliwy ład publiczny", polegający na pokojowej harmonii praw wszystkich, w poszanowaniu moralności publicznej i w zachowaniu pokoju publicznego, gdy wszystko to jest oparte na obiektywnym porządku moralnym (por. DH 7, § 3). Oto porównanie: ten, kto źle używa swego prawa własności (np. upijając się wódką w swoim ogrodzie lub adorując posąg Buddy w swym salonie), nie traci z powodu używania tego prawa własności, pod warunkiem, że szanuje pewne granice (nie wywołuje nocnych awantur, nie zaprasza dzieci na orgie, nie obraża swego sąsiada itp.) [por. Leon XIII, *Rerum novarum*, 1891; Pius XI, *Quadragesimo anno*, 1931].
2) Wśród praw, które powinny być przestrzegane w sprawiedliwym ładzie publicznym, jest zwłaszcza prawo innych do wolności religijnej. Ten, kto gwałci prawo innych do wolności religijnej, może doznać ograniczeń w używaniu swej własnej wolności religijnej, jak łamiący sprawiedliwy ład publiczny. W przeszłości prawie wszyscy uważali, że sprawy religijne powinny być rozstrzygane siłą. W konsekwencji każda osoba rozpowszechniająca religię B w kraju o religii A zagrażała nie tylko nabywaniem wyznawców dla religii B, ale także — gdyby pewnego dnia religia B stała się większościowa — zniesieniem wolności religijnej wyznawców religii A, na co oczywiście państwo związane z religią A nie mogło pozwolić.
Inaczej mówiąc, wolność religijna nie przeszła jeszcze na poziom prawa narodów, charakteryzującego się wzajemnością. Niemożliwe było więc wyróżnienie go jako zasady prawa naturalnego i zastosowanie inaczej niż w sposób ograniczony i obłożony zastrzeżeniami, w postaci odwołalnej tolerancji praktycznej. Państwo katolickie mogło jedynie przeszkadzać powstawaniu herezji, zawsze niebezpiecznych dla sprawiedliwego ładu publicznego tamtej epoki. Krótko mówiąc, wyznania reli-

gijne stosowały do siebie prawo wojny. Trzeba było czekać na wiek XX i jego okropności, aby zobaczyć, jak wyraża się silnie powszechne dążenie do uznania godności osoby ludzkiej i jej wymagań wolności cywilnej, zwłaszcza w dziedzinie religijnej (por. DH 1). *Deklaracja Światowej Rady Kościołów* z 1948, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* z 1948 (art. 18) — odrzucona przez komunistów i muzułmanów — różne projekty konwencji europejskich, sprawiły, że Kościół katolicki poczuł się zmuszony do wypowiedzi na ten temat, odróżniając prawdę od fałszu (por. DH 1). To właśnie uczynił Kościół w *Dignitatis humanae*.

3) „Wolność sumienia i kultów", potępiona przez wszystkich papieży od czasów Piusa VI, nie była wolnością religijną z *Dignitatis humanae*, lecz pochodzącym od ludu–suwerena pozytywnym upoważnieniem do praktykowania wszystkiego, co nie jest zakazane przez prawo stanowione (por. Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 1789, DPCiO). Funkcjonowała ona według następujących reguł: a) lud–suweren jest fundamentem wszelkiego prawa (podczas gdy według DH 3 jest nim Boże prawo wieczne, będące fundamentem wszystkiego); b) naród nie uznaje żadnej władzy, która nie pochodziłaby z wyboru (według DH 1, § 3 społeczeństwa powinny uznawać swe obowiązki moralne względem jedynego Kościoła Chrystusowego — którego władza nie pochodzi z wyboru, lecz z mandatu Chrystusa, DH 13, § 2); c) człowiek ma prawo do wolności czynienia wszystkiego, co nie jest sprzeczne z porządkiem publicznym określonym jedynie przez prawo cywilne, będące wyrazem woli powszechnej (według DH 7, § 3 granice wykonywania prawa do wolności religijnej są funkcją obiektywnego porządku moralnego). Zarówno dla Piusa VI, jak dla *Dignitatis humanae* (1, 2, 3 i 14) człowiek jest moralnie zobowiązany do poszukiwania prawdy religijnej nauczanej przez Chrystusa i Kościół, do wybrania jej i do uzgodnienia z nią swego życia.

Oczywiście obowiązek religijny jest pojmowany przez każdego nie inaczej, jak za koniecznym pośrednictwem sumienia moralnego; w swym życiu cywilnym każdy ma prawo wymagać, aby uszanowano to poszukiwanie i ten wybór: „człowiekowi wolno w państwie podążać za wolą Boga i Jego przykazaniami zgodnie z rozeznaniem jego obowiązku i bez żadnej przeszkody" (Leon XIII, *Libertas*). Papieże potępiali więc tę wolność sumienia, która utrzymuje, że w społeczności cywilnej sumienie jest prawem dla siebie samego, bez powiązania z prawem wiecznym; że człowiek w społeczeństwie ma prawo naturalne do czynienia wszystkiego, co mu się podoba w dziedzinie religijnej (a nie podążać za sumieniem, które mu dyktuje — dobrze lub źle — czego Bóg od niego wymaga); i że żadna inna władza poza ludem–suwerenem — który wypowiada się w prawie pochodzącym z głosowania wyrażającego wolę powszechną i określa co jest „porządkiem publicznym" — nie może deklarować granic używania tego prawa. Kościół (w XIX wieku) potępiał nawet katolików, którzy nie uznając indyferentyzmu religijnego, uznawali taką praktyczną organizację społeczeństwa jako najlepszą lub jako konieczną we współczesnym świecie. Zgodnie z tym systemem można w imię prawa cywilnego złamać najbardziej elementarne prawo do wolności religijnej, np. prześladując Kościół katolicki prawami uchwalonymi „w sposób demokratyczny" (por. prawa III Republiki Francuskiej przeciw Kościołowi)!

Jaki stopień autorytetu ma ta deklaracja?

Kongregacja Nauki Wiary sformułowała 28 stycznia 1978 następujące doprecyzowanie dla abp. Lefebvre'a:

„4. Stwierdzenie tego prawa do wolności religijnej pozostaje w ciągłości z wcześniejszymi dokumentami papieskimi (por. DH 2, przypis 2), które wobec nadużyć etatyzmu i współczesnych totalitaryzmów potwierdzały prawa osoby ludzkiej. Przez Deklarację soborową ten punkt doktryny wchodzi wyraźnie do nauczania Urzędu Nauczycielskiego, i chociaż nie

jest przedmiotem definicji, domaga się uległości rozumu i woli (por. Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 25). Nie jest więc czymś godziwym dla wiernych katolików odrzucanie go jako błędnego, lecz powinni oni go przyjąć zgodnie z właściwym znaczeniem i treścią, które nadał mu Sobór, biorąc pod uwagę «tradycyjną naukę katolicką o moralnym obowiązku ludzi i społeczeństw wobec prawdziwej religii i jedynego Kościoła Chrystusowego» [por. DH, 1]" (Prot. N. 1144/69; oryginał francuski: „Itinéraires" n. 233, maj 1979, 13–14).

Dignitatis humanae nie zawiera więc ani definicji jakiejś prawdy jako objawionej przez samego Boga i wymagającej przyjęcia wiarą teologalną, ani definitywnego nauczania jakiejś prawdy „powiązanej" z tym, co formalnie objawione, i wymagającej pewnego, absolutnego i nieodwołalnego uznania (w tych obu przypadkach zaangażowana byłaby nieomylność). *Dignitatis humanae* należy do zwykłego Magisterium autentycznego, które jest jednak obligatoryjne, jak tego nauczali już: Pius IX (*Quanta cura*), św. Pius X (*Praestantiae Scripturae*), Pius XII (*Humani generis*), Vaticanum II (*Lumen gentium*, 25), i o czym przypominają liczne dokumenty posoborowe. Deklaracja nie angażuje (przynajmniej sama w sobie) nieomylności Kościoła. Ale nie można jej odmówić wewnętrznej i zewnętrznej uległości religijnej umysłu i woli, nawet jeśli można z należnym szacunkiem domagać się wyjaśnień od samego Urzędu Nauczycielskiego (a nie od opinii publicznej) (Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum veritatis* z 24 maja 1990; KNW, Protokół ugody z abp. Lefebvre'm, 5 maja 1988).

Przeciwnicy Deklaracji soborowej widzą w niej znak zerwania z wcześniejszym nauczaniem Magisterium…

Nie tylko przeciwnicy Deklaracji widzą w niej takie zerwanie. Wielu tych, którzy całkowicie zgadzają się z doktryną *Dignitatits humanae*, byłoby zainteresowanych potwierdzeniem, że Kościół może zmienić doktrynę moralną — i oni także pragną dowieść, że takie zerwanie już miało miejsce. Jeśli założy się, że „niegdysiejszy Kościół się pomylił" lub że „Kościół Vaticanum II się pomylił", burzy się całkowicie wiarogodność Kościoła, a sobie samemu daje się swobodę myślenia, co się chce, i osądzania z góry Magisterium zwykłego — a przecież także do niego odnoszą się słowa: „Kto was słucha, mnie słucha" (por. Pius XII, *Humani generis*, 1950).

Teza Ojca broni idei „jednorodnego rozwoju doktrynalnego w ramach Magisterium autentycznego" w odniesieniu do wolności religijnej. Czy to znaczy, że Sobór Watykański II postawił kwestię wolności religijnej w inny sposób niż wcześniejsze Magisterium?

Tak. Widzieliśmy, co zostało potępione przez wcześniejsze Magisterium za czasów Leona XIII: prawo naturalne do postępowania wedle swej woli w dziedzinie religijnej. Poczynając od Leona XIII pojawia się idea, że mimo to może istnieć autentyczne prawo do tego, by w społeczeństwie nie doznawać przeszkody w działaniu zgodnym z tym, co sumienie określa jako zgodne z wolą Bożą (por. Leon XIII, *Libertas* — cytowane wyżej; Pius XI, *Non abbiamo bisogno*, 1931); że jest to przede wszystkim prawo naturalne rodziców, choćby nieochrzczonych, aby nikt (ani państwo, ani Kościół) nie przeszkadzał im wychowywać ich dzieci zgodnie z ich religią (choćby błędną) (Pius XI, *Divini illius Magistri*, 1929 — powtarzając tradycyjną doktrynę św. Tomasza z Akwinu: I–II, 10, 12, wyrażoną także przez Kajetana); że „człowiek wierzący ma niezbywalne prawo do wyznawania swej wiary i do życia zgodnie z jej wymaganiami" (Pius XI, *Mit brennender Sorge*, 1937), nawet jeśli chodzi o prawosławnych (Pius XI, *Ci commuovono*, 1930; *Indictam ante*, 1930); że wszyscy ci, którzy wierzą w Boga, mają obowiązek zjednoczyć się w walce przeciw wojującemu ateizmowi komunistycznemu

(Pius XI, *Divini Redemptoris*, 1937). Pius XII będzie głosił „wolność prywatnego i publicznego sprawowania kultu Bożego" dla wszystkich wierzących w krajach okupowanych (1940); „prawo do kultu Boga, prywatnego i publicznego" dla każdego człowieka (orędzie radiowe z 24 grudnia 1942); „wolność praktykowania religii opartej na wierze w Boga i Jego Objawieniu" (1944, do wysłannika Prezydenta USA, w sformułowaniu odnoszącym się zarówno do judaizmu, jak i do chrześcijaństwa niekatolickiego); „prawo i wolność czczenia prawdziwego Boga" (1950); prawo, by nie być przymuszanym do przyjęcia wiary (1946). Jeszcze wyraźniej, w 1952 Pius XII głosi „wolność, która pozwala każdemu ustrzec swej własnej godności ludzkiej, poznać przykazania prawdziwej religii i oddawać Bogu kult, który jest Mu należny, nie tylko w ukryciu swego sumienia, ale także otwarcie, w życiu publicznym i prywatnym" (AAS, 1952, 505–506). Warto zaznaczyć, że chodzi tu o fragment z orędzia skierowanego „do wszystkich ludów Rosji". Papież przypomina i potwierdza życzenie swych poprzedników, „aby pokój i wolność wyznawania wiary zostały przywrócone nieszczęśliwym synom Rosji", którzy są prawie wyłącznie prawosławnymi. Zresztą Pius XII nie wyrzuca im ich oddzielenia, biorąc pod uwagę „zamęt dziejowy" („Documentation Catholique", 1952, 1025). Oczywiście chodzi o prawdziwą wiarę i prawdziwą religię chrześcijańską, ale nie wyłącznie o wiarę i Kościół katolicki. Z drugiej strony chodzi o prawo związane z godnością osoby ludzkiej, która jest identyczna u wszystkich i której przeznaczeniem jest pozwolić Rosjanom odkryć prawdziwą religię (AAS, 1952, 508–509).

Tłum. PM

[1] Jeśli chodzi o sens tego wyrażenia, por. Pius XII, *Ci riesce*, 6 grudnia 1953.

O. Brian Harrison OS

Hamowanie rewolucji liturgicznej?

Refleksje o Mszale Trzeciego Tysiąclecia

Slowing the Pace of Liturgical Revolution? Reflections on the Third Millennium Missal – The Latin Mass – Santa Paula, CA (USA) – jesień 2002

Wreszcie ukazał się „Mszał Nowego Milenium" — trzecia editio typica posoborowego Mszału Rzymskiego opublikowanego przez papieża Pawła VI w 1969 r. Ten obszerny łaciński tom (ok. cztery i pół kg) ukazał się wiosną 2002 r., prawie dwa lata po opublikowaniu przez Stolicę Apostolską w lipcu 2000 r. Ogólnego Wprowadzenia do Mszału Rzymskiego. Nowy Mszał będzie bezpośrednio wpływał na setki milionów katolików na całym świecie, gdyż — po przetłumaczeniu na różne języki narodowe — będzie oficjalnie wyznaczał zasady sprawowania Najświętszej Ofiary w Kościele obrządku łacińskiego.

Ten „projekt" liturgii rytu rzymskiego w trzecim tysiącleciu nie wprowadza wielu istotnych zmian w stosunku do norm już istniejących w końcu lat 90–tych XX w., chociaż w sposób naturalny inkorporuje pewne znaczące nowości liturgiczne oficjalnie wprowadzone po 1975 r., czyli po roku, w którym opublikowano poprzednią edycję Mszału. Wśród tych zmian na uwagę zasługują: dodanie kilku opcji w Modlitwach Eucharystycznych; decyzja Stolicy Apostolskiej z 1994 r. zezwalająca na służbę kobiet przy ołtarzu i nowości dopuszczone przez watykańską Instrukcję pt. *Liturgia rzymska i inkulturacja* z 1995 r. (takie jak taniec liturgiczny,

klaskanie i rytmiczne ruchy ciała podczas Mszy sprawowanych w nie–zachodnich kontekstach kulturowych: „(...) *manuum percussio seu plausus, fluctuationes rhythmicae seu motus modulati, aut choreae motus.*" AAS 87 (1995), s. 304.

Zatem w nowym Mszale Rzymskim i we *Wprowadzeniu* do niego mało jest zmian, które mogłyby trafić na pierwsze strony gazet. Jednak dokumenty te obfitują w wiele poprawek dotyczących spraw szczegółowych, których skumulowane oddziaływanie może być zauważalne. Można było spodziewać się chłodnego przyjęcia *Wprowadzenia* ze strony liberałów i oportunistów okopanych w dzisiejszym establishmencie liturgicznym, jako że zawiera ono w sobie znaczną ilość zapisów wykluczających pewne poważniejsze formy nadużyć liturgicznych, które upowszechniły się w ostatnich latach. Potwierdza również, że miejsce składania Najświętszej Ofiary, tj. prezbiterium (a nie boczna kaplica), jest najwłaściwszym miejscem umieszczenia tabernakulum oraz wyraźnie ogłasza brak zgody Kościoła na przyjęcie pewnych radykalnych zmian gorliwie postulowanych przez wielu „ekspertów". Na przykład, kilka lat temu roiło się od plotek, że nowa *editio tipica* Mszału Rzymskiego jeszcze bardziej zrewolucjonizuje liturgię poprzez wprowadzenie kolejnej nowości: bardzo krótkiej, maksymalnie uproszczonej *Missa Simplex* — rodzaju liturgicznego odpowiednika restauracji i barów „fast–food", którymi upstrzone są przedmieścia i autostrady dzisiejszego społeczeństwa konsumpcyjnego. Bogu dzięki, okazało się, że plotki te były pozbawione podstaw.

Z drugiej strony, okaże się czy liczne „czerwone światła" zawarte we *Wprowadzeniu* (dające znak „stop" pewnym rozpowszechnionym tendencjom desakralizującym) w praktyce przeważą nad połączonym efektem obecnych tam „zielonych świateł" otwierających drogę licznym dalszym nowościom oprócz wzmiankowanych już większych zmian wprowadzonych jeszcze przed 2000 r. Piszący dzisiaj te słowa, będąc zwolennikiem projektu „reformy reformy" idącego zdecydowanie w bardziej tradycyjnym kierunku, reformy, która towarzyszyłaby istniejącej zgodzie na odprawianie Mszy św. według „niezreformowanego" Mszału z 1962 r. (a nie ją zastępowała), przyznaje, że — biorąc wszystko pod uwagę — w tej ostatniej zmianie liturgii posoborowej nie znajduje szczególnych powodów do entuzjazmu. Sądzę, że całościowym efektem modyfikacji będzie prawdopodobnie nowy „standardowy" styl kultu Bożego w rycie rzymskim, który — mając wciąż na celu implementację soborowej Konstytucji o liturgii — oddala się od tego, czego spodziewali się Ojcowie Soboru jeszcze bardziej niż pierwotna reforma ogłoszona przez Pawła VI.

W ciągu ostatnich dwóch lat wiele powiedziano w mediach katolickich o przewidywanych „konserwatywnych" elementach mających znaleźć się we *Wprowadzeniu* do nowej edycji Mszału. Wypowiadali się zarówno liberałowie dezawuujący te elementy, jak i tradycyjnie nastawieni katolicy, którzy przyjmowali je z aplauzem. Niewiele natomiast powiedziano o licznych zmianach (moim zdaniem osiemnastu, nie licząc całego nowego rozdziału IX), które można uczciwie uznać za mające charakter „liberalny" czy „progresistowski", w takim znaczeniu, że wprowadzają lub potwierdzają dalsze odstępstwa od rzymskiej tradycji liturgicznej albo też do nich zachęcają. Ponadto, wszystkie te korekty są bez wątpienia zmianami mniejszej wagi. Ponieważ czytelnicy *The Latin Mass* prawdopodobnie nie będą mieli okazji, aby się z nimi zapoznać, przedstawię je w dalszej części artykułu zachowując tę kolejność, w jakiej pojawiają się w nowym *Wprowadzeniu.*

Poprawki zawarte w nowej edycji *Missale Romanum* wprowadzające dalsze odstępstwa od rzymskiej tradycji liturgicznej albo do nich zachęcające:

W nr 48 *Wprowadzenia* znajdujemy nową możliwość uznaniowego działania celebransa. Jeśli odmawia on antyfonę na wejście, nie jest on już związany tekstem podanym w Mszale. Może ją

także „przystosować, ujmując w formie wstępnej zachęty" (polskie tłumaczenie, odbiegające niekiedy od tłumaczenia angielskiego, podaję za przekładem studyjnym umieszczonym na stronie internetowej Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski http://www.kkbids.episkopat.pl — przyp. tłum.)

W nr 107 znajdujemy zmiany będące nieuniknionymi konsekwencjami decyzji Rzymu z 1994 r. zezwalającej biskupom diecezjalnym na wyrażenie zgody na „ministrantki". Chociaż o służbie liturgicznej rodzaju żeńskiego nie mówi się explicite, tekst uwzględnia podjętą decyzję stanowiąc po prostu: „Jeśli chodzi o funkcję posługiwania Kapłanowi przy ołtarzu, winny być przestrzegane normy ustalone przez biskupa dla jego diecezji" (Quoad munus inserviendi sacerdoti ad altare, serventur dispositiones ab Episcopo datae pro sua dioecesi.). Podczas gdy *Wprowadzenie* z 1975 r. mówiło o kobietach wykonujących pewne posługi poza prezbiterium, z nowego tekstu usunięto wszelkie wzmianki o kobietach. W ten sposób dwutysiącletnia tradycja zachowująca prezbiterium tylko dla mężczyzn została w rycie rzymskim oficjalnie uchylona. (Prawdą jest, że posługi ustanowionych akolitów i lektorów pozostają dostępne tylko dla mężczyzn. Zobaczymy jednak, jak długo to ograniczenie zostanie utrzymane w mocy.)

Kontynuowana jest tendencja coraz wyraźniejszego preferowania koncelebrowania w stosunku do indywidualnego odprawiania Mszy św. (nawet jeśli prawo każdego kapłana do indywidualnego odprawiania jest ponownie zagwarantowane). Zaiste, ta preferencja wydaje się niekiedy być wyraźną presją. W zgodzie z nowoczesnym naciskiem na „aktywne uczestnictwo", rozumiane jako widzialna, zewnętrzna aktywność, nowa norma na końcu nr 114 grozi palcem tym kapłanom, którzy woleliby po prostu asystować w jakiejś Mszy niż ją koncelebrować. Mówi się nam: „Wypada bowiem, aby kapłani, którzy biorą udział w celebracji eucharystycznej, jeśli nie zwalnia ich od tego słuszna przyczyna, z zasady pełnili urząd posługi wynikający z przyjętych święceń, a więc by uczestniczyli jako koncelebransi, ubrani w szaty liturgiczne." (*Praestat enim presbyteros, qui celebrationi eucharisticae intersunt, nisi iusta causa excusentur, munus proprii ordinis de more exercere et proinde uti concelebrantes participare, sacris vestibus indutos.*).

Z nr 118 dowiadujemy się, że chociaż „należy" (oryg.: *laudabiliter*, ang.: *priceworthy*) przykrywać kielich na początku i pod koniec Mszy św. welonem w kolorze odpowiednim do okresu roku liturgicznego, praktyka ta nie jest już wymagana (por. nr 80 we *Wprowadzeniu* z 1975 r.). Czy ta nowa opcja pozostawiania nieprzykrytym naczynia, w którym znajdzie się Najświętsza Krew, doda coś do godności i piękna Mszy św.? Czy „prawdziwe i niewątpliwe dobro Kościoła", mające być zgodnie z ustanowieniem Soboru zasadą wprowadzania nowości, wymaga wprowadzenia tej zmiany (por. Sobór Watykański II, *Sacrosanctum Concilium*, nr 23)? Pytanie to jest równie zasadne w odniesieniu do kolejnych zmian.

Tradycyjny kapłański gest powitania i zaproszenia, polegający na rozłożeniu i złożeniu rąk przy pozdrowieniu *Dominus vobiscum* („Pan z wami") poprzedzającym głoszenie Ewangelii został zniesiony: nr 134 precyzuje, że musi on powiedzieć te słowa ze złożonymi rękami. Podobna zmiana została wprowadzona przez nr 165, który nakazuje kapłanowi mieć złożone ręce, gdy mówi *Oremus* („Módlmy się") przed modlitwą po Komunii św. (Tego nakazu nie ma w polskim przekładzie nr 165 — przyp. tłum.) Czy jest to rzeczywiście konieczne dla „szlachetnej prostoty"?

Zgodnie z nr 136 kapłan ma teraz możliwość wygłaszania homilii nie tylko z ambony czy pulpitu lecz także „(stojąc)... zależnie od okoliczności, w innym stosownym miejscu", które nie jest w żaden sposób określone (*pro opportunitate, in alio loco idoneo*). Ta poprawka bez wątpienia będzie ciepło

przyjęta przez tych kaznodziejów, którzy mówiąc lubią przechadzać się z przenośnym mikrofonem po kościele, przypominając animatorów teleturniejów i innych widowisk telewizyjnych.

Inną zmianę, której uniknięcie raczej nie było możliwe, widzimy w nr 147. Stanowi on o możliwości wyboru dodatkowych Modlitw Eucharystycznych „znajdujących się w Mszale Rzymskim i zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską" oprócz czterech pierwotnie zatwierdzonych przez Pawła VI. Stolica Święta oficjalnie dopuściła te modlitwy do użytku w wielu krajach już po ogłoszeniu poprzedniej edycji Mszału. W ten sposób czcigodny Kanon Rzymski, serce całego rytu rzymskiego i jedyna Modlitwa Eucharystyczna kontemplowana przez Ojców Soboru Watykańskiego II, będzie w praktyce duszpasterskiej jeszcze bardziej marginalizowany przez wciąż wydłużającą się listę nowoczesnych alternatyw, stanowiących dla niego „konkurencję". Współczesna Msza św. będzie zatem bardziej niż kiedykolwiek jawić się jako obrzęd całkiem nowy i różny od klasycznego rytu rzymskiego, którego teoretycznie ma być tylko zmianą i „unowocześnieniem".

Nr 147 daje również Konferencjom Episkopatów możliwość wprowadzenia, po zatwierdzeniu przez Stolicę Apostolską, innych aklamacji po konsekracji i zmiany aklamacji *Amen* wypowiadanej przez lud po zakończeniu Modlitwy Eucharystycznej (Polski przekład nie daje możliwości zmiany końcowej aklamacji „Amen" — przyp. tłum.).

W nr 160 znajdujemy wyraźną preferencję dla procesyjnego przyjmowania przez wiernych Komunii św., a nie dla klękania przy barierkach ołtarzowych (tam, gdzie takie jeszcze zostały). Poprzednie *Wprowadzenie* nie mówiło nic na temat sposobu przyjmowania Komunii św., natomiast w nowym dokumencie znajdujemy obserwację — dość prawdziwą jako empiryczna konstatacja współczesnych faktów liturgicznych — że przyjmujący Komunię „zazwyczaj zbliżają się procesjonalnie (do kapłana rozdzielającego Komunię św.)" (*de more processionaliter approprinquant*).

Podczas gdy nr 118 precyzuje, tak jak czyniło poprzednie *Wprowadzenie*, że na stole nazywanym „kredencją", przed Mszą św. należy umieścić przygotowaną patenę, używaną przy rozdzielaniu Komunii św., nie ma o tym, o dziwo, wzmianki w nr 161, określającym, jak ma być rozdzielana Komunia. Jest tam natomiast wzmianka o możliwości przyjmowania Komunii św. na dłoń, tam, gdzie pozwalają na to biskupi. W odpowiednim przepisie *Wprowadzenia* z 1975 r. (nr 117) nie wspominano o takiej możliwości (chociaż już wówczas szeroko na to zezwalano) i było tam wprost zapisane, że patena ma być trzymana poniżej ust przyjmującego Komunię. Czy mamy przez to rozumieć, że używanie pateny przy udzielaniu Komunii św. do ust jest teraz oficjalnie tylko uznaniowe? Oczywiste jest, że w praktyce w ostatnich latach zwyczaj używania pateny jest zarzucany, nawet podczas Mszy papieskich.

Już poprzednie *Wprowadzenie* pozwalało celebransowi przekazać „znak pokoju" służbie liturgicznej pełniącej posługę w prezbiterium, zarówno duchownym, jak i świeckim. W rezultacie normy zawartej w nr 154 można spodziewać się jeszcze większego napływu świeckich (obojga płci) do prezbiterium. Przepis ten bowiem zezwala kapłanowi „ze słusznej przyczyny" „przekazać znak pokoju niektórym wiernym" (*aliquibus paucis fidelibus*). Ponadto, interpretacja słowa „niektórym" zostanie, jak można się spodziewać, pozostawiona każdemu celebransowi.

Udzielając końcowego błogosławieństwa na zakończenie Mszy św. kapłan, zgodnie z odwieczną tradycją, podkreślał jego uroczysty charakter przez pełne godności i święte gesty: wypowiadając słowa *Benedicat vos omnipotens Deus* wznosił oczy i rozkładał oraz podnosił ręce, potem składał ręce ponad głową i opuszczał błogosławiąc znakiem krzyża, wypowiadając przy tym formułę trynitarną. Quasi–oficjalna posoborowa „tradycja ustna" była

bardzo niechętna tym gestom: nawet w Rzymie na zajęciach poświęconych liturgii klerycy byli uczeni, aby ich nie wykonywać. Teraz norma zawarta w nr 167 w sposób jawny usuwa starą praktykę. Kapłan ma złożyć ręce, a „następnie" wypowiedzieć formułę błogosławieństwa, kładąc lewą rękę na piersiach i unosząc jedynie prawą, aby wykonać znak krzyża: *Et sacerdos, manus denuo coniungens, et statim, manum sinistram super pectus ponens et manum dexteram elevans, subdit: Benedicat vos omnipotens Deus* (...). Dla wielu będzie to jeszcze jednym przykładem posoborowej tendencji spłaszczającej, desakralizującej i redukcjonistycznej.

Tendencja zachęcająca do jeszcze częstszego koncelebrowania pojawia się znów w nr 199. Podczas gdy nr 153 poprzedniego *Wprowadzenia* tylko „dopuszczał" koncelebrowanie Mszy św. przy pewnych określonych, uroczystych okazjach, nr 199 nowego dokumentu „zaleca" koncelebrowanie przy tych okazjach, „jeżeli wzgląd na pożytek wiernych nie wymaga albo nie doradza, aby kapłani celebrowali pojedynczo" (*Commendatur (...) nisi utilitas christifidelium aliud requirat aut suadeat*). Ponadto ten sam przepis udziela ogólnej zgody na koncelebrowanie w okolicznościach, w których dawniej wymagane było specjalne pozwolenie biskupa ordynariusza.

Nr 204 lit. d) wprowadza kolejną zmianę będącą odejściem od tradycji. Tym razem dotyczy to Dnia Zadusznego. Przepis pozwala każdemu kapłanowi odprawić zwyczajowe trzy Msze św. tylko pod warunkiem, że będą one odprawione o różnych porach dnia (*dummodo celebrationes diversis temporibus fiant*). Innymi słowy żaden kapłan nie może odtąd sprawować tych trzech Mszy św. w bezpośrednim następstwie — jedna po drugiej. Musi zakładać szaty liturgiczne i je zdejmować, porządkować ołtarz po Mszy i znowu go do niej przygotowywać, wychodzić z kościoła albo kaplicy i ponownie do niego wracać trzy razy w ciągu dnia. Niestety, nawet w dotychczasowym stanie rzeczy, wielu — być może nawet większość — kapłanów nie zawracała sobie głowy odprawianiem trzech Mszy. W końcu popularna teologia od dziesiątek lat zmierza w kierunku ignorowania, a nawet poddawania w wątpliwość rzeczywistości czyśćca, a Msze św. pogrzebowe, modnie określane mianem „Mszy Zmartwychwstania", są odprawiane (niezgodnie z prawem) w białych szatach, często w atmosferze przypominającej uroczystości kanonizacyjne. Teraz, po wejściu w życie tego „czasochłonnego" przepisu, zważywszy na znacznie wypełniony plan dnia przeciętnego księdza, nie jest trudno przewidzieć, że głównym praktycznym skutkiem tej zmiany będzie po prostu to, iż każdego roku 2 listopada zostanie odprawione tysiące Mszy św. mniej niż kiedykolwiek przedtem. Można zastanawiać się, czy biedne dusze w czyśćcu przyjmą tę nowość jako przyczyniającą się do „prawdziwego i niewątpliwego dobra Kościoła".

Doświadczywszy posoborowych zmian liturgicznych wielu katolików boleśnie odczuwało, że w imię troski o „szlachetną prostotę" reforma zredukowała drastycznie ilość gestów czci wykonywanych przez kapłanów i służbę liturgiczną (znaki krzyża, przyklęknięcia, całowanie ołtarza itp.). Będą oni zapewne rozczarowani dowiedziawszy się, że „Msza Nowego Milenium" jeszcze zmniejsza ilość przyklęknięć przed Naszym Panem w Najświętszym Sakramencie, we wszystkich kościołach i kaplicach, w których tabernakulum usytuowane jest w centrum sanktuarium (tj. na ołtarzu lub w ścianie za ołtarzem). *Wprowadzenie* z 1975 r. podtrzymywało tradycyjną praktykę, zgodnie z którą celebrans i ministranci przyklękali przed tabernakulum nie tylko przed rozpoczęciem i po zakończeniu Mszy św. ale także za każdym razem, gdy przechodzili przed nim podczas celebracji. Teraz nr 274 precyzyjnie usuwa przyklęknięcia w tych ostatnich sytuacjach: *non autem durante ipsa Missae celebratione*.

Prawdopodobnie oficjalnym uzasadnieniem tej zmiany będzie to, że nasza uwaga podczas Mszy

św. powinna kierować się bardziej do ołtarza, jako centrum działania liturgicznego, niż do tabernakulum. Wprawdzie nowe *Wprowadzenie* w nr 275 nadal nakazuje „głęboki ukłon" jako znak uszanowania i czci dla ołtarza, ale nie precyzuje, czy ten gest winien być wykonywany za każdym razem, gdy kapłan i ministranci mijają ołtarz przechodząc z jednej strony prezbiterium na drugą. I tak jednak wielu z nas nie zostanie przekonanych do tego, że tradycyjne przyklęknięcia przed tabernakulum w takich sytuacjach są w jakiś znaczący sposób źródłem rozproszenia. Obawiamy się, że ta bezprecedensowa nowość, polegająca na przechodzeniu przed Naszym Panem w tabernakulum (np. w procesji przed Ewangelią) i zwracaniu się do Niego plecami, aby pokłonić się przed ołtarzem, albo ignorowaniu zarówno Jego jak i ołtarza, subtelnie — albo wcale nie subtelnie — umniejszy i nadweręży wiarę eucharystyczną zarówno tych, którzy tę zmianę wprowadzają, jak i tych, którzy muszą być tego świadkami.

W rzeczywistości nowy tekst wydaje się niebezpiecznie otwarty na jeszcze większy redukcjonizm: zabraniając wprost kapłanowi i ministrantom przyklękania przed tabernakulum podczas celebracji nr 274 nakazuje uczynienie tego gestu „po przyjściu do ołtarza i przed odejściem od niego" (*cum ad altare perveniunt, vel ab eo recedunt*). Dlaczego słowo „albo" (*vel*) a nie „i" (w polskim przekładzie „i" — przyp. tłum.)? Czyżby intencją legislatorów naprawdę było powiedzenie, że ministranci mogą przyklęknąć tylko raz — innymi słowy, że mogą (a nawet powinni) wybrać zignorowanie Chrystusa w tabernakulum albo gdy podchodzą do ołtarza, albo gdy od niego odchodzą? Niezależnie od intencji, biorąc pod uwagę obecną dekadencję w tych sprawach, wydaje się bardzo prawdopodobne, że liczni liturgiści powołają się właśnie na ten przepis, aby usprawiedliwić ten rodzaj minimalizmu (a może się go domagać?).

O dalszym ograniczeniu piękna i symboliki — w tym przypadku polegającym na redukcji tradycyjnej wielobarwności szat liturgicznych — możemy dowiedzieć się z nr 346, lit. e) i f), gdzie znajdujemy poprawki zmierzające do jeszcze większej marginalizacji czy wykluczenia użycia szat koloru czarnego przy pogrzebach oraz szat koloru różowego w niedziele *Gaudete* i *Laetare* (odpowiednio w Adwencie i Wielkim Poście). Podczas gdy *Wprowadzenie* z 1975 r. pozostawiało te kolory jako możliwą alternatywę dla szat koloru fioletowego bez żadnych zastrzeżeń, nowy dokument zezwala na czerń i róż tylko „jeśli jest taki zwyczaj" (*ubi mos est*). Dlaczego te trzy małe słowa musiały być dodane? Skoro „zwyczaj" używania szat w tych kolorach — niegdyś powszechny w Kościele Zachodnim — zanikł już w większości miejsc, poprawka sprawia wrażenie eleganckiego i trwałego wykluczenia tych szat z liturgii.

Jeszcze bardziej rozczarowująca jest nowa klauzula znajdująca się w nr 299. Jest to być może poprawka zaskakująca, zważywszy na szeroko upubliczniony ubiegłoroczny list kardynała Mediny Estéveza do Biskupa Birmingham w stanie Alabama, podtrzymujący pełną prawomocność i wartościowość klasycznego skierowania celebransa *ad orientem*, tj. stania przed ołtarzem i zwrócenia się twarzą w tym samym kierunku co wierni. Nr 299 nowego *Wprowadzenia* powtarzając za poprzednim dokumentem nakaz budowania w przyszłości ołtarzy wolnostojących, aby umożliwić odprawianie Mszy *versus populum* (twarzą do ludu), idzie jeszcze dalej poprzez dodanie, że ta nowa pozycja kapłana jest „pożądana, tam gdzie to jest możliwe" (*quod expedit ubicumque possibile sit*) (**Uwaga**: Tekst łaciński jest niejednoznaczny. Polski przekład podaje „wypada **go** tak umieścić wszędzie, gdzie to jest możliwe" odnosząc się wyraźnie do **ołtarza**, a nie do **kapłana**. Wybór polskich tłumaczy wydaje się o tyle uzasadniony, że powyższy przepis znajduje się w rozdziale pt. *Urządzenie i wystrój kościoła do sprawowania Eucharystii*, w części pt. *Ołtarz i jego wyposażenie* — przyp. tłum.) Innymi

słowy Kościół zatrzymuje się o krok przed zdelegalizowaniem, w odniesieniu do rytu rzymskiego, niepamiętnej tradycji Wschodu i Zachodu, zgodnie z którą kapłan widziany jest jako prowadzący lud do Boga w tej części Mszy, w której jego słowa i działania kierują się raczej do Wszechmogącego, a nie do ludu. Jasnym jest, że ta poprawka dostarczy nowej amunicji tym liturgistom i biskupom, którzy chcieliby całkowitego i bezpowrotnego usunięcia tej starożytnej tradycji.

Myślenie stojące za opisaną wyżej zmianą ujawnia się raz jeszcze w innym nowym przepisie (nr 303), który zdradza dyskomfort i zakłopotanie współczesnego establishmentu liturgicznego z powodu wspaniałych i monumentalnych ołtarzy, zdobiących wiele wielkich i czcigodnych kościołów, które są umieszczone na końcu prezbiterium, w pewnej odległości od nawy. O takiej lokalizacji sądzi się teraz, że „utrudnia uczestnictwo wiernych" (*ut difficilem reddat participationem populi*). Jednak, ponieważ *Wprowadzenie* uznaje, że ołtarze te mają często wielką wartość artystyczną, łaskawie nie wymaga ich zniszczenia, ale po prostu zakazuje ich przyszłego wykorzystywania do odprawiania Mszy św. czy innych nabożeństw. (Czy będzie to miało także zastosowanie do celebracji Mszy trydenckiej, takich jak te, które w ostatnich latach miały miejsce przy głównym ołtarzu w katedrze św. Patryka w Nowym Jorku?) Nowa norma zabrania nawet jakiejkolwiek dekoracji tych starych ołtarzy, która mogłaby znacząco je upiększyć! Przepis zawarty w nr 303 zaczyna się od oficjalnego usankcjonowania tego, co już w praktyce zostało dokonane w nieomal wszystkich kościołach: należy zbudować nowy stały i wolnostojący ołtarz bliżej ludu. Ale potem przepis stanowi „przy tym tylko ołtarzu należy odtąd sprawować święte obrzędy" ((...) et tantum super illud sacrae celebrationes peragantur). Kończy się zaś prawie purytańskim, surowym zapisem: „Aby zaś uwaga wiernych nie odrywała się od nowego ołtarza, dawny ołtarz nie powinien być specjalnie przyozdabiany" (*Ne fidelium attentio a novo altari distrahatur, altare antiquum ne sit peculiari modo ornatum.*).

Wprowadzenie kończy się całkowicie nowym rozdziałem IX (nr 386 — 399) zawierającym w wersji dostępnej w Internecie dwie strony bardzo drobnego tekstu i poświęconym możliwym „adaptacjom zależnym od kompetencji biskupów oraz konferencji episkopatu" (*De aptationibus quae episcopis eorumque conferentiis competunt*). Nie wszystko w tym rozdziale wnosi coś nowego do *Wprowadzenia*. Na przykład przepisy zamieszczone w numerach od 387 do 390 po prostu zbierają i powtarzają dla ułatwienia to, co było zostało już wprowadzone w różnych przepisach rozrzuconych po całym dokumencie. Wiele miejsca jest poświęcone opisowi zasad i procedur, które są już zatwierdzone (nawet jeśli nie zawsze ściśle przestrzegane) od dziesięcioleci. Przykładem mogą być tu przepisy dotyczące tłumaczenia tekstów i konieczności uzyskania dla tłumaczeń akceptacji Stolicy Apostolskiej (nr 389, 391–392), doboru muzyki liturgicznej (nr 393) i przygotowania narodowych kalendarzy uwzględniających lokalne święta (nr 394).

Jednakże, zwłaszcza w świetle watykańskiej Instrukcji o „inkulturacji" z 1995 r., do której oczywiście odsyła tekst (patrz nr 395), można się spodziewać, że konferencje episkopatu będą domagały się od Rzymu pozwoleń na wzrastającą ilość różnorodnych lokalnych zmian w tych dziedzinach, które *Wprowadzenie* określa jako pozostające w ich kompetencjach — i prawdopodobnie je uzyskają. Mam tu na myśli „gesty i postawy ciała wiernych", „gesty oddania czci ołtarzowi i księdze Ewangelii", „czytania z Pisma Świętego, które mają być stosowane w szczególnych okolicznościach", „sposób przekazywania znaku pokoju", „sposób przyjmowania Komunii św." i wybór „tworzywa, z jakiego ma być budowany ołtarz oraz przedmioty wyposażenia kościoła, zwłaszcza naczynia liturgiczne" (nr 390).

Tak jakby wyżej wymieniona lista nie zawierała wystarczającej ilości potencjalnych puszek Pando-

ry, przepisy zawarte w nr 395 i 396 explicite antycypują — ze zrozumieniem, a nawet z wyraźną sympatią i otwartością — propozycje nowych zmian i adaptacji, które zostaną przedstawione Stolicy Świętej. Te zmiany i adaptacje zostały określone słowem *„profundiores"* to znaczy „dalej idące", „bardziej dogłębne" albo „bardziej radykalne" (w polskim przekładzie — „bardziej gruntowne" — przyp. tłum.) Adaptacje rzeczywiście tak „bardzo gruntowne", że autorzy *Wprowadzenia* uznali za konieczne wprowadzenie prewencyjnych przepisów dotyczących korzystania ze specjalnych „uprawnień" i „pełnego zastosowania norm duszpasterskich". Tekst nalega także, aby przed wprowadzeniem w życie „bardziej gruntownych adaptacji" „zadbać o to, aby zarówno duchowni, jak i świeccy wierni otrzymali odpowiednią formację" (*Antequam tamen ad novas aptationes, profundiores praesertim, deveniatur, sedulo curandum erit ut cleri et fidelium debita institutio sapienter ordinateque promoveatur, facultates iam praevisae ad effectum ducantur et normae pastorales, spiritui celebrationis respondentes, plene applicentur,* nr 396). Można łatwo dojść do wniosku, że zwykli „duchowni i świeccy" raczej nie są tymi, którzy głośno domagają się tych niesprecyzowanych *adaptationes profundiores*. Zapewne to właśnie biskupi, poganiani przez swoich ekspertów liturgicznych, będą jednostronnie narzucać zmiany masie „wstecznych" wiernych, którzy oczywiście „nie wiedzą, co jest dla nich dobre" i dlatego też powinni „otrzymać odpowiednią formację" „z wysoka" i być wprowadzeni w najświeższe „oświecenie" liturgiczne. (Cóż zatem nowego? Ta kombinacja poczucia wyższości, manipulacji i nadużycia władzy jest aż nazbyt dobrze znanym scenariuszem trwającego od prawie czterdziestu lat procesu rewolucji liturgicznej.).

Zaiste, wszystko to wygląda raczej złowieszczo. Warto zauważyć, że wysocy urzędnicy watykańscy, spodziewając się wyraźnie napływu petycji konferencji episkopatów w sprawie takich „bardziej gruntownych" czy radykalnych innowacji (dotychczas nieznanych i dlatego nieokreślonych), wcale nie oczekują, jak się wydaje, żadnych próśb o „adaptacje" w bardziej tradycyjnym kierunku, np. o przywrócenie pewnych praktyk zarzuconych w posoborowej reformie. Rzym zna aż nazbyt dobrze nastroje dominujące w konferencjach episkopatów i ich aparatach biurokratycznych! Mówiąc krótko, można tylko powątpiewać — w świetle wszystkich nakazanych zmian i wzrastającej ilości możliwych opcji, o których pisałem wyżej — czy ostatnie zdanie milenijnego *Wprowadzenia* (nr 399) okaże się zgodne z rzeczywistością. Zapewnia nas ono, że świeżo przejrzany i poprawiony *Missale Romanum*, mimo różnorodności, na którą zezwala, „winien być na przyszłość stosowany jako narzędzie oraz wspaniały znak integralności i jedności obrządku rzymskiego" ((...) *veluti instrumentum et praeclarum signum integritatis et unitatis ritus Romani*).

Być może intencją głośnych „konserwatywnych" przepisów i poprawek umieszczonych w nowej *editio typica* Mszału Rzymskiego było wyhamowanie posoborowej rewolucji liturgicznej. Miejmy nadzieję, że właśnie taki będzie ich skutek. Jednakże zmiany, które badaliśmy w tym artykule, jasno wskazują, że prawdziwa, choć ukryta zasada wyznaczająca rewolucję, tj. znacząca — nawet „bardzo gruntowna" czy „dogłębna" — zmiana liturgii, nie została porzucona przez Rzym u progu nowego milenium. Nadal więc będziemy świadkami stałego i rozwijającego się procesu zmian. Trudno oprzeć się wrażeniu, iż mamy do czynienia z praktycznym zastosowaniem starej formuły rewolucyjnej strategii skutecznego radzenia sobie z konserwatywnym oporem wobec zmian: „jeden krok do tyłu, dwa kroki w przód".

Tłum. TG

O. Brian Harrison OS jest wykładowcą teologii w Papieskim Uniwersytecie Katolickim w Puerto Rico.

W sprawie TFP

W NUMERZE 11/12 **Christianitas** ukazał się artykuł autorstwa Jakuba Ignatiuka zatytułowany *Sprawa Campos*. Autor, przywołując niemal dokładnie tekst Adama Branickiego *Campos, brazylijska diecezja na wygnaniu* w kwestii TFP („Zawsze Wierni" nr 30), pisze o biskupie Dom Castro Mayer: „Był m.in. współautorem głośnej, opiniotwórczej książki pt. *Reforma rolna — kwestia sumienia*. Współpracował także z TFP — Towarzystwem Obrony Tradycji, Rodziny i Własności (do czasu, gdy w wyniku niepokojącej ewolucji tej organizacji publicznie potępił ją w roku 1984 r.)".

Powyższe stwierdzenie jest w swym charakterze równie krzywdzące co słowa z wspomnianego artykułu w „Zawsze Wierni". Przywoływanym w tym ostatnim tekście źródłem są opinie Ojca F. A. Rifana z artykułu *Bishop Antonio de Castro Mayer* („Angelus", nr 14, lipiec 1991r., strona 4), oraz książki D. A. White, *The Mouth of the Lion*, Kansas City 1998, strony 181–185.

W sprawie postawy biskupa Antonio de Castro Mayera wobec prof. Plinio Correa de Oliveiry i TFP, trzeba przypomnieć okoliczności, w których ich stosunki zaczęły się kruszyć.

Biskup Antonio de Castro Mayer podał się do dymisji jako biskup Campos w 1981 r., jednak zdecydował się pozostać w Campos i uczynić tam punkt zborny oporu tradycji.

W czasie polemiki, jaka wywiązała się między księżmi przywiązanymi do dawnego *Ordo* a nowym biskupem, biskup de Castro Mayer przeprowadził rozmowę z prof. Correa de Oliveirą, w trakcie której otwarcie oświadczył, że aby zapewnić ciągłość ruchu tradycjonalistycznego, arcybiskup Lefebvre mógłby wyświęcić kilku biskupów, nawet bez zezwolenia Stolicy Świętej, dając do zrozumienia, że on, biskup Mayer pójdzie w jego ślady. Podczas tej rozmowy prof. Correa de Oliveira odpowiedział uprzejmie, że nie należy liczyć na jego poparcie dla tego aktu nieposłuszeństwa wobec Stolicy Świętej, który nie był w jego oczach dostatecznie uzasadniony.

Przyczyny tej odmowy prof. Correa de Oliveiry zostały następnie opublikowane w oficjalnych oświadczeniach TFP. Streszczają się one w pięciu następujących punktach:

- głębia kryzysu Kościoła, począwszy od pontyfikatu Jana XXIII, nie została jeszcze w całości oceniona;
- setki tysięcy katolików zostało niemile zaskoczonych niektórymi reformami i niektórymi wydarzeniami, jakie pojawiły się w Kościele. To ich zdumienie przejawia się jako niezrozumienie i zakłopotanie; nie stwierdzają oni, że w tych wydarzeniach i reformach był jakiś błąd, ani że nie było żadnego błędu;
- osoby należące do TFP — wykształceni katolicy, ale nie specjaliści — nie dysponują środkami do roz-

wiązania wszelkich kwestii teologicznych, moralnych, kanonicznych i liturgicznych, niezmiernie skomplikowanych, będących u źródła tego zakłopotania;

■ w tej sytuacji usiłują oni, jak tylu innych bezradnych katolików, śledzić spór, który pojawia się tu i tam w sferach kościelnych na temat tych zagadnień, oczekując, że przedmiot będzie w pełni wyjaśniony przez organy lub osoby kompetentne;

■ na skutek tego, wstrzymują się oni od zajęcia jakiegokolwiek stanowiska czy postawy przyjmującej, że te złożone kwestie teologiczne i kanoniczne zostały już rozstrzygnięte zadowalająco.

Stąd wynikła odmowa przyjęcia przez prof. Oliveirę wspomnianej propozycji, aby podążyć za arcybiskupem Marcelem Lefebvrem i biskupem de Castro Mayerem w ich zamiarze dokonania konsekracji biskupich.

Niedługo po tej rozmowie pomiędzy prezesem TFP a biskupem Campos, J.E. de Castro Mayer oświadczył, w grudniu 1982 r., że zrywa swoje stosunki z TFP i przyłącza się oficjalnie do abp. Lefebvre'a. A w grudniu 1983 r. podpisał razem z tym ostatnim, w Rio de Janeiro, „list otwarty" adresowany do Jana Pawła II. Wracając do Europy, abp Lefebvre wyjawił publicznie po raz pierwszy, w wywiadzie dla prasy na lotnisku Charles de Gaulle, swój zamiar wyświęcenia biskupów.

W kołach kościelnych Brazylii było powszechnie wiadomym, że przyczyną zerwania stosunków biskupa de Castro Mayera z prof. Correa de Oliveirą było przyłączenie się tego pierwszego do wspomnianego zamiaru abp. Lefebvre'a. Kardynał Paulo Evaristo Arns, arcybiskup Sao Paulo, oświadczył to wyraźnie prasie przy okazji święceń w Econe: „Spór (biskupa Mayera) z TFP nastąpił przez niechęć biskupa Antonio de Castro Mayera do tej organizacji, kiedy zdymisjonowany biskup Campos przyłączył się do nauczania abp. Lefebvre'a" (por. „O Estado de Sao Paulo", 02/07/1988).

W tym kontekście było jasne, że „Dom Antonio nie zawahał się potępić publicznie organizacji de Oliveiry i przestrzec katolików przed współpracą z tym stowarzyszeniem", pod pretekstem, że ono „przekształciło się w jakąś (?) sektę". W wypowiedziach z tamtego okresu oświadczył on, że rzekoma „herezja" TFP miała polegać na „podążaniu za osobą świecką — a więc nie członkiem hierarchii — jako tubą ortodoksji i pójścia ślepo za charyzmatyczną osobą świecką, monopolizującą prawowitą ortodoksję."

W świetle powyższych okoliczności widocznym jest, że biskup de Castro Mayer odniósł się do faktu, iż członkowie TFP, zamiast podążyć za nim (członkiem hierarchii) w jego zamiarze przyłączenia się do wyświęcania biskupów, wybrali stanowisko roztropne, wyczekujące, sugerowane przez prof. Correa de Oliveirę (który był tylko zwykłym świeckim). Wydaje się, że to wywołało niezadowolenie byłego biskupa z Campos.

To rozgoryczenie biskupa było niesłuszne, ponieważ przedmiotem rozbieżności stanowisk nie była kwestia doktryny i ortodoksji, ale kwestia zdarzenia zupełnie przypadkowego: czy, biorąc pod uwagę okoliczności, byłoby słuszne i roztropne przyłączenie się do konsekracji biskupich bez upoważnienia Stolicy Świętej.

Otóż w tej dziedzinie ani abp Lefebvre, ani bp de Castro Mayer nie mieli prawa, w imię ich przynależności do stanu biskupiego, nakazać księżom i wiernym tradycjonalistom przyjęcia postawy, którą ci mogli osądzić jako niewystarczająco uzasadnioną i nierozsądną. Skąd wynikało, że członkowie TFP mieli pełną swobodę wyboru w tej akcydentalnej kwestii, która nie miała charakteru doktrynalnego.

Pójście członków TFP za wskazówkami ich prezesa nie przekształciło prof. Correa de Oliveiry w ich „tubę ortodoksji" czy „monopolistę ortodoksji", jak sugeruje list biskupa de Castro Mayera cytowany przez „Sal Terrae". Jak widać w pięciu punktach cytowanych wyżej, w przedmiocie doktrynalnym prof. Correa de Oliveira, a za nim członkowie TFP, pozostali zawsze wierni tradycyjnemu nauczaniu Kościoła, a w tematach kontrowersyjnych i zawiłych, wynikających z kryzysu koncyliarnego, ogra-

niczyli się do śledzenia sporu, w oczekiwaniu, że zagadnienia zostaną rozwiązane przez kompetentne organa Magisterium.

Ta postawa absolutnej uległości względem *Ecclesia docens*, nawet w kwestiach kontrowersyjnych, stanowi przeciwieństwo opisu TFP przedstawionego przez bp. de Castro Mayera.

Gdyby chodziło naprawdę o dziedzinę doktrynalną i moralną, bp de Castro Mayer miałby z pewnością rację. Tymczasem rozbieżność nie była wcale usytuowana na tym polu, ale w akcydentalnej dziedzinie postaw, które można było przyjąć lub nie. Tu katolik ma prawo pójścia śladem zarówno człowieka uczonego, będącego członkiem duchowieństwa, jak też świeckiego.

Wierność prof. Oliveiry tradycyjnemu nauczaniu Kościoła, nieskazitelność jego życia, jasność jego analiz i trafność zajmowanych stanowisk na przestrzeni jego życia (por. Roberto de Mattei, *Le Croisé du XXe siècle*), były wystarczającymi cechami, by zasłużył sobie na autorytet, którym się cieszył, w akcydentalnej dziedzinie działania, wśród członków ruchu, którym kierował.

Oskarżenie o bycie „sektą" wysunięte przez środowiska lefebvrystów wobec TFP z powodu wspomnianego autorytetu Plinio Correa de Oliveiry wśród jego zwolenników nie ma więc żadnego uzasadnienia w doktrynie katolickiej, a ich „dowody" są wątpliwe w takiej mierze, w jakiej bp Mayer był stroną zainteresowaną w sprawie.

Należy zaznaczyć, że jest to swoisty paradoks, być oskarżonym o „sekciarstwo" przez biskupa, który zmarł, niestety(!), niepogodzony z Rzymem.

Na koniec przytoczmy fragmenty przedmowy ks. kardynała Alfonsa M. Sticklera SDB — Bibliotekarza i Archiwisty Kościoła Świętego — do cytowanej książki *Le Croisé du XXe siècle — Plinio Correa de Oliveira*:

„W często powtarzających się w historii okresach kryzysów i zamętu biografie wybitnych postaci niejednokrotnie są w stanie znacznie lepiej odkryć i wskazać właściwą drogę postępowania niż tomy abstrakcyjnej moralności czy filozofii(...). W naszym stuleciu stało się to udziałem Plinio Correa de Oliveiry, wielkiego brazylijskiego myśliciela i człowieka czynu(...). Całością swego autentycznie katolickiego życia Plinio Correa de Oliveira potwierdza nieustającą żyzność Kościoła. Trudności, na jakie napotykają w dzisiejszych czasach prawdziwi katolicy, stanowią w rzeczy samej okazję do wpływania na historię poprzez głoszenie wiecznych zasad Chrystusowych. To właśnie czynił wybitny brazylijski myśliciel, śmiało wyznając w epoce wszelkiej maści totalitaryzmów niezachwianą wiarę w fundamentalne nauczanie oraz instytucje Kościoła. Oprócz wierności papiestwu, charakterystycznym rysem jego duchowości, co z przyjemnością wspominam, było rzucające się w oczy nabożeństwo do Maryi, Wspomożenia Wiernych, Królowej Różańca Świętego, Zwyciężczyni spod Lepanto, której cześć oddawał w salezjańskim kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Sao Paulo (...). Wszyscy założyciele, jak również inni, którzy w jakiś sposób wyróżnili się w dziejach Kościoła, musieli znosić kalumnie i niezrozumienie. Nie powinno zatem dziwić, iż Plinio Correa de Oliveira był i dalej będzie celem oczerniających kampanii, zręcznie aranżowanych przez środowiska wrogie jego ideałowi rechrystianizacji społeczeństwa. W naszym stuleciu takie zniesławiające kampanie dotykały także innych stowarzyszeń katolickich, demonizowanych i oskarżanych o „sekciarstwo". Co ciekawe, podobne kampanie charakteryzuje o tyle silniejsza agresywność, o ile gorętszą wierność Kościołowi Katolickiemu wyrażają atakowane stowarzyszenia. Wychodzi przez to na jaw, iż prawdziwym obiektem owych oskarżeń i fałszerstw jest Kościół, i że organizuje się je po to, by zaprzeczyć roli Kościoła jako nauczyciela prawdy (...)".

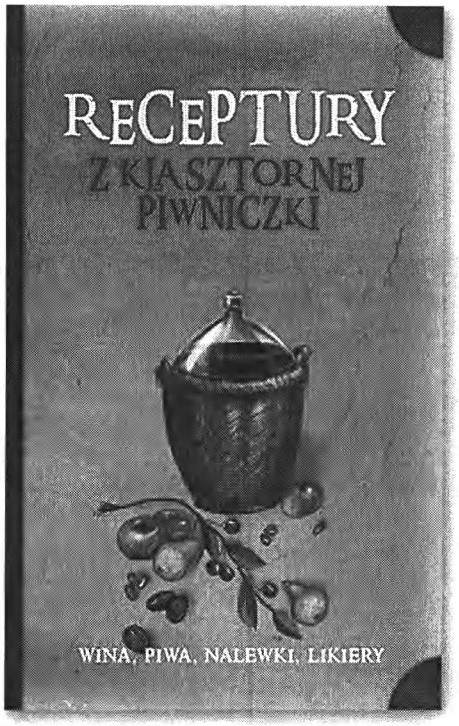
Ufam, że tych kilka zdań jest wystarczające, aby zakończyć sprawę.

In Jesu et Maria

Leonardo Przybysz

Receptury z klasztornej piwniczki

Wina, piwa, nalewki, likiery...



Klub
Książki Katolickiej
Poznań 2003

15 x 21 cm, stron 72
twarda oprawa, papier kredowy
cena: 27 zł

Książkę można zamawiać
w Klubie Książki Katolickiej
ul. Woźna 13, 60–177 Poznań
tel./fax: (0 61) 8515 582
e–mail: biuro@kkk.com.pl

Do nabycia także za pośrednictwem
serwisu internetowego
www.Christianitas.pl
w dziale *zakupy*

TA NIEZWYKŁA KSIĄŻKA KUCHARSKA nie tylko przypomina zapomnianą na ogół sztukę domowego wyrobu nalewek, likierów, piw, miodów czy win — sztukę, która narodziła się w średniowiecznych klasztorach i często tam tylko przetrwała. Zachowując piękny język, w jakim owe dawne receptury były spisywane, ozdabiając je perełkami sarmackiego humoru i ubarwiając je ponętnymi ilustracjami — pozwala wczuć się w nastrój towarzyszący owemu starodawnemu obyczajowi nieśpiesznego wydobywania z darów natury barw, smaków, aromatów...

INFORMACJA O AUTORACH

O. Francis Bethel OSB, mnich w przeoracie Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny w Clear Creek (USA), wcześniej w Opactwie Fontgombault (Francja).

Wojciech Falarski (1959), anglista, tłumacz, znawca Irlandii,fotografik, nauczyciel języka angielskiego w prywatnym liceum w Toruniu. Na temat monastycyzmu irlandzkiego opublikował szereg artykułów, m.in. w „Liście", „W drodze", „Pedagogii Christiana".

Wojciech Jajdelski (1976), absolwent filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, publikował m.in. w „Pamiętniku Literackim", „W drodze" i „Pressjach". Mieszka w Oksfordzie.

Marek Jurek (1960),historyk i publicysta, poseł na Sejm, wiceprzewodniczący partii Prawo i Sprawiedliwość. Żonaty, troje dzieci. Mieszka w Wólce Kozodawskiej.

Hanna Karaś, religiolog i dziennikarz, zajmuje się też twórczością poetycką. Autorka książki *Quo vadis, Nowa Ero? New Age w Polsce* (1999). Publikowała m. in. w „Słowie – Dzienniku Katolickim", „Rzeczpospolitej", „PostTygodniku Nowożytnym". Obroniła na UKSW pracę doktorską *Organizacyjne formy współczesnego ezoteryzmu w Polsce (1980-2000)*. Mężatka, mieszka w Warszawie.

Piotr Kaznowski, student filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Mieszka w Warszawie.

Informacja o autorach

Jacek Kurek (1966), adiunkt w Instytucie Historii Uniwersytetu Śląskiego. Ostatnio opublikował *U schyłku panowania Augusta II Sasa. Z dziejów wewnętrznych Rzeczypospolitej (1729-1733)*. Mieszka w Katowicach.

Grzegorz Kucharczyk (1969), historyk i publicysta, pracownik PAN. Ostatnio wydał książkę *Czerwone karty Kościoła*. Żonaty, mieszka w Poznaniu.

Piotr Libicki (1973), historyk sztuki, członek grupy Architektonicznej Ermellino. Publikował w „Nova et vetera" i „Sprawie Polskiej". Ostatnio wydał (wraz z Ojcem, Marcinem Libickim) książkę *Dwory i pałace wiejskie w Wielkopolsce.* Kawaler, mieszka w Radzewicach pod Poznaniem.

Filip Łajszczak (1978), student nauk politycznych, pracuje w biurze poselskim Artura Zawiszy. Żonaty, troje dzieci. Mieszka w Łomiankach pod Warszawą.

Jan Łopuszański (1955), prawnik, poseł na Sejm RP wybrany z listy Ligi Polskich Rodzin. Obecnie w kole poselskim Porozumienia Polskiego. Żonaty, pięcioro dzieci. Mieszka w Radomiu.

Paweł Milcarek (1966), historyk, filozof i publicysta, adiunkt na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Współautor podręcznika do historii dla gimnazjum (klasy I-III). Żonaty, troje dzieci. Mieszka w Brwinowie k. Warszawy.

Jolanta Maj, absolwentka ASP (malarstwo) i UKSW (teologia), obecnie doktorantka teologii duchowości. Publikowała w „Powściągliwości i Pracy". Mieszka w Warszawie.

Tracey Rowland, filozof, politolog, prawnik, teolog. Współzałożycielka, a obecnie dziekan Instytutu Studiów nad Rodziną im. Jana Pawła II w Melbourne – australijskiej filii Instytutu przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Mężatka.

Maciej Ruczaj (1982), student anglistyki i stosunków międzynarodowych na Uniwersytecie Karola w Pradze.

Informacja o autorach

Josef Seifert (1945), austriacki filozof, współzałożyciel i rektor Międzynarodowej Akademii Filozoficznej w Liechtensteinie, autor wielu publikacji. Żonaty, sześcioro dzieci.

Piotr Semka (1965), niezależny publicysta. Publikuje w „Rzeczpospolitej", „Gazecie Polskiej", „Nowym Państwie".

ks. Jan Sochoń (1953), historyk filozofii, polonista, poeta, krytyk literacki, wydawca, autor filmu o ks. Jerzym Popiełuszce. Wykłada filozofię, m. in. na UKSW. Mieszka w Warszawie.

Konrad Szymański (1969), publicysta, redaktor „Międzynarodowego Przeglądu Politycznego". Publikował m. in. w „Życiu", „Rzeczpospolitej", „Naszym Dzienniku". Żonaty, mieszka w Warszawie.

Lech Szyndler (1970), filozof i teolog. Zajmuje się teorią poznania. Stały współpracownik serwisu www.Christianitas.pl. Mieszka w Warszawie.

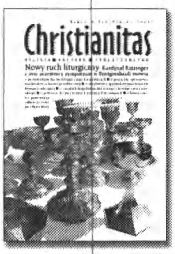
Kazimierz Michał Ujazdowski (1964), prawnik, poseł na Sejm RP, wiceprzewodniczący partii Prawo i Sprawiedliwość, w rządzie Jerzego Buzka minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Żonaty, troje dzieci. Mieszka pod Warszawą.

George Weigel, amerykański filozof i teolog, wykładowca wielu uczelni, autor licznych książek na temat nauki społecznej Kościoła oraz tłumaczonej na wiele języków biografii papieża Jana Pawła II. Współpracuje stale jako komentator z „Washington Post" i „Los Angeles Times". Żonaty, troje dzieci. Mieszka w North Bethesda (Maryland, USA).

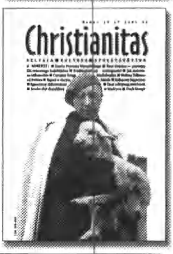
BIBLIOTEKA NARODOWA BN

Christianitas

Pismo na rzecz ortodoksji



W NUMERZE 1/2: ■ Wiosna tradycji łacińskiej (wypowiedzi Ojca Św., kard. Ratzingera, kard. Sticklera i obszerne *dossier* tematyczne) ■ Katechizm Kościoła Katolickiego — i nowy, i tradycyjny ■ O historii obrzędu Komunii św. ■ Gogacz o aktualności św. Teresy od Dzieciątka Jezus ■ O życiu mnichów benedyktyńskich ■ Kompromis w sprawie obrony życia? ■ O Konfederacji Barskiej ■ Św. Tomasz z Akwinu o artykułach wiary i sakramentach Kościoła



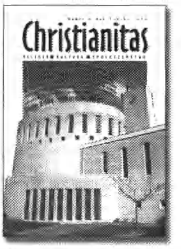
W NUMERZE 3/4: ■ Kard. Ratzinger o prawdziwości chrześcijaństwa ■ Papieskie drogowskazy dla Polski ■ Kapłan „twarzą do ludu"? ■ Polityczne cnoty Rzymian ■ Sprotestantyzowanie Anglii ■ Jurek o duchu Krucjat i dzisiejszym duchu kapitulacji ■ Wiersze J. Kotańskiego ■ Mgliste Taizé ■ Thibon o naszych szansach na Chrześcijaństwo ■ Ks. Janocha polemizuje z ks. Gamberem

W NUMERZE 5: ■ „Poza Chrystusem nie ma zbawienia" — ankieta o chrześcijaństwie i religiach ■ Paweł Lisicki o trwodze i buncie ■ bp Rodolfo Laise o „zalegalizowanym nieposłuszeństwie", czyli o Komunii na rękę ■ O zmaganiu homoseksualistów z Jubileuszem ■ Czym jest Bractwo Św. Piotra ■ Ciąg dalszy dyskusji o Neokatechumenacie i o odwróceniu kapłana do wiernych ■ Nowy porządek świata według Toynbee'ego i Ikedy

W NUMERZE 6: ■ O nowych kościołach — wypowiedzi architekta, teologa i historyków sztuki ■ Bianchi porównuje stare i nowe modlitwy mszalne ■ Bartyzel o jansenizmie w dramacie Montherlanta ■ Ruczaj o Irlandii męczenników ■ Zawisza o dylematach prawicy ■ Wiersze ks. Sochonia ■ Kula o sakramentkach

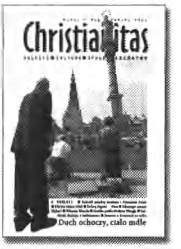
W NUMERZE 7: ■ Dossier: Kościół między Asyżem i *Dominus Iesus* ■ Reguła życia ■ Ks. Michel Sinoir o modlitwie na klęczkach ■ Dwugłos historyków o bł. Piusie IX ■ Szymański o drugim obliczu ONZ ■ Wiersze Wojciecha Wencla i ks. Jana Sochonia ■ Felietony Lisickiego, Jurka, Polak–Pałkiewicz…

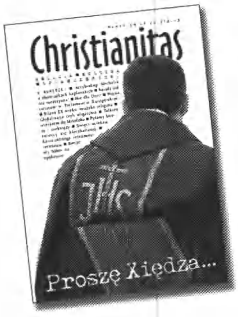
W NUMERZE 8: ■ Ankieta: Od komunizmu totalitarnego do komunizmu demokratycznego? ■ Feminizm a liturgia rzymska ■ Piekło jest ■ Gorzka próba Evelyna Waugh ■ Kowalski komentuje sztukę średniowieczną ■ Rozmowy Rzymu z lefebvrystami ■ Koehler o sarmatyzmie, Ziemkiewicz o łysych hipisach ■ Tradycjonaliści na pielgrzymce częstochowskiej



W NUMERZE 9: ■ Kardynał Ratzinger i inni uczestnicy sympozjum w Fontgombault mówią o nowym ruchu liturgicznym ■ Filmy Aliny Czerniakowskiej ■ Rok Prymasowski ■ Semka i Szymański o wojnie z terroryzmem ■ Krasiński jako myśliciel polityczny

W NUMERZE 10: ■ My z Niego — *dossier* o Prymasie Tysiąclecia ■ Kucharczyk o ludobójstwie Ormian ■ Jak malowano Miłosierdzie? ■ Papież o starym mszale ■ Kulturowy lepperyzm ■ Egzorcyzmy zlekceważone





W NUMERZE 11/12: ■ Katolickość *Władcy Pierścieni* ■ Papież daje diecezję tradycjonalistom ■ Matejkowska *Dziewica Orleańska* ■ Irlandia republikańska i katolicka ■ Tekieli ostrzega przed Potterem ■ Ks. Olewiński o *Duchu liturgii* kard. Ratzingera ■ Ciąg dalszy ankiety o komunizmie

W NUMERZE 13: ■ Bilans XX wieku — ks. Olewiński o teologii, Bartyzel o teologii politycznej ■ Kucharczyk o Kulturkampfie w Niemczech ■ Piękno koniecznie potrzebne ■ Przełożony Bractwa Św. Piotra w Polsce ■ Nowa twarz Herberta

W NUMERZE 14: ■ Jakie kapłaństwo? Abp Michalik i inni ■ Dossier o muzyce religijnej w XX wieku ■ Uniwersalizm w świecie i wojna światów w Parlamencie Europejskim ■ *Mitopoeia* JRR Tolkiena w przekładzie Olszańskiego ■ Bierzemy Sobór na spokojnie ■ My o Kościele i o Unii Europejskiej ■ Kronika wypadków duchowych

Do nabycia w empikach i księgarniach. Poszczególne egzemplarze i prenumeratę zamawia się w **Klubie Książki Katolickiej.**

PRENUMERATA Christianitas

Prenumerata roczna (kolejne 4 numery) – 60 zł

Egzemplarze archiwalne – PROMOCJA: 1/2 – 5 zł, 3/4 – 5 zł, 5 – 5 zł , 6 – 5 zł , 7 – 5 zł, 8 – 5 zł, 9 – 5 zł, 10 – 15 zł, 11/12 – 22 zł, 13 – 15 zł, 14 – 15 zł, 15/16 – 25 zł

Koszty wysyłki ponosi wydawca.

Propozycja rabatowa dla podmiotów zainteresowanych kolportażem KWARTALNIKA Christianitas: Udzielamy 25% rabatu, termin płatności 30 dni.

Adres wydawcy: Klub Książki Katolickiej 60–177 Poznań, ul. Woźna 13 tel/fax 0.61 8515 582

Odcinek dla poczty

zł..... gr.....

słownie złotych .....

Wpłacający .....

Dokładny adres .....

Klub Książki Katolickiej
ul. Górczyńska 21, 60-132 Poznań

PKO BP VI O/Poznań
10204030–685281–270–1

Datownik

podpis przyjmującego

Pobrano opłatę
zł ..... gr .....

Odcinek dla banku

zł..... gr.....

słownie złotych .....

Wpłacający .....

Dokładny adres .....

Klub Książki Katolickiej
ul. Górczyńska 21, 60-132 Poznań

PKO BP VI O/Poznań
10204030–685281–270–1

Datownik

podpis przyjmującego

Pobrano opłatę
zł ..... gr .....

Odcinek dla posiadacza rachunku

zł..... gr.....

słownie złotych .....

Wpłacający .....

Dokładny adres .....

Klub Książki Katolickiej
ul. Górczyńska 21, 60-132 Poznań

PKO BP VI O/Poznań
10204030–685281–270–1

Datownik

podpis przyjmującego

Pobrano opłatę
zł ..... gr .....

Odcinek dla wpłacającego

zł..... gr.....

słownie złotych .....

Wpłacający .....

Dokładny adres .....

Klub Książki Katolickiej
ul. Górczyńska 21, 60-132 Poznań

PKO BP VI O/Poznań
10204030–685281–270–1

Datownik

podpis przyjmującego

Pobrano opłatę
zł ..... gr .....

Zamawiam

Christianitas

PRENUMERATA ROCZNA

od nr ..... (kolejne 4 numery 60 zł)

NUMERY ARCHIWALNE – PROMOCJA

nr 1/2 ... egz. (5 zł)
nr 3/4 ... egz. (5 zł)
nr 5 ..... egz. (5 zł)
nr 6 ..... egz. (5 zł)
nr 7 ..... egz. (5 zł)
nr 8 ..... egz. (5 zł)
nr 9 ..... egz. (5 zł)
nr 10 ... egz. (15 zł)
nr 11/12 ... egz. (22 zł)
nr 13 ... egz. (15 zł)
nr 14 ... egz. (15 zł)

NAJNOWSZY NUMER

nr 15/16..... egz. (22 zł)

Zamawiam

Christianitas

PRENUMERATA ROCZNA

od nr ..... (kolejne 4 numery 60 zł)

NUMERY ARCHIWALNE – PROMOCJA

nr 1/2 ... egz. (5 zł)
nr 3/4 ... egz. (5 zł)
nr 5 ..... egz. (5 zł)
nr 6 ..... egz. (5 zł)
nr 7 ..... egz. (5 zł)
nr 8 ..... egz. (5 zł)
nr 9 ..... egz. (5 zł)
nr 10 ... egz. (15 zł)
nr 11/12 ... egz. (22 zł)
nr 13 ... egz. (15 zł)
nr 14 ... egz. (15 zł)

NAJNOWSZY NUMER

nr 15/16 ..... egz. (22 zł)

Niniejszym wyrażam zgodę na umieszczenie i przetwarzanie moich danych osobowych w bazie danych Klubu Książki Katolickiej. Oświadczam, że jestem świadomy/a przysługującego mi prawa do wglądu i aktualizowania moich danych oraz prawa do kontroli ich przetwarzania. Wyrażam zgodę na wystawienie faktury VAT bez podpisu odbiorcy.

.....

Data i czytelny podpis

Christianitas

Christianitas

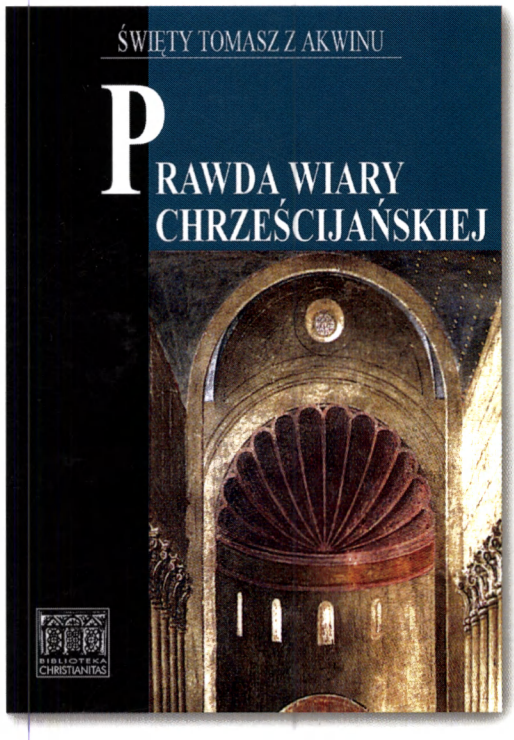
Polska służba Boża

A GDY KSIĄDZ Z POKUTNĄ MODLITWĄ ZWRÓCIŁ SIĘ DO OŁTARZA I PADŁ NA KOLANA — jęk przeleciał kościół, i naród, jak las przygięty wichurą, runął twarzami na podłogę, aż kurz się podniósł i niby obłokiem osłonił te serca skruszone i łzami, westchnieniami, krzykiem wołające do Pana o zmiłowanie. A potem cichość zapadła, cichość rozmodlenia i serdecznej rozmowy z Panem, bo zaczęła się suma — organy huczały zgłuszonym, pokornym a głębokim głosem, aż dusza Kuby zamierała z lubości i szczęścia nieopowiedzianego... A potem głos księdza podnosił się z nagła od ołtarza i płynął nad pochylonymi głowami strugą brzmień przenikających i świętych; to dzwonki krótką salwą dźwięczały, to dymy kadzideł biły pachnącymi słupami i niby obłokiem pokrywały klęczących i rozmodlonych — a Kubę napełniały taką rozkoszą, aż wzdychał ino, rozkładał ręce, bił się w piersi i zamierał z tej słodkiej niemocy, a szmery modlitw, westchnienia, nagłe wykrzyki i jęki gdzieniegdzie, gorące oddechy, światła, dymy, głos organów zatapiały go jakoby w świętym śnie, jakoby w zapamiętaniu. — Jezus! Jezus mój kochany! — szeptał olśniony i nieprzytomny, a złotówkę mocno dzierżył w garści, bo gdy po Podniesieniu Jambroży zaczął obchodzić z tacką i pobrzękiwać, by słyszeli, że zbiera na światło, Kuba powstał, rzucił mocno pieniądz i długo, jako że tak czynili gospodarze, wybierał sobie reszty dwadzieścia i sześć groszy.

Władysław St. Reymont, *Chłopi*

Mąż Boleści, Muzeum Archeologiczne i Etnograficzne, Łódź

św. Tomasz z Akwinu **Prawda wiary chrześcijańskiej**



(Summa contra gentiles)
tom 1

Tom XI *Biblioteki Christianitas*

Klub
Książki Katolickiej

Poznań 2002

15 x 21 cm, stron 760
miękka oprawa, cena: 65 zł

twarda, płócienna oprawa
z obwolutą, cena: 95 zł

Książkę można zamawiać
w Klubie Książki Katolickiej
ul. Woźna 13, 60–177 Poznań
tel/fax: (0 61) 8515 582
e–mail: biuro@kkk.com.pl

Pierwsze od 70 lat tłumaczenie całości jednego z najważniejszych dzieł Doktora Anielskiego, „przewodnika (...) dla wszystkich szukających prawdy" (Jan Paweł II), znanego też pod tytułem

SUMA FILOZOFICZNA

NAJBARDZIEJ DOJRZAŁĄ SYNTEZĄ MYŚLI TOMASZOWEJ JEST, nie dokończona zresztą, Suma teologiczna. *Dwie pozostałe syntezy napisał św. Tomasz niezależnie od swojej pracy na uniwersytecie — po trosze z potrzeby serca, po trosze za namową przyjaciół. Bez porównania mniej sformalizowane, są dla współczesnego czytelnika daleko łatwiejsze w odbiorze. Jest to pisana w dwóch etapach (1258–1259 oraz 1263–1264)* Summa contra Gentiles, *nazywana często* Sumą filozoficzną*(...), oraz traktat* O wierze. *(O. Jacek Salij OP)*

Zalecana przez papieży „jako lekarstwo przeciw chorobom naszych czasów" (Leon XIII, *Aeterni Patris*). „Jak najgoręcej pragniemy, by z każdym dniem wzrastała liczba ludzi czerpiących z dzieł Tomasza z Akwinu oświatę i naukę" (Jan XXIII, AAS 25 X 1960). „Światłością Kościoła i całego świata nazwano słusznie św. Tomasza z Akwinu" (Paweł VI, List z okazji 700–lecia śmierci św. Tomasza). Do lektury dzieł Akwinaty zachęcają dokumenty soborowe (Deklaracja o Wychowaniu Chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, Dekret o Formacji Kapłańskiej *Optatam Totius*) oraz wielokrotnie Jan Paweł II: „Zamiarem Magisterium (...) jest ukazanie św. Tomasza jako autentycznego wzoru i jako przewodnika (...) dla wszystkich szukających prawdy". (*Fides et ratio*)

ISSN 1508-5813