

+

Christianitas  
**78/R.P.2019**



---

**Ministerstwo  
Kultury  
i Dziedzictwa  
Narodowego.**

*Dofinansowano ze środków  
Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego*

---

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

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

**redakcja@christianitas.org**

**http://christianitas.org**

**[facebook: Christianitas]**

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

**zamówienia** na zakup naszego pisma prosimy kierować na adres redakcji. Prenumerata czterech kolejnych numerów kosztuje 99 zł. Wpłata na konto: Fundacja Św. Benedykta,

**20 2130 0004 2001 0493 1739 0001**

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

*Redakcja zastrzega sobie prawo dokonywania skrótów i zmiany tytułów.  
ISSN 1508-5813*

**Ut in omnibus Deus glorificetur.**

---

<i>Paweł Milcarek</i>	
Lekcja trzech renesansów . . . . .	<b>7</b>
<b>► postchrześcijaństwo</b>	
<i>Paweł Milcarek</i>	
O postchrześcijaństwie	
Konieczne doprecyzowania wstępne . . . . .	<b>13</b>
<i>Tomasz Rowiński</i>	
Konserwatyzm jako polityka postchrześcijańska . . . . .	<b>28</b>
<i>Adam Witczak</i>	
Niedźwiedzia przysługa modernistów . . . . .	<b>43</b>
<i>Stanisław Kogut</i>	
Jak kastrowano Zachód. Konsekwencje luteriańskiej nauki o małżeństwie. . . . .	<b>55</b>
<i>Brandon McGinley</i>	
Chrzest niemowląt i liberalne myślenie . . . . .	<b>65</b>
<i>Paweł Milcarek</i>	
Testament pięknych umysłów. . . . .	<b>68</b>
<b>► studia</b>	
<i>Antonina Karpowicz-Zbińkowska</i>	
Przełamywanie ikonoklazmu muzycznego . . . . .	<b>73</b>
<i>Michał Gołębiowski</i>	
Starodawny strach. O poezji Jima Morrisona. . . . .	<b>86</b>

<i>Tomasz Rowiński</i>	
Kim jest świecki według adhortacji <i>Christifideles laici</i> .	
Uwagi na czas kryzysu . . . . .	<b>92</b>

**► duchowość**

<i>Dom Hervé Courau OSB</i>	
Dom Guéranger i odbudowa liturgii we Francji.	
Prekursor ruchu liturgicznego . . . . .	<b>106</b>

<i>Dom Paul Delatte OSB</i>	
Komentarz do Reguły św. Benedykta:	
Rozdział dwunasty: Jak należy odprawiać Jutrznie . . . . .	<b>117</b>
Rozdział trzynasty: Jak należy odprawiać Jutrznie w dni powszednie . . . . .	<b>119</b>
Rozdział czternasty: Jak należy odprawiać Jutrznie w uroczystości świętych . . . . .	<b>124</b>

<i>M. Cécile Bruyère OSB</i>	
Życie duchowe i modlitwa.	
dwudziesty trzeci: Jest tylko jedna liturgia . . . . .	<b>129</b>

**► szkice**

<i>Paweł Grad</i>	
Czy św. Tomasz z Akwinu potępiał aborcję? . . . . .	<b>146</b>

<i>Tomasz Rowiński</i>	
Opcja preferencyjna na rzecz egoizmu . . . . .	<b>151</b>

<i>Paweł Beyga</i>	
Co Romano Guardini mówi nam o liturgii? . . . . .	<b>155</b>

<i>Joseph Pearce</i>	
W obronie archaizmów . . . . .	<b>162</b>

<i>Joseph Pearce</i>	
Szekspir kontra purytanie: Shylock i lichwa . . . . .	<b>165</b>

---

<i>Piotr Chrzanowski</i> Kibic kolarstwa Pius XII . . . . .	<b>171</b>
--	------------

► **notatnik**

<i>Marek Jurek</i> Nieszczęsne szczęście . . . . .	<b>174</b>
---	------------

► **hyperteksty**

Piękna rzecz <i>(Ignacy Masny)</i> . . . . .	<b>179</b>
Na marginesie Nagrody Nobla dla Olgi Tokarczuk <i>(Michał Gołębiowski)</i> . . . . .	<b>181</b>
Krótką uwagę o mowie noblowskiej Olgi Tokarczuk <i>(Paweł Milcarek)</i> . . . . .	<b>183</b>
Liturgie feministyczne, czyli jak otworzyć, aby zatrzęsnąć na amen <i>(Tomasz Dekert)</i> . . . . .	<b>183</b>
Pustkowie zakwita <i>(Michał Gołębiowski)</i> . . . . .	<b>187</b>
Artysta jest Adamem <i>(Michał Gołębiowski)</i> . . . . .	<b>189</b>

► **glossy**

<i>Andrzej Bobiec</i> Antyekologizm też zakłamuje prawdę . . . . .	<b>192</b>
---	------------

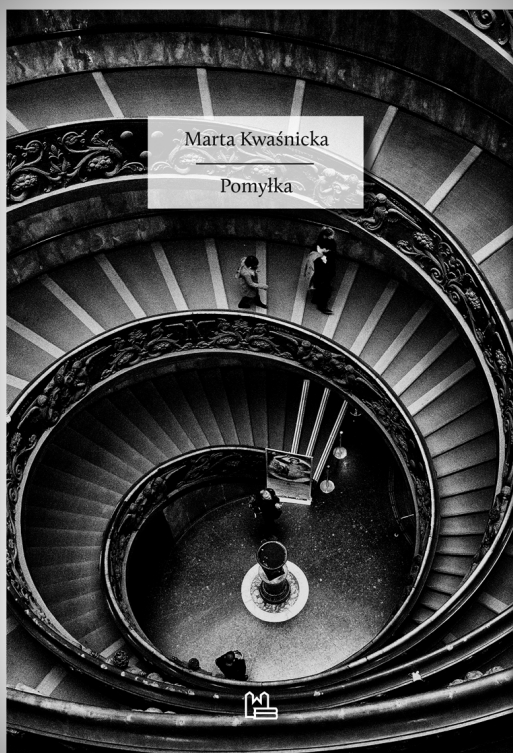
<b>o autorach</b> . . . . .	<b>197</b>
-----------------------------	------------

# biblioteka christianitas poleca

*Pomyłka*

nowa  
książka

Marty  
Kwaśnickiej



[tyniec.com.pl](http://tyniec.com.pl)

# Lekcja trzech renesansów

Paweł Milcarek

**W**ielka historia kultury notuje trzy *renesansy*: karoliński (mający też kontynuację ottońską), XII-wieczny – i nowożytny, który przychodzi po średniowieczu i przeciw niemu. Wszystkie z nich były dziełem wykształconych chrześcijan i w żadnym nie znajdziemy intencji porzucenia Ewangelii na rzecz pogańskiej klasyki (mimo że taka wymiana realnie zdarzała się, głównie w renesansie nowożytnym). A jednak każdy z tych renesansów oznaczał odmienny manewr duchowy.

Przede wszystkim powinniśmy sobie zdać sprawę z tej oczywistości, której nauczyliśmy się w ogóle nie zauważać: słowo „odrodzenie” ma swoje znaczenie i sens, na długo zanim w wersji *rinascita* okaże się nazwą epoki, która chce być odrodzeniem człowieczeństwa przez powrót do Rzymu i Aten. Zanim nauczyliśmy się je tak kojarzyć – i następnie podjąć spór o to, kto pierwszy i bardziej „odradzał” kulturę humanistyczną – słowo „odrodzenie” należało (i należy przecież nadal) do słownika chrześcijan, w ich mowie teologicznej i modlitewnej. Odrodzenie przez łaskę, w chrzcie – *regeneratio*, czyli Boże odrodzenie człowieczeństwa, do tej pory umordowanego przez upadek, grzech pierworodny i ciężar grzechów uczynkowych.

Od tego odrodzenia człowieka idzie droga właściwego mu odrodzenia *humanitas* – człowieczeństwa i kultury ludzkiej. Wiedzą to wszyscy chrześcijanie idący wraz ze św. Pawłem w świetle Objawienia. Wiedzą to Ojcowie. Wiedzą to najwięksi reprezentanci rzymskich, pokonstantyńskich *christiana tempora*, sprzed rozkładu cywilizacji rzymskiej na Zachodzie. Jednak pierwszy wielki „renesans” europejski przychodzi dopiero za Karolingów, na drugim brzegu potężnego kryzysu barbarzyńskiego. Jest to renesans mniszy – i jego program „odrodzeniowy” (który my dziś schematycznie

pojmujemy jako pierwsze zaczerpnięcie od Cycerona i Owidiusza) ma na względzie odrodzenie kultury według odrodzenia człowieka w Łasce.

Bodaj jedynym znaczącym historykiem, który zdawał sobie sprawę z tej oczywistości, był Walter Ullmann (1910–1983), austriacko-żydowski mediewista z Cambridge, niegdyś prawdziwy dyktator w dziedzinie określania wiedzy o średniowiecznej koncepcji państwa i prawa. Przy całej jednostronności i z trudem ukrywanym antyklerykalnym krytycyzmem to właśnie Ullmannowi udało się zobaczyć jasno, że każdy, kto w świecie chrześcijańskim używał słowa „odrodzenie”, musiał mieć zawsze przynajmniej w tyle głowy słowa o odrodzeniu w chrzcie. Ullmann zdawał sobie sprawę, że pierwsze wieki christianitas to wielkie świadome staranie, by właśnie to chrzcielne odrodzenie przenikało całą kulturę – od posługiwania się literami i liczbami do budowania instytucji społecznych. Widział tę konsekwencję – od chrzcielnej *regeneratio* do religijnego odrodzenia struktur ziemskich – lecz w sposób z trudem skrywany angażował się całym swym autorytetem w jej swoiste dezawuowanie. Uznawał bowiem, że odrodzenie chrzcielne – w człowieku i kulturze – zabijało naturę ludzką. Przyjmując tę dialektyczną perspektywę (łaska czy natura?), a „nowego człowieka” uznając za zabójcę „człowieka natury” – Ullmann szedł już dalej jedyną sobie możliwą drogą: każdy objaw emancypacji czy autonomizacji tego, co naturalne i świeckie, jest dla niego rewanżem zgnębionego świata naturalnego (z jego polityką świeckich władców, prawem państwowym, filozofią, literaturą piękną etc.) na dotychczasowej kościelnej tyranii „człowieka nowego” (z prymatem papieskiej zwierzchności nad chrześcijaństwem, z prawem kanonicznym, z teologizacją wszystkich nauk, z hagiograficznym wzorcem literatury). W konsekwencji mamy więc renesans humanistyczny (zdaniem Ullmanna startujący już w XII wieku, a kwitnący w scholastyce wieku XIII), który nie jest według niego niczym innym niż cichą, początkowo niezbyt świadomą apostazją ze świata „społeczeństwa eklezjologicznego” (tak się u naszego historyka nazywa christianitas), otwarciem drzwi do coraz intensywniejszego zeświecczenia. „Reaktywując stłumione, naturalne cechy człowieka [renesans humanistyczny], przywracał, czy też wskrzeszał, pierwotnego *hominem*, człowieka grzesznego, a tym



samym jego *humanitatem*. Próżnię, którą pozostawiło odrodzenie przez chrzest, wypełnił z czasem powrót do człowieczeństwa naturalnego, dostrzeżenie wartości istoty nieodrodzonej. Pod wieloma względami można tu mówić o odrodzeniu prawdziwej natury ludzkiej, od długich stuleci uśpionej, zastąpionej – żeby posłużyć się metaforą św. Pawła – «człowiekiem nowym» (*homo novus*)<sup>1</sup>.

Ullmann musiał tak widzieć sprawy – skoro wcześniej, poza swymi kompetencjami wybitnego historyka, padł ofiarą całkiem prostackiego pojmowania relacji natury i łaski oraz wyobrażenia o rzekomej zasadzie „społeczności eklezjologicznej” średniowiecza: „odrodzenie przez chrzest udaremnia rozwój naturalnych cech człowieka”<sup>2</sup>. Wszystko dalej jest tego konsekwencją. Jednak nawet na tle tych niemożliwych uproszczeń nie zapominajmy, gdzie Ullmann okazał się wielki, większy niż niejeden autor sławiący chrześcijaństwo i jego humanistyczne owocowanie: to on jako jeden z nielicznych – a może jedyny w swoim czasie? – wiedział, że odrodzenie to przede wszystkim nazwa skutku chrztu. I że prawdopodobnie przyjęcie tego słowa jako nazwy o innym sensie zawiera w sobie coś z rewanżu lub premedytowanej konkurencji – rewanżu na cywilizacji Łaski i konkurencji w rozumieniu natury. Ullmann był więc genialny w tym, że pojęcie „odrodzenia” trzymał blisko sporu o rozwój człowieczeństwa (rozwoju przez Łaskę czy rozwoju przez własny potencjał), zamiast wiązać je z odnawianiem antyku.

I rzeczywiście: karoliński renesans monastyczny był coraz głębszym przetwarzaniem kultury – swoją drogą też elementarnym odradzaniem jej po zapaści – na obraz i podobieństwo człowieczeństwa odrodzonego w Kościele. Efektem była kultura wydobywająca się z modlitwy, z liturgii, z ascezy, z duchowości społecznej, zawsze mocno „ucieleśnionej” w rytuale.

To nie był i być nie mógł koniec drogi. To, co widzimy dzisiaj jako humanizm wieku XII, było jak drugi akt procesu: nowa fala odkryć źródeł klasycznych zbiegała się z wieloma procesami umożliwiającymi coś w rodzaju dojrzewania nowej kultury ludzkiej. Wewnątrz świata opisanego topografią monasterów – z ich liturgią, duchowością, szkołami, pracą literacką i naukową – ujawniały się nowe energie, związane z powołaniami chrześcijańskimi *extra monasterium* i *extra clerum*. Nowy żywioł – żywioł chrześcijańskich rycerzy, książy, nauczycieli – otwierał dzieje wyłaniania się

<sup>1</sup> W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, tłum. J. Mach, Łódź 1985, s. 20.

<sup>2</sup> Tamże, s. 20-21.

*charakteru świeckiego* (charakteru autonomicznego już nie tylko w zawsze istniejącej teorii ewangelicznej, lecz teraz ukazującego się tak również w swej życiowej mocy brania współodpowiedzialności za historię).

Oto więc ów renesans XII wieku. Ullmann ma rację wszędzie tam, gdzie po prostu uzmysławia, w jakim napięciu różnych interesów i ambicji ukazywała się odrębność charakteru świeckiego wewnątrz świata urządzanego do tej pory trochę tak, jakby wszystko miało „mieszkać w katedrze”, czyli mieścić się skrupulatnie to wewnątrz obszaru konsekrowanego, to znów w systemie władzy kościelnej. Wydobywanie się z tego schematu było jednak etapem przewidzianym w logice aktu ustanawiającego *christianitas*: odrodzenia w Łasce.

Owocowanie tego trudnego procesu widzimy w „złotym wieku scholastyki” – w którym intuicja chrześcijan dość powszechnie widzi jakieś apogeum; nie apogeum sakralizacji, lecz apogeum w wytwarzaniu się pierwszych struktur chrześcijańskiego „świata złożonego”: świata Łaski obejmującej naturę i świata natury oczyszczonej i uniesionej przez Łaskę. Jednak u końca tego wieku widzimy też, jak ten „świat złożony” staje wobec pokusy bycia „wieloświatem”; jak jego uniwersum zderza się z pluriwersum; jak trudne staranie o harmonię składników zamienia się w zmaganie o taką czy inną równowagę sił. A wszystko to pod, nieprzypadkowym, patronatem woluntarystycznej teologii Boga-Mocy, filozofii czystego rozumu i odkrywania absolutyzmu władzy (kościelnej i świeckiej).

Czy w wieku XIV następuje już, tymi drogami, łagodne przejście do renesansu humanistycznego – to rzecz bardzo prawdopodobna. Humanizm nowożytny ma już jednak w sobie o wiele więcej tego, co w podręcznikach określa się, dość topornie, jako antropocentryzm. Stopniowo, na tle katastrof w rodzaju epidemii, wojen i schizm, otwiera się proces kulturowy, którego nie da się już w całości wpisać w zasadę odrodzenia chrzcielnego. *Rinascita* chce być już innym odrodzeniem: odrodzeniem klasyki, pierwszym modernizmem, który podnosi hasło „powrotu do źródeł” przeciw tradycji – aby oddzielić się filologicznie poprawnym Cyceronem i Arystotelesem od „barbarzyństwa” wieku teologów i mnichów. Jednak archeologiczny modernizm *rinascita* nie wpada w anty-

kwaryzm – jego mocą jest mieszanie kanonów ideowych chrześcijaństwa z kanonami formalnymi klasycyzmu. Stąd jego świeżość, atrakcyjność – łączy pożądaną foremność klasyków z dość pokornym podejmowaniem standardów sakralności. W sumie jednak niewidzialna szala przechyla się powoli w przeciwną stronę: odtąd to chrześcijaństwo stanie się tylko lub głównie wehikułem, a takie czy inne wersje „naturalności” okażą się tego wehikułu najbardziej podziwianym pasażerem. Zobaczymy to w sztukach plastycznych, muzyce, filozofii, sztuce życia, nauce politycznej. Wszędzie z jednej strony będzie się wykorzystywało kanony chrześcijaństwa – lecz bardziej jako pretekst niż jako nadprzyrodzone objawienie; będzie się potem wdzięcznym chrześcijaństwu – za to, że przechowało tyle skarbów starożytności: filozofię Greków, prawo Rzymian... I będzie się jeszcze później jednak sarkało na to, że ten chrześcijański przekaz był tak nieczysty i selektywny, że pozbawił oryginały ich – pogańskiej – witalności. Stąd poważne wątpliwości, czy renesans nowożytny, *rinascita* tworzoną zasadniczo przez chrześcijan (często świeckich i księży należących do „klasy zarządzającej”), można uznać za prąd chrześcijańskiego odrodzenia, *regeneratio*.

Trzy odrodzenia: jedno – karolińskie i mniszę odrodzenie chrzcielne człowieczej kultury; drugie – inny etap tego samego, „gotyckie” odrodzenie natury wewnątrz kultury chrzcielnej *regeneratio*; i trzecie – humanistyczny i modernistyczny renesans formy klasycznej w świecie *christianitas*.

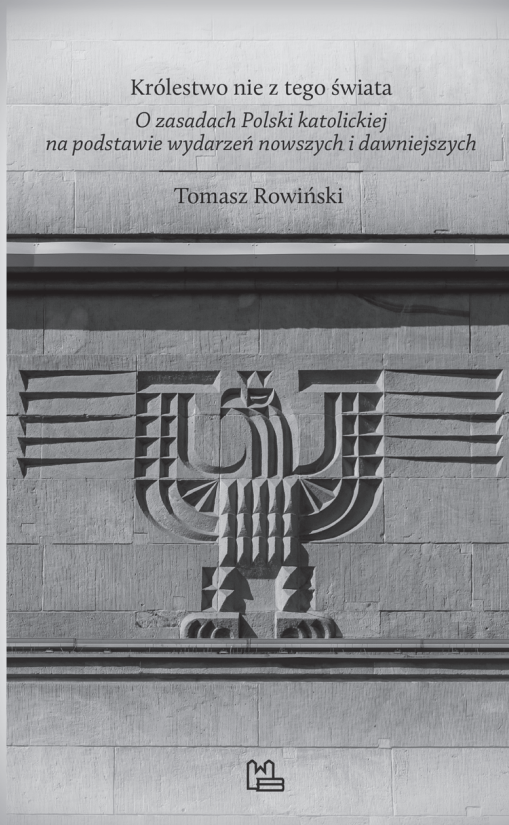
Nasze odróżnienia są ważne dla zrozumienia dziejów – ale także ważne dla rozpoznawania bliższych nam czasowo mniej lub bardziej zaawansowanych „renesansów”, „powrotów do źródeł” etc. Nawet gdy – zwykle mylnie lub powierzchownie – oznacza się je odsyłaczami do minionych epok (np. renesans katolicki końca XIX wieku, epoki Leona XIII, został naznaczony pewnym „medievalizmem”), rzeczy istotne są głębiej, na poziomie odkrytym przez Ullmanna. I tak, niezależnie od subiektywnych nastawień i ambicji, jedni pracują na rzecz chrzcielnej *regeneratio humanitatis*, inni – uczestniczą w „rewanżu” natury nieodkupionej; jedni pragnęliby wnikania chrztu Pańskiego w kolejne przestrzenie natury i kultury (i wzbudzonej tym jej nowej płodności), inni – dopuszczają chrześcijaństwo jako wehikuł dóbr naturalnych, który każdy znajdzie, gdzie zechce. ■

# biblioteka christianitas poleca

*Królestwo  
nie z tego  
świata*

nowa  
książka

Tomasza  
Rowińskiego



[tyniec.com.pl](http://tyniec.com.pl)

# O postchrześcijaństwie Konieczne doprecyzowania wstępne

*Paweł Milcarek*

a może pokarałeś mnie  
małego ciemnego za upór  
za pychę  
za to  
że próbowałem stworzyć  
nowego człowieka  
nowy język  
(...)  
życie bez boga jest możliwe  
życie bez boga jest niemożliwe

*Tadeusz Różewicz, Bez*

**P**owstanie postchrześcijaństwa, jego metamorfozy i przejmowanie przez nie kontroli na coraz szerszych przestrzeniach cywilizacji Zachodu jest jednym z najważniejszych procesów ery nowoczesności. Jest też bodaj największym wyzwaniem dla Kościoła, zwłaszcza w ciągu ostatnich dwustu lat. Równocześnie jest to fenomen dość słabo opisany, począwszy od definicji.

Słowo „postchrześcijaństwo” nie jest zupełnie nowe i nieużywane. Weszło do użycia w wieku XX. Wszyscy, którzy go używają, zgodzą się, że tak nazwiemy efekt „pełzającej apostazji” narodów świata cywilizacji chrześcijańskiej. Jednak to, o jaki konkretnie efekt tu chodzi, jest na ogół jedynie przedmiotem niejasnych przeczuć i ogólnych intuicji.

Spróbujmy powiedzieć, czym postchrześcijaństwo nie jest – przynajmniej jako przedmiot naszego zainteresowania tutaj. Owszem, jest efektem dechrystianizacji – ale przecież nie jest jedynie i po prostu brakiem chrześcijaństwa w społeczeństwach do niedawna chrześcijańskich. Nie jest również jakąś nową

**postchrześcijaństwo**

duchowością, która na zasadzie *deus ex machina* pojawiałaby się nagle w próżniach niewiary dawnych chrześcijan. Nie jest też zwyczajnym antychrześcijaństwem, czyli każdą ideą wytworzoną dla niszczenia chrześcijaństwa. Chociaż zaś w genezie postchrześcijaństwa dużą rolę odegrał konfrontacyjny względem chrześcijaństwa „renesans” pogańskiej starożytności, nie jest ono neopogaństwem. Być może najtrafniej byłoby określić postchrześcijaństwo jako herezję chrześcijańską – lecz i tutaj powinniśmy zachować ostrożność, gdyż na pewno nie spełnia się tu w zwykły sposób teologiczna definicja herezji jako świadomego i upartego negowania jakiejś prawdy wiary.

Nie będąc niczym z rzeczy wymienionych wyżej, postchrześcijaństwo jest niezwykłą kompozycją niewiary i sekularyzacji. Jest zsekularyzowanym chrześcijaństwem. Jest niewiarą, która chce odrzucić z chrześcijaństwa – jedynie, przede wszystkim lub w pierwszej kolejności – to, co czyni je religią prawdziwą (*religio vera*), czyli posiadającą *ortodoksję*, dany przez Boga sposób oddawania Mu czci. Zatem postchrześcijaństwo tworzy się przez dwa poruszenia, które mogą następować w różnej kolejności: odmowę wiary Bogu oraz taką asymilację treści chrześcijaństwa, żeby nie wymagało to aktu wiary, a z nim – oddawania Bogu czci.

To znaczy, że stan, o którym mowa, nie polega na całkowitym zniwelowaniu dziedzictwa chrześcijańskiego – raczej trzeba by powiedzieć, że zostaje ono gruntownie przeorganizowane, z pominięciem tego, co tworzy jego prawdziwe centrum. Nie oznacza to powrotu do stanu sprzed chrystianizacji. Powrót do tego stanu nie jest zresztą możliwy. Bogowie pogan zostali bowiem pokonani wieki temu, nieodwołalnie – przez chrześcijaństwo. Odeszli i już nie wrócą. Zostali zdemaskowani jako równocześnie złudzenia i demony: złudzeniem było przypisanie boskości siłom naturalnym, a demoniczne było odwrócenie czci należnej Bogu – ku czemuś, co nie jest Bogiem.

Życie umysłowe i uczuciowe społeczeństw niegdyś będących ojczyznami christianitas nigdy nie przechodzi po prostu w formy zupełnie obce czy przeciwne chrześcijaństwu – lecz właśnie rozbija się i przekształca w szereg form postchrześcijańskich. W tych ostatnich co prawda często nie brak agresji względem chrześcijaństwa Kościoła, lecz – tak sędzę – aż dotąd są one nie do pojęcia bez

uwzględniania ich chrześcijańskiej genezy. To zresztą dezorientuje: gdy bowiem ktoś nazwie te formy antychrześcijaństwem, zaraz ktoś po stronie chrześcijańskiej wyrwa się z odkryciem, że nie jest to antychrześcijaństwo, skoro – zachwycamy się – jest w nim tak wiele podobieństw do wiary Chrystusowej, wiele „pojęć i zasad autentycznie chrześcijańskich”. Należałoby pozostać co najmniej sceptycznym wobec tych zachwytów, gdyż wynikają one z niezrozumienia, jak głębokiemu przetworzeniu i zniekształceniu podlegały rzekomo „źródłowo chrześcijańskie” hasła światopoglądów i ideologii postchrześcijańskich.

Pozbawienie chrześcijaństwa jego nadprzyrodzonego centrum pozwala na wybieranie w jego miejsce dowolnego „absolutu” – przy czym z zasady tworzy się go z którejś „wartości chrześcijańskiej”. Tak więc w środowisku postchrześcijańskim stosunek do chrześcijaństwa może być naznaczony wrogością do Kościoła, niechęcią do dogmatów i nauki moralnej, wypominaniem Kościołowi jakichś „czarnych kart” etc. – jednak jest tam i pewien rodzaj akceptacji, bardzo dwuznacznej: entuzjazm dla wybranych i okrojonych składników chrześcijaństwa, czasami tak silny, że rozrywający chrześcijaństwo na kawałki. W wyniku tej procedury powstała cała świecka „teologia” postchrześcijaństwa: doktryna godności, wolności, praw człowieka, tolerancji, autorytetu, dobroczynności.

Istnieje więc wiele bardzo różnych „chrześcijaństw” postchrześcijaństwa – a istnieją one niemal wyłącznie jako swoje antytezy, przeciwieństwa. Zasadą każdego z tych „obrazów” jest jego skrzywienie, pomniejszenie lub wyolbrzymienie różnych składników oryginału. Poszczególne „chrześcijaństwa” oskarżają się wzajemnie – a jedynym skutkiem wejścia w ten spór jest rozbitcie i coraz dalej idące rozszczępienie jedności formy ortodoksyjnej – jedności, która zawsze jest komunią, katolickością, zjednoczeniem, złożeniem organizmu, a nie atomem lub zlepkiem równorzędnych części.

Jest to jeden z najważniejszych elementów obecnej sytuacji: chrześcijaństwo, które przestaje nawracać, samo bywa przedmiotem „nawracania” ze strony świata postchrześcijańskiego. Chrześcijaństwo, które przestaje rozumieć samo siebie jako ortodoksję, cześć Boga i drogę zbawienia – zaczyna się samo traktować jako religijną scenografię dla akcji na rzecz Honoru Ojczyzny, Praw Mniejszości, Wolności Gospodarczej lub Równości.

Istnienie uszkodzonych „chrześcijaństw” jest z reguły tylko początkiem procesu – a następnym etapem były w Europie porewolucyjnej ideologie raczej unikające chrześcijańskich scenografii i sztafaży, a nawet gotowe do otwartej i bezwzględnej wojny z każdym chrześcijaństwem lub każdą religią. Jednak nawet żarliwie antyreligijne ideologie nowoczesności miały poważny problem z tym, żeby pozbyć się ciążących postchrześcijańskich. Żadna z tych ideologii nie mogła wypłatać się z ambicji, by być czymś lepszym niż chrześcijaństwo Kościoła, przewyższyć je w dawaniu ludziom wyzwolenia i chwały. Miały więc ambicje typowe dla postchrześcijaństwa.

Postchrześcijaństwo odejmuje ludziom formy oddawania Bogu należnej Mu czci – a cześć ludzi przenosi na jakieś dobra i wartości, których odkrycie lub uwznioślenie miało związek ze świadomością chrześcijańską: wolność, godność osoby etc. To zabranie Bogu czci i przekierowanie jej na coś, co nie jest Bogiem, czyni z dóbr w ten sposób wyróżnianych coś, czym one nie są, absolutem. Równocześnie jednak jest w postchrześcijaństwie ów imperatyw „antyortodoksji”, by nawet czczonym dobrom najwyższym nie pozwolić na ukazywanie się w majestacie sacrum.

Oba wspomniane składniki (mianowanie nowych „absolutów” oraz likwidacja „czci boskiej”) pozostają w napięciu, jeśli nie sprzeczności. Wydaje się, że dzieje postchrześcijaństwa to nie tylko historia zastępowania Boga różnymi dobrami – lecz i, wewnątrz każdego z tych „politeizmów”, dramat dialektycznego zmagania dwóch tendencji: by się pozbyć aktu czci religijnej i by jednak dać ludziom cel nadrzędny, organizujący życie. Nie od razu i nie zawsze udaje się zaś postawić w tym miejscu coś, czego nie daje się otoczyć kultem, czcią. Uczynienie celem dążeń ludzkich i wartością nadrzędną zbiorowości czegoś, czego nie da się czcić, jest trudnym zadaniem. Na przykładzie komunizmu można rzec, że najbardziej radykalne wersje ideologii ateistycznej nie potrafią się pozbyć skłonności religijnej i sakralizującej. Kolejne cykle postchrześcijaństwa rozpoczynają się zwykle od przewrotu obiecującego równocześnie egzaltację innej wartości naturalnej (np. sprawiedliwości społecznej – przeciw inicjatywie jednostki) i likwidację normy sakralnej (np. „świętego prawa własności”). Następnie zostaje zaprowadzony nowy system, który aby się społecznie utrzymać, posługuje się jakąś odpowiadającą mu sakralizacją. Skoro sakra-



lizuje się coś świeckiego, wywołuje to szybko kryzys „niewiary” i rewolucję w imię innego „świeckiego bóstwa”.

\* \* \*

Nazwa „postchrześcijaństwo” zdaje się zawierać w sobie sugestię, że nazywany fenomen musi ukazywać się „po” chrześcijaństwie, tak jak epoka przychodzi po epoce, a panowanie jednego kulturowego *eonu* – po innym i w jego zastępstwie. Takiego sensu nabiera słowo „postchrześcijaństwo”, gdy użyjemy go wyłącznie jako roboczej etykiety dla tego nie-wiadomo-czego, co wyłania się na oczach ostatnich pokoleń na terenach wielowiekowego panowania religii chrześcijańskiej i *christianitas*, jakby w ich miejsce. Jest normalne, że wobec fenomenu zarazem tak bliskiego – czasowo i kulturowo – oraz wciąż *in statu nascendi* analitycy pozostają bezsilni, i dlatego tymczasowo zadowolają się zbieraniem różnych elementów do wielkiego worka opisanego jako „to, co idzie po chrześcijaństwie”.

Jednak można też inaczej – i tutaj pójdziemy tą inną drogą. W dalszych analizach i namysłach postchrześcijaństwo uzyskuje sens równocześnie szerszy i choć trochę bardziej sprecyzowany niż w przypadku wyżej wspomnianym. Sens jest szerszy – ponieważ postchrześcijaństwa nie zawężamy do ostatnich dziesięcioleci widocznej detronizacji chrześcijaństwa w życiu Zachodu; sens terminu odłączamy od myślenia w kategoriach dziejowego następstwa formacji społeczno-kulturowo-religijnych.

W przyjętym tu rozumieniu postchrześcijaństwem jest natomiast formacja (lub formacje), która – w jakimkolwiek czasie, a więc i w starożytności czy średniowieczu itd. – powstaje z przetworzenia chrześcijaństwa. Jest to warstwa *materialna* naszego określenia: postchrześcijaństwem jest to, co powstaje na chrześcijańskim gruncie i z chrześcijańskich elementów (choć oczywiście może następnie przerzucać się gdzie indziej oraz mieszać z innymi wpływami). W sensie nieco szerszym będzie też zaliczało się do postchrześcijaństwa to, co może i nie jest już wprost modyfikacją żywego chrześcijaństwa, ale jest nadal efektem odniesienia do niego lub na tyle mocno dziedziczny wpływ chrześcijański, że nie da się bez tego poprawnie objaśnić.

Do tego dochodzi niezbędne sprecyzowanie *formalne*, które jest o wiele trudniejsze do uchwycenia. Pytamy: przez co chrze-

ścijaństwo zostaje przetworzone na tyle, że nie jest już sobą, lecz czymś jedynie bardziej lub mniej łądząco podobnym? Przy pierwszym podejściu do tematu powiedziałem, że ta metamorfoza zmierza do pozbawienia chrześcijaństwa tego, co czyni zeń religię prawdziwą i chciany przez Boga sposób oddawania Mu chwały, czyli *ortodoksję*. Jednak nie zawsze jest to efekt natychmiastowy, a nawet nie zawsze jest on przewidywany i zamierzony. Sprawa jest skomplikowana.

Dotkniemy istoty kwestii, gdy powiemy, że chrześcijaństwo staje się postchrześcijaństwem nie przez tę czy inną usterkę doktrynalną lub moralną (czyli przez typową herezję czy kryzys obyczajowy), lecz w wyniku zupełnie zasadniczej blokady w warstwie życia teologalnego: wiary, nadziei i miłości. Rzecz będzie wymagała dokładniejszego prześledzenia w toku dalszych wglądów historycznych – jednak z pewnością nie będzie pomyłki w domyśle, że nie ma postchrześcijaństwa bez uaktywnienia się czynników takich jak niewiara-apostazja, desperacja, zniechęcenie-acedia. To sprawia, że zachowują się i są nadal „w grze” całe struktury świadomości chrześcijańskiej, lecz oderwane od swego teologalnego centrum i sensu, a następnie z reguły przetwarzane według reguły *etsi Deus non daretur*, „jakby Boga nie było”.

Wspomniane wyżej niewiara, desperacja i zniechęcenie to między innymi nazwy używane w traktatach teologów dla oznaczenia grzechów przeciw trzem cnotom boskim: wierze, nadziei i miłości. W sensie ścisłym mówimy o tych grzechach tylko w odniesieniu do zachowań konkretnych osób, jednostek. To przecież konkretni ludzie tracą wiarę bądź poddają ją prywatyzującej selekcji, nie domagają w nadziei lub stają się niezdolni do czerpania radości z tego, co przybliży ich do umiłowanego Boga. My natomiast mówimy obecnie o owych deficytach i szkodach w wymiarze społecznym i historycznym – na podstawie założenia, że chociaż chorują poszczególni ludzie, czasami układa się to w epidemię.

Jednak postchrześcijaństwo nie jest tylko utrwalonym zapisem niewiary, beznadziei i acedii. One stoją za całym problemem postchrześcijaństwa, lecz są w nim raczej ukryte niż manifestowane. Albowiem postchrześcijaństwo jest próbą „poradzenia sobie” z kryzysami wywołanymi chorobami dusz, które wymieniliśmy. Jest więc, w swoich różnych wersjach, próbami zasklepienia ran

i wyrw, które powstają w chrześcijaństwie poddanym dyktatowi niewiary, desperacji i zniechęcenia. W tym sensie postchrześcijaństwo bywa po prostu takim „chrześcijaństwem”, które da się zaakceptować przez kulturę przyjmującą jako stan domyślny ludzkiej kondycji pewne postacie grzechów przeciw wierze, nadziei i miłości. „Chrześcijaństwem”, które jest lub zmierza do tego, by stać się czymś pozytywnym i wartościowym, nawet jeśli żadnego znaczenia nie miałby w nim związek z Bogiem.

Przyglądając się sprawie w aspekcie wiary i niewiary, można więc powiedzieć, że przetworzenie chrześcijaństwa polega na zasadniczej zmianie racji, dla której jest ono akceptowane lub odrzucane. Dla chrześcijaństwa tą racją, którą się ono legitymuje, jest *roszczenie prawdziwości*, nierozdzielnie związane z pojmowaniem samego siebie jako objawienia danego przez Boga i jako drogi zbawienia wiecznego. Krótko mówiąc, chrześcijaństwo uznaje się za poprawnie przyjęte, jedynie gdy przyjmujący robi to z przeświadczeniem o jego prawdzie, a praktykowanie owej religii prawdziwej uznaje za wierność Bogu samemu i swoje zdążanie do życia wiecznego. Natomiast modyfikacja tworząca postchrześcijaństwo powstaje wtedy, gdy te najważniejsze racje akceptacji chrześcijaństwa (lub sporu z nim) zostają – w środowisku znajdującym się nadal pod jego wpływem, choćby przez istniejące dziedzictwo – zastąpione czymś innym (do wyboru: szlachetnością moralną, pozytywnym społecznym, pięknem ideałów...). Krótko mówiąc, gdy na horyzoncie pojawia się myśl – czasem wypowiedziana, czasem niewypowiedziana – że staje się coś innego niż prawdziwość, oraz gdy przyjmuje się chrześcijaństwo i używa go, czyli jako nieprawdę, pozytywną jednak także przy założeniu, że nie jest ono objawieniem Boga i nie prowadzi do zbawienia wiecznego.

Na tle tych doprecyzowań staje się, mam nadzieję, zrozumiałe, dlaczego w poprzednim tekście wprowadzającym napisano, że nie każda herezja jest postchrześcijaństwem. O ile bowiem każda herezja jest umniejszeniem chrześcijaństwa (wyborem lub raczej wyrwaniem jakiejś części z całości albo może przyjęciem „całości” pozbawionej jakiejś części), o tyle jedynie formacje postchrześcijańskie umniejszają je – i de facto unieważniają – przez usunięcie samej racji generalnej jego znaczenia. Zaryzykujmy analogię, zgodnie z którą jeśli inne herezje są jak pierwsze lepsze grzechy

(niektóre ogromnie ciężkie, lecz wciąż pozostawiające niezatartą drogę do nawrócenia), o tyle herezja postchrześcijaństwa jest jak tajemniczy grzech przeciw Duchowi Świętemu – który odcina drogę nawrócenia, gdyż unieważnia sam problem nawrócenia. W przypadku postchrześcijaństwa mielibyśmy więc nie jedno czy drugie odstępstwo od prawdy chrześcijaństwa, lecz w ogóle unieważnienie przyjmowania go w aspekcie prawdy. Nasza analogia nie oznacza oczywiście, że apostazja czy herezja postchrześcijańska jest od pierwszego kroku zatraceniem bez szans nawrócenia – lecz ma ukazać skalę problemu: istotą postchrześcijaństwa jest zachowywanie pozorów trwania w chrześcijaństwie przy odebraniu mu właśnie tego, co jest w nim religią, wiarą i zbawieniem.

Jako kwestia wymagająca uważnej analizy będzie do nas wracać pytanie o to, jaki udział w wytwarzaniu postchrześcijaństwa mają poszczególne z wymienionych deficytów duchowych, odnoszących się do wiary, nadziei i miłości. Wydaje się, że najbliższa pełniejszego naświetlenia jest relacja postchrześcijaństwa i niewiary – gdyż łatwiej nam obserwować relację między ideami, konceptami rozumowymi i rozumowym komponentem wiary religijnej. Udział aktów desperacji i zniechęcenia jest zapewne co najmniej równie ważny, lecz jest trudniejszy do uchwycenia lub po prostu wymaga stanowiska obserwacyjnego innego niż to, które zajmuje historyk idei. Tego innego punktu widzenia nie powinno zabraknąć w dalszych przybliżeniach do analizy źródeł postchrześcijaństwa.

Zatrzymując się teraz przy etapie antyteologicznego „wielkiego wybuchu” – bez którego nie rozpoczynają się dzieje żadnej formacji postchrześcijańskiej – nie możemy tracić z oczu tego, że nie jest to koniec historii: tak jak w różnych momentach i miejscach świata chrześcijańskiego może, przez jakiś zwrot niewiary, wystartować taka czy inna forma postchrześcijaństwa, tak może ona następnie ewoluować, zwykle wraz z wykruszaniem się z niego kolejnych warstw dziedzictwa religijnego. Dzieje formacji postchrześcijańskich idą różnymi szlakami, z których dwa pierwszorzędnie ważne to z jednej strony odrzucanie poza „istotę chrześcijaństwa” tych elementów, których konieczność nie jest widoczna w świetle nowego paradygmatu postchrześcijańskiego; z drugiej strony – likwidacja form życia związanych z tymi elementami „niekoniecznymi”.

W sposób naturalny dzieje się to również w konfrontacji z innymi postchrześcijaństwami. Pamiętajmy więc, że każde z postchrześcijaństw zawiera równocześnie resentyment względem chrześcijaństwa Kościoła oraz – niekiedy ukryte – pożądanie bycia „czystym chrześcijaństwem” albo czymś-lepszym-niż-chrześcijaństwo, oczywiście wedle kryteriów dalekich od ortodoksji. Zatem dużą rolę w każdym postchrześcijaństwie odgrywa zarówno logika zerwania (w stosunku do autorytetu i dominacji Kościoła), jak i żądza bycia „prawdziwą ewangelią”.

W końcu należy też uwzględnić ogromnie ważny fenomen adaptacyjny: im cięższa jest masa postchrześcijańskiej kultury laickiej zbudowanej na otwartym dystansie (apostazji) względem chrześcijaństwa religii prawdziwej, tym silniejsza jest we wspólnotach tego ostatniego tendencja do upodobnienia do tego pierwszego. Prowadzi to do krystalizowania się wewnątrz ortodoksyjnej społeczności kościelnej swoistego postchrześcijaństwa ludzi wierzących, na obraz i podobieństwo laickiego postchrześcijaństwa apostazji. Krótko mówiąc, wpływowe postchrześcijaństwa apostatów rzadko istnieją bez swoich homologów wewnątrz wspólnoty ludzi wierzących.

W którym miejscu dziejów powinniśmy rozpocząć nasze próby uchwycenia procesów wytwórczych postchrześcijaństwa? Z tego, co powiedziano wyżej, wynikałoby, że procesy te są, w jakiejś skali, współczesne całej erze chrześcijańskiej. Jednak możemy przyjąć założenie, że badanie rozpoczyna się raczej tam, gdzie dochodzi do wytwarzania się wielkich rozłamów, które – właśnie w logice postchrześcijaństwa – ucieleśniły się w wielkich strukturach cywilizacyjnych.

\*\*\*

Wbrew temu, co chciałaby o tym sądzić rycerska część naszych dusz, wojny tworzą za mało dobra, aby je opiewać. Owszem, rodzą pewne kwantum bohaterów (takich, których być może nie byłoby bez wojny), lecz zarazem produkują całe mnóstwo kalek. Kalek jest zawsze zdecydowanie więcej niż bohaterów i nawet jeśli po wojnie głos bohaterów brzmi donośniej, nędza kalek wyznaczy reakcje w kolejnych pokoleniach. Dotyczy to nie tylko – i może nawet nie przede wszystkim – wojen cielesnych. Tak jest i z wojnami duchowymi – a w nich, inaczej niż w wojnach

toczonych przez „ciało i krew”, kalectwo jest zawsze przegraną życiową, deformacją odbierającą więcej niż wdzięk i fizyczną sprawność. Prawda więc jest niełatwa: wojny są czasami nieuniknione i ludzie prawi nie mogą udawać, że tak nie jest – lecz wojny są gorsze niż pokój, przerażająco gorsze. Dlatego mimo że Pan przyniósł na ziemię także miecz i spór, jednak za błogosławionych, czyli szczęśliwych, uznaje jedynie „czyniących pokój”, razem z tymi, którzy „cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości”.

Interesuje mnie aspekt duchowy sprawy, a w nim – to, jakie kalectwo (lub rozstrój czy fragmentacja) jest podstawowym skutkiem wielkich wojen duchowych. Moje pytanie dotyczy zresztą nie tyle poszczególnych osób ludzkich, lecz „osoby”, którą jest zaangażowana w wojnę społeczność chrześcijaństwa, czyli Kościół ujęty w jego warstwie ludzkiej i społecznej.

Wojny bywają krótkimi konfliktami – lub długotrwałymi napięciami. Kończą się jednoznacznym rozstrzygnięciem – lub jedynie uznaniem, że jednoznacznego rozstrzygnięcia racji nie będzie. Są też wojnami zderzającymi istniejące uprzednio ośrodki o sprzecznych interesach – lub wojnami „domowymi”, czyli takimi, w których dopiero przez konflikt wewnętrzny wyodrębniają się „swoi” i „obcy”. Wszystkie te aspekty odgrywają swoją rolę także w konfliktach światów duchowych.

Długowieczna christianitas przeżyła wiele potężnych konfliktów, w których mieszały się aspekty teologiczne, polityczne i militarne. Jeden z nich (z islamem) był długotrwały i odnawiający się krwawo co kilka pokoleń – lecz z perspektywy całej christianitas (w każdym razie od momentu zatrzymania Maurów pod Poitiers w 732 r.) zawsze był konfliktem z „zagranicą” i „obcym” (nawet jeśli z początku mahometanizm bywa traktowany jako swoista herezja, a nie zupełnie inna religia). Inny potężny konflikt (dzielący chrześcijański Zachód i Wschód, teologicznie i politycznie) również trwał i wzrastał się wiekami, aż na bazie różnic teologicznych i cywilizacyjnych, poprzez coraz ostrzejsze ciosy dyscyplinarne i zdrady polityczne ukazał się jako jakby nieprzezwycięzalna odrębność własnych historii; był to zawsze konflikt ze „swoimi”, więc posiadający znamiona „domu wewnątrznie podzielonego” (i takie przyniósł gorzkie owoce obu stronom konfliktu), lecz ze względu na dość prostą lokalizację kulturową obu podmiotów

– wschodniego i zachodniego, greckiego i łacińskiego – prowadził bardziej do obcości niż do codziennej potrzeby grodzenia się nienawiścią (to ostatnie miało oczywiście miejsce na terenach granicznych, o czym my akurat dobrze wiemy). Jeszcze inny był długi wyniszczający konflikt wewnętrzny christianitas, który nazywamy sporem papieżstwa z cesarstwem: angażujący tak samo żywioły materialne i duchowe, ten żarliwy spór dzielący chrześcijaństwo aż do wnętrza jego narodów był polityczny, ponieważ był teologiczny – a był teologiczny, ponieważ był polityczny; był gorącym starciem między „swoimi” i niestety przy okazji koniecznego precyzowania zakresów „wolności Kościoła” oraz autonomii wspólnoty politycznej zawierał momenty zarówno egzaltacji teokratycznej po stronie papieżstwa, jak i ambicji absolutystycznych po stronie monarchy (przy czym to drugie okazało się chorobą trwalszą niż spór) – ale jednak był to spór, w którym trwanie obu skonfliktowanych instytucji nie było kwestionowane, a jedna de facto i de iure zawsze potrzebowała drugiej. Niestety to z późnego pokłosa tego konfliktu, z „niewoli awiniońskiej” papieży wyłonił się u końca XIV w. nieoczekiwany i coraz groźniejszy konflikt wielkiej schizmy zachodniej: przez kilkadziesiąt lat chrześcijaństwo zachodnie jako całość rozdzielane było niejasnością, kto jest papieżem (a kto antypapieżem), w związku z czym poszczególne państwa, środowiska i osoby przyznawały się do odmiennych lojalności w tej istotnej kwestii; był to bodaj pierwszy wśród tak wielkich sporów wewnętrznych chrześcijaństwa, w którym równocześnie przedmiot był kompromitująco spersonalizowany, racje „pretendentów” niejasne i polityczne, a sprawa zdawała się nierozwiązywalna z powodu głównie ich chorych ambicji, zaś ludzie zaangażowani w spór poruszali się w nim jak we mgle. Każdy, kto analizuje start „nowych czasów” i rozpoczynający się wtedy proces wytwarzania pierwszych trwalszych – nowoczesnych – formuł postchrześcijaństwa, powinien wytrwać uwagą przy tym, co nazaczyło kulminację owej wielkiej schizmy: konieczność rozwiązania wielkiego kryzysu Kościoła bez udziału papieża lub wręcz wbrew tym, którzy byli rozpoznawani jako następcy Piotra – za to siłami autorytetów politycznych i na podstawie doktryny koncyliarnej. Przez długie dziesiątki lat tej dezorientacji (niektórzy zwracają uwagę, że biorąc pod uwagę „niewolę awiniońską”, jest

to długie sto lat!) ciężkiej próbie poddawana była nie tylko lojalność kościelna, ale i poprawność teologiczna wierzących.

Dochodzimy w ten sposób do reformacji, czyli tego konfliktu, który kumulował w sobie wszystko, co najgorsze w poprzednich konfliktach wewnętrznych chrześcijaństwa – doktrynalnych, moralnych, politycznych czy militarnych. Reformacja przebiła wszystko: była konfrontacją doktrynalną – lecz rozbijającą się szybko na dziesiątki punktów, w których poza stanowiskiem ortodoksyjnym zaraz uformował się szereg jego sprzecznych negacji; była schizmą kościelną – lecz taką, która nawet gdy dokonywali jej lokalni biskupi, nie tyle odrywała Kościoły lokalne, ile tworzyła w ich miejsce inne wspólnoty kościelnopodobne, równocześnie zdyscyplinowane i zdesakralizowane; była też wojną domową – i to taką, która rzeczywiście rozerwała szereg dotychczasowych całości społecznych i państwowych, wymusiła zaistnienie nowych granic i nowych całości, a po ponad stu latach została zażegnana pokojem sformułowanym na podstawie zwierzchności władzy politycznej nad wolnością Kościoła i wolnością wiary (*cuius regio, eius religio*).

Tak więc efekt reformacji był nieporównywalny: po raz pierwszy wewnątrz chrześcijaństwa powstało takie trwałe rozbitcie, które obok dotychczasowego ładu katolickiego postawiło jakiś porządek religijny nowego typu. Nie był on tak obcy jak kiedyś islam. Nie był tak kulturowo oddzielony jak prawosławie. Nie był ograniczony do polityki jak kiedyś suwerennościowe ambicje monarchów chrześcijańskich. I nie był tak jednoznaczny doktrynalnie jak kiedyś arianizm. Był to natomiast porządek nowy, istniejący tuż obok i wymagający nowego modus vivendi, gruntownie odmienny, lecz momentami łudzaco podobny, posiadający własne inkwizycje, lecz potrzebujący do swego istnienia i rozwoju doktryny praw i polityk neutralnych teologicznie.

W konsekwencji rozłam reformacyjny okazał się prawdziwym punktem startu dla tworzenia się wielkich formuł postchrześcijaństwa – chociaż sam ich nie stworzył. Postchrześcijaństwo powstanie bowiem nie z gorliwości reformatorów, lecz ze wzrastającego zakłopotania i zgorszenia wojnami religijnymi tej epoki oraz z przekonania, iż najlepszą receptą będą różne odmiany neutralności. Przyjdzie na to czas w XVII w., gdy było już jasne, że twory reformacji przetrwają – zarówno jako konstrukcje teo-



logiczne i eklezjologiczne, jak i jako związane z nimi organizmy polityczne; gdy w nowych pokoleniach przyszedł czas nowych racjonalności teologiczno-politycznych.

Formuły nowoczesnego postchrześcijaństwa powstaną w swoistym „pomiędzy”, które wytwarza się dzięki dwoistości lub pluralności wyznaniowej Zachodu postreformacyjnego. Będą nie tyle produktem któregoś z tych skonfliktowanych światów chrześcijaństwa, ile wytworem sceptycyzmu karmiącego się ich sprzecznościami, zbrodniami i kompromitacjami.

Jednak obok tego coraz mniej sekretnie ponadkonfesyjnego lub bezwyznaniowego postchrześcijaństwa „libertynow” i „filozofów” mamy zawsze aktywowane przez nie postchrześcijańskie modyfikacje wewnątrz wyznań. Także wewnątrz społeczności Kościoła katolickiego. Czynniki podobne do tych, które ośmieliły jedne umysły do postchrześcijańskich „filozofii”, wywołują rozstrój w myśleniu religijnym, także u ludzi pragnących zachować „prawdę katolicką, prawdę niezmienną”.

Odróżnijmy więc postchrześcijaństwo „filozoficzne” i postchrześcijaństwo „religijne”. To ostatnie tworzy się nie „pomiędzy” konfesjami (z motywacjami uniezależnienia prawdy od teologii i zbudowania fundamentów współżycia ludzkiego, „jakby Bóg nie istniał”), lecz wewnątrz nich, czasami wręcz w szpicy teologicznych kontrowersji i gorliwej apologetyki.

Jest to lekcja, którą da się wyciągnąć z dziejów reformacji i kontreformacji – lecz schemat będzie aktualny do dzisiaj i daje dobry wstęp do rozumienia tego, co dzieje się wewnątrz Kościoła po zderzeniach z rewolucją, liberalizmem, socjalizmem, nacjonalizmami, ideologiami totalitarnymi oraz co dzieje się w nim dziś, w styczności z sekularyzmem itp.

Gdy więc na zewnątrz Kościoła, lecz na tym samym polu społecznego zadomowienia i oddziaływania, powstaje konkurencyjna względem niego tożsamość ideowo-społeczna, wewnątrz wspólnoty katolickiej tworzy się z reguły ruch fragmentacyjny. Jego prawdziwymi czynnikami są dwie sprzeczne orientacje. Jedna z nich żyje tym, aby wewnątrz Kościoła zrealizować to, co tworzy prestiż pozakościelnego konkurenta – a balansuje między adaptacyjną mimikrą względem „świata” i elitarnymi eksperymentami *nouvelle chrétienté*. Orientacja druga, wręcz przeciwnie, dąży de facto do

takiego formułowania chrześcijaństwa, aby jego norma i codzienność zostały zdominowane przez wyznaczenie odrzucenia błędów wroga – w ten sposób, że najważniejszy w chrześcijaństwie katolickim staje się antyprotestantyzm, antyliberalizm, antymodernizm etc. Obie wspomniane orientacje swoją energię zawdzięczają istnieniu ośrodka zewnętrznego – w pewnym sensie potrzebują go, żeby istnieć i mobilizować się, w takiej czy innej konkurencji. Dopóki odnoszą się do realnych problemów, a swoich operacyjnych (adaptacyjnych czy kontrowersyjnych) „hierarchii prawd” nie uważają za właściwą hierarchię prawd Objawienia, to różnicowanie mieści się wewnątrz wspólnoty *catholica*; jednak gdy pod wpływem swych ambicji i partykularnych doświadczeń grupy te wytwarzają swoje własne credo, dekalog i katechizm, pojawia się problem zewnątrzsterowności ich chrześcijaństwa. Na tym tle szansą wydaje się istnienie orientacji trzeciej: odnowa przez sięgnięcie do źródeł. Jeśli tylko rozumie się to nie jako archeologiczną podróż do dawnych czasów, lecz przywrócenie w codzienności chrześcijańskiej prymatu źródłom zawsze żywym w tradycji Kościoła – jest to ruch najzdrowszy, którego chrześcijaństwo jest wewnątrzsterownym „my” Kościoła wszystkich wieków. Jednak rozstrój kościelnej całości sprawia, że ta katolicka *via media* zostaje wydrenowana z witalności nadającej jej moc spektakularnego oddziaływania i prestiżu: jej *medietas* kojarzy się jednym z konformistyczną przeciętnością (także: intelektualną), a innym – z mdłą letniością niezaangażowania, centryzmem. Kto szuka „wyrzistości”, szybciej wybierze którąś z dwóch wcześniejszych orientacji: jedni tę, która zaprasza do intelektualnego wyrafinowania i „gruntownego przemyślenia chrześcijaństwa”; inni tę, która obiecuje emocje „walki” lub raczej uczestnictwa w romantycznym dramacie z dala od trudu. Dlatego prawdziwą szkodą, którą sprawia opisywany rozstrój, *diabolon*, jest nie samo wyodrębnianie się zastępczych chrześcijaństw adaptacji i kontrowersji – lecz pozbawianie energii (i atrakcyjności) chrześcijaństwa źródeł, chrześcijaństwa ortodoksji. Można by rzec – w nawiązaniu do typologii platońskiej z *Państwa* – że wskutek opisywanego rozstroju chrześcijaństwo źródeł zostaje pozbawione swych filozofów i wojowników, a pozostają mu niemal sami rolnicy – ci, na których patrzy się z góry. „Wyrzutki świata, śmieć wszystkich”, *peripsema* (1 Kor 4, 13). *Pauca grex*. ■

# biblioteka christianitas poleca

Michał  
Gołębiowski

## *Niewiasta z perłą*

Szkice  
o Maryi Pannie  
w świetle duchowości  
katolickiej

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

Michał Gołębiowski



[tyniec.com.pl](http://tyniec.com.pl)

# Konserwatyzm jako polityka postchrześcijańska

Tomasz Rowiński

<sup>1</sup> Rabiej: Nie zmieniamy społeczeństwa na siłę. Wpierw związki partnerskie i równość małżeńska, potem adopcja dzieci, rozmawiał Robert Mazurek, gazetaprawna.pl, 15.03.2019.

**W** marcu 2019 roku wiceprezydent Warszawy Paweł Rabiej, mówiąc, że małżeństwa homoseksualne to „konserwatywne rozwiązanie”, wyłożył otwartym tekstem sprawę znaną każdemu choć trochę zainteresowanemu sprawami publicznymi<sup>1</sup>. Przedstawił prostą ścieżkę zmiany społecznej, której za pomocą przeformułowania prawa chce dokonać homoseksualny ruch polityczny. „Jestem za etapowaniem: najpierw wprowadźmy związki partnerskie, potem równość małżeńską, a na koniec przyjdzie czas na adopcję dzieci” – mówił Rabiej. Realizacja postulatu związków partnerskich, skierowana głównie do osób wiążących swój homoseksualizm z tożsamością polityczną, ma służyć oswojeniu Polaków z legalizacją homozwiązków – głosił Rabiej – i doprowadzić do wprowadzenia „równości małżeńskiej”. Dalszym krokiem w oczywisty sposób miałyby być możliwość adopcji dzieci przez takie pary. Rabiej zastrzegął, że trzeba oczywiście dostosować działania do polskiej sytuacji. Jednak w perspektywie celu, jaki ma być osiągnięty, dopowiedzenie to nic oczywiście nie zmienia. Jest jedynie wybiciem o charakterze taktycznym – i charakter ten nawet nie został zbytnio zamaskowany. Rewolucja antropologiczna, wymuszona prawnie, ma mieć w Polsce charakter pełnowymiarowy.

Ciekawsze jednak może wydać się to, że Rabiej odwoływał się w swojej retoryce do postawy konserwatywnej. Mówił o sobie, że jest konserwatystą i dlatego jest zwolennikiem małżeństw par jednopłciowych. Można było odnieść wrażenie, że konserwatywni komentatorzy po prawej stronie debaty zareagowali na te słowa śmiechem lub bezradnością. Niewykluczone jednak, że był to znak osiągniętego przez Rabieja celu – oponentom zabrakło mocniejszych argumentów. Takie pozycjonowanie swojego stanowiska

przez wiceprezydenta Warszawy nie powinno jednak dziwić. Polityczny konserwatyzm w świecie zachodnim to dziś bowiem w dużej mierze uspołecznianie zjawisk wcześniej subkulturowych lub głos sprzeciwu wobec konkretnych problemów (jak np. emigracjonizm), a nie np. konsekwentna polityka chrześcijańska. Zjawiskiem subkulturowym bez wątpienia były, i często dalej są, środowiska politycznego ruchu homoseksualnej emancypacji. Nie ogólnie osoby o skłonnościach homoseksualnych, ale właśnie te środowiska o politycznym nastawieniu, wyrosłe z kręgów afirmacji permissywnego homoseksualnego stylu życia. Ta przeszłość ruchu chętnie jest wypierana ze świadomości, od kiedy jego styl, w ułdzonej formule, awansował do liberalnego mieszczańskiego pejzażu. Pisał o tym procesie wyparcia choćby Philippe Ariño w swoich *Kodach homoseksualnych*:

Homoseksualna wspólnota – zarówno jej twórcy, jak i odbiorcy – obecnie dokonuje dyskretnego niszczenia dzieł o treściach homoerotycznych, aby pozostała tylko wyidealizowana i nierealistyczna wersja życia homoseksualnych par. (...) Niektóre filmy i całe dziedziny refleksji o homoseksualizmie, które powstawały w czasach „obskurancików”, wpisuje się dziś na indeks dzieł zakazanych, bo uznaje się je za część produkcji, za którą trzeba się wstydić. (...) Jeśli chcecie naprawdę zdenerwować niektórych członków tej wspólnoty, spróbuście pokazać – jako ilustrację homoseksualnego pożądania – klasyczne przykłady kultury homo: *gay pride*, *Klatkę szaleńców*, kwiaciarzy, fryzjerów, handlarzy antykami, operę, zaborczą matkę, Mylène Farmer, muzykę techno, niewierność, AIDS, *back-room* itp. Niemal zawsze wtedy usłyszycie, że to „fałszywe stereotypy”, których nie można w takiej analizie brać pod uwagę, lub też, co gorsza, przykłady te zostaną skopiowane w łagodniejszym wydaniu (...)<sup>2</sup>.

Można zatem powiedzieć, że obecne dążenie do prawnego i społecznego utrwalenia homonormatywności wyraża się między innymi w deklaracjach o przyjmowaniu konserwatywnej postawy. W istocie to nic innego jak mówienie, że polityczny ruch

<sup>2</sup> P. Ariño, *Słownik kodów homoseksualnych – fragmenty*, „Christianitas”, nr 65/2016, s. 91-92.

homoseksualny jest głównym nurtem lub establishmentem życia publicznego, nawet jeśli jest to deklaracja nieco na wyrost, przynajmniej w Polsce. Zdolność do takiej wypowiedzi – w naszych warunkach mającej smak transgresji – stanowi też deklarację siły.

Pozostaje jednak pytanie, jak to możliwe, że rewolucja homoseksualna w wielu już miejscach na świecie faktycznie stała się mieszczańskim konserwatyzmem. Przykładem bardzo jaskrawym może być brytyjski konserwatyzm, który już dość dawno zaakceptował wszystkie postulaty ponowoczesnej, utylitarnej moralności głoszonej przez homoseksualny ruch polityczny. Nie inaczej jest w Stanach Zjednoczonych, gdzie historia politycznego ruchu homoseksualnego stała się częścią amerykańskiej opowieści patriotycznej<sup>3</sup>. Wynika to w dużej mierze z zasad samego konserwatyzmu, i to nie tylko współczesnego. W praktyce okazało się, że jest on raczej obojętny na formy życia ludzi, przekonany o ich wtórnym i nieracjonalnym (wynikającym z przesądów) charakterze, natomiast za istotę wspólnoty politycznej uznaje posłuszeństwo wobec władzy, rozumiane jako respektowanie konsensusu politycznego i prawnego oraz estetyczne dowartościowanie przeszłości. Konsensus zaś, by trwać, może się posługiwać różnymi intelektualnymi uzasadnieniami z obszaru obyczaju i publicznej moralności, ponieważ ich uzasadnienia funkcjonują jedynie w oparciu o skuteczność regulacyjną. Ostatecznie konserwatyzm niewiele się różni od liberalizmu, a na pewno podobne ma korzenie intelektualne.

Praktyczne odwzorowanie hobbesowskiego modelu umowy społecznej, w której (na kartach *Lewiatana* Tomasza Hobbesa bogato opisana) sfera uzasadnień ładu politycznego ma właśnie charakter instrumentalnie skonstruowanej ideologii, dobrze pasuje do współczesnego konserwatyzmu. Ktoś mocno zdeterminowany może siłą i sprytem po prostu zmienić te uzasadnienia. Jeśli tylko przekona do tego suwerena i zmieni jego – mówiąc językiem konserwatyzmu Edmunda Burke’a – przesady. Głównym uzasadnieniem przesądów są ich długotrwałość, przyzwyczajenie oraz skuteczność w regulowaniu ładu, trwające tak długo, jak długo nie zmieni się konsensus. Dla *Lewiatana*, który jest przecież postacią demoniczną, liczy się doraźne trwanie *modus vivendi*, niezagrażające systemowi władzy i społecznej stabilizacji, a nie sprawiedliwość, prawość i inne cnoty polityczne. To jest

<sup>3</sup> Zob. K. Zwoliński, *Gejowska duma i ofiara. Obrazki z dziejów LGBT*, tygodnik.tvp.pl, nr 85.

podszewka filozofii Hobbesa: wykorzystać przesady społeczne – w czasach Hobbesa obyczaj chrześcijański – dla uzasadnienia trwania władzy, powstrzymania wojen i gwałtów rewolucji. A przede wszystkim dla zaspokojenia ludzkich żądz. Pamiętajmy, że Hobbes był świadkiem dramatycznych wydarzeń przewrotu Cromwella. Zafiksowując się na kwestii stabilizacji chaosu, okazał się może i konserwatystą, przez odwołanie do elementów ładu świata chrześcijańskiego, ale i całkowitym nihilistą-liberałem przez pozbawienie tego uzasadnienia jakiegokolwiek oparcia poza utylitarną zasadą zaspokajania pragnień (pożądań)<sup>4</sup>. Z tego powodu w społeczeństwie hobbesowskim każdy styl życia może znaleźć swoje miejsce, jeśli tylko nie przeszkadza w realizacji podstawowego zadania władzy, którym jest realizacja prawa jednostki do ochrony przed śmiercią, z czasem zaś do realizacji kolejnych i kolejnych uprawnień. To u Hobbesa chrześcijaństwo staje się tym, co dziś nazywamy ideologią. Zachowując pozory filozofii społecznej, chrześcijaństwo Hobbesa zostaje jednak pozbawione „silnika” intelektualnego, którym była tradycja christianitas i jej zasady. Dziś katalog praw (uprawnień) ciągle się powiększa razem z kolejnymi „wojnami” toczonymi o szersze uznanie i przywileje dla przedstawicieli rozmaitych tożsamości. Konserwatyści za każdym razem tylko wzruszają bezradnie ramionami lub reagują nerwowym śmiechem, ciesząc się, że w domowym zaciszu wciąż mogą czytać dawną filozofię, słuchać dawnej muzyki lub przejść się do muzeum, by podziwiać dawnych mistrzów sztuki. Zatem dzisiejszy konserwatysta to po prostu liberał, który pielęgnuje uczucia wyższe, jak pisał J.S. Mill. Zmiana mu się nie podoba, ale mając w zanadrzu jedynie argumenty ze stabilności społecznej, nie potrafi się jej przeciwstawić, ponieważ „nie wie”, dlaczego jest ona zła. Polityce nie wystarczy estetyka.

Warto przywołać fragment wyjaśnień dotyczących Hobbesa, jakie zostawił nam jeden z jego klasycznych XX-wiecznych komentatorów. Najpierw pisze on, że Hobbes nie uważał, by można było odrzucić prawo naturalne, i że to nie same społeczeństwa określają zasadę sprawiedliwości, potem jednak konkluduje:

Domagał się więc, aby prawo naturalne wyprowadzane było ze swych podstaw: elementarnych pragnień i chęci,

<sup>4</sup> A. MacIntyre, *Krótko historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 2000, s. 183.

<sup>5</sup> L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki*, w: tenże, *Sokratejskie pytania*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 99.

które determinują działanie większości ludzi przez większą część czasu, nie zaś z ludzkiej doskonałości czy celu<sup>5</sup>.

Równocześnie jednak – jak twierdzi Strauss – Hobbes przypisuje człowiekowi najgorsze egoistyczne pobudki działania, pisze wręcz, że „cywilizację założyły biedne diabły”. Ktoś nas tu zatem zwodzi? Egoistyczny strach przed śmiercią i równie egoistyczne żądze nie mogą być fundamentem dojrzałego owocu cywilizacji klasycznej, jakim było prawo naturalne. Chyba że chodzi tu o inne „prawo naturalne”. Strauss tę niekonsekwencję, rzecz jasna, detonuje w swojej analizie:

Gdy rząd zostanie ustanowiony, strach przed gwałtowną śmiercią zostanie zastąpiony strachem przed rządem. A pragnienie samozachowania zostanie zmienione w pragnienie wygodnego samozachowania. (...) Chwała nie ustępuje jednak miejsca sprawiedliwości czy ludzkiej doskonałości, ale trosce o stały komfort, praktycznemu, przeciętnemu hedonizmowi. Chwała przetrwa jedynie w formie współzawodnictwa<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Tamże, s. 99-100.

Wynika z tego, że razem ze słabnięciem postchrześcijańskiej, prawnonaturalnej ideologii, którą Hobbes opisał w *Lewiatanie* i która była w pewnej mierze opisem rzeczywistości cywilizacyjnej jeszcze w jego czasach, społeczeństwo polityczne będzie zmierzało w kierunku bycia nieustannym piekłem biednych diabłów współzawodniczących przed obliczem rządu o dostęp do większych przyjemności, uznania, możliwości wpływania na wykluczanie konkurentów.

Konserwatyzm Hobbesa to, jak widzimy, nie tylko przywiązanie do władzy stabilizującej chaos. W samym jego jądrze tkwi przekonanie, że jednym z głównych zagrożeń dla społeczeństwa jest optymizm w sprawach ludzkich społeczeństw, który przekłada się na uniwersalne sądy o nim. Uniwersalizmem jest choćby prawo naturalne występujące w ścisłym powiązaniu z chrześcijańskim myśleniem o dobru wspólnym. Uniwersalizm zatem chciałby skłaniać ludzi do lepszego działania, mógłby chcieć zmienić zasady tej gry, polegającej na wojnie o uznanie wszystkich ze wszystkimi,



odbywającej się w warunkach państwa. Konserwatyzm zaś może się czasem posługiwać chrześcijaństwem, jak zrobił to Hobbes, ale przede wszystkim jest zainteresowany tym, by nie podburzać ludzi i pozwalać im żyć w ich własnych przesądach oraz pożądaniach – byle byli stabilni społecznie. Wynika jednak z tego tyle, że ów konserwatyzm w świecie oddalającym się od chrześcijaństwa niczym, co do zasady, nie różni się od liberalizmu. Liberalizm także uznaje przede wszystkim sceptycyzm w sprawie możliwości odpowiedzi na pytanie nie tylko o to, czym jest dobre, ale czym w ogóle jest ludzkie życie. Sprawy te pozostawia do rozstrzygnięcia owemu współzawodnictwu, które, jak pisze Strauss, „przybliży się do handlu”, co obserwujemy w utylitarnym definiowaniu i traktowaniu ludzkiego życia<sup>7</sup>. Faktycznie trzeba by powiedzieć, że liberalizm jest współczesnym konserwatyżmem, a konserwatyzm tylko odcieniem w ramach pohobbesowskiej cywilizacji przemocy<sup>8</sup>. Zresztą dobrze to widać, gdy liberałowie pozycjonują się politycznie jako centrum, co odnosi nas bezpośrednio do toposu złotego środka i roztropności. Tymczasem z perspektywy klasycznej, wyrażonej choćby przez św. Augustyna, taka cywilizacja i takie państwo przypomina nie republikę, ale bandę złoczyńców, którzy też przecież ustalają pomiędzy sobą reguły współistnienia.

Można zatem podsumować, że strategia proponowana przez Pawła Rابيةja, polegająca na oswojaniu społeczeństwa ze zmianą, mieści się w ramach konserwatywnego akcentu nowoczesnej cywilizacji (stabilizacja subwersji poprzez instytucje, akcent na wpływ niż argumentację), równocześnie pozostaje on liberalny w odrzuceniu dawnego porządku. Oswojanie jest czymś innym niż przekonywanie w toku dyskusji o tym, co dobre i właściwe, jest behawioralną zmianą przesądów – i w tym punkcie Rابيةj jest nawet bardziej konserwatywny niż liberalny.

Można by powyższe analizy rozszerzać poprzez przybliżenia historyczne i socjologiczne, jednak nawet to, co już zapisano, wystarcza, by zrozumieć, że utożsamienie konserwatyżmu z chrześcijaństwem, które wciąż spotyka się w debacie publicznej, siłą rzeczy musi mieć zawsze charakter co najwyżej taktyczny. To utożsamienie w przeszłości opierało się głównie na wspólnocie trwających społecznie form życia, ale nie na filozoficznym ich uzasadnieniu. Narracja konserwatywna jest zatem – jak już

<sup>7</sup> Zob. T. Terlikowski, *Faktura na zabijanie*.

*Współczesny przemysł śmierci*, Bytom 2013.

<sup>8</sup> Zob. T. Rowiński,

*Cywilizacja przemocy*.

*Bardzo krótkie wprowadzenie do nowoczesnej kultury liberalnej*, „Christianitas”, nr 67-68/2017.

<sup>9</sup> Wprowadzając końcowe poprawki do tekstu, po raz kolejny usłyszałem tę argumentację z ust konserwatywnego przywódcy PSL Władysława Kosiniaka-Kamysza na falach radia RMF FM w porannej rozmowie z Robertem Mazurkiem (16.01.2020); zob. P. Milcarek, *Mit kompromisu aborcyjnego*, christianitas.org, 7.04.2016.

<sup>10</sup> Zob. Benedykt XVI, *W obronie chrześcijańskiego dziedzictwa Europy. Do uczestników kongresu zorganizowanego przez Europejską Partię Ludową*, opoka.org.pl, 30.03.2006; M. Jurek, *Wartości nienegocjowalne*, „Christianitas”, nr 45-46/2010.

zostało powiedziane – po prostu jedną z odmian narracji liberalnej. Również w Polsce możemy zauważyć „punkty”, w których zachowujący sporo komponentu chrześcijańskiego konserwyzm i rewolucja liberalna w bardzo widoczny sposób się już do siebie zbliżają. Napięcie to zresztą było dostrzegalne już wcześniej, to konserwatyści właśnie bronili tzw. „kompromisu aborcyjnego”, przywołując argument z obawy przed „wychyleniem się wahałdła w drugą stronę”<sup>9</sup>. Ten argument można uznać za typowo zachowawczy w nowoczesnym sensie, ponieważ przesadnie dowartościowuje społeczną stabilność, praktycznie przyjmując anachroniczną, liberalną nierozstrzygalność pytania, czym jest ludzkie życie. W pełnej krasie widać tu transakcyjność wszelkiego uznania, także uznania człowieczeństwa.

Przybliżmy się do konkretnego jeszcze bardziej. Po ostatnich wyborach samorządowych wielu obywatelom trudno było rozróżnić Pawła Rابيةja i Kazimierza Michała Ujazdowskiego. Ten ostatni próbował wystartować w wyborach na prezydenta Wrocławia z poparciem Platformy Obywatelskiej, ogłaszając m.in. poparcie dla samorządowego projektu dofinansowania in vitro. Można się spodziewać, że był to wymóg, jaki Ujazdowskiemu postawiła partia, a on na ten wymóg przystał. Z logiki zmiany, w jaką wszedł dawny minister kultury i europoseł, można wywnioskować, że zgoda na „równość małżeńską” postulowaną przez Rابيةja byłaby tylko kwestią czasu i etapu. Nie będziemy, rzecz jasna, rozstrzygać czegoś, co nie miało miejsca, ponieważ byłaby to insynuacja. Jednak ci, którzy sądzą, że Ujazdowski znalazł się już zupełnie blisko Rابيةja, mają do tego sądu uzasadnione prawo. Jeszcze bardziej jaskrawym przykładem dynamiki konserwatywnej było nie tylko poparcie w Warszawie przez Patryka Jakiego, kandydata na prezydenta Warszawy z PiS, dla refundacji in vitro, ale zaproszenie do współpracy Piotra Guziąła, dawnego „tęczowego” burmistrza Ursynowa. Odrzucenie prawnonaturalnej, chrześcijańskiej antropologii w jednym, ale zasadniczym punkcie w praktyce oznacza deklarację gotowości do relatywizacji i negocjowania wszelkich zasad nienegocjowalnych<sup>10</sup>. Jest uznaniem, co do zasady, wszelkich sądów moralnych za przesady, które nie posiadają mocniejszego uzasadnienia poza użytecznością w określonych okolicznościach ze względu na dotychczasowe doświadczenie ich słuszności lub

skuteczność w mobilizacji elektoratu. „Doświadczenie słuszności” jest bliższe, rzecz jasna, właśnie akceptacji przesądu przez oswajanie, przyzwyczajanie niż rozumowemu rozpoznawaniu rzeczywistości, które przeradza się w dobry społecznie nawyk. Gdy zatem okoliczności się zmieniają, konserwatysta jest gotowy przyjąć wyższość innych przesądów według ich większej użyteczności lub siły ich reprezentantów, ponieważ najwyższym dobrem jest stabilność.

Znaczny, a wielu obszarach niemal całkowity zanik chrześcijańskiej reguły życia powoduje, że przejście od polityki zasad do konserwatywnego pragmatyzmu okazuje się bardzo łatwe, ponieważ konserwatyści nie wiedzą, dlaczego mieliby sprzeciwiać się zmianie zasad, które w praktyce uważają jedynie za przesady. Ci, którzy jeszcze widzą pożytek z ich trwania, często są bezradni lub nerwowo rozbawieni, gdyż nie znajdują narzędzi, by ich bronić. Jeśli bowiem działanie nie jest ugruntowane intelektualnie, łatwo zwyciężają w człowieku pożądliwość, słabości i wady: chęć własnej chwały<sup>11</sup>, udziału we władzy, przekonanie, że zgadzając się na trwanie jakiegoś zła, możemy ochronić inne dobro. I grzechy te z czasem stają się trwałymi zasadami polityki. Polityka i życie społeczne stają się piekłem cywilizacji biednych diabłów, ponieważ polityka przesądów nieuchronnie prowadzi do pogardy rozumu i cnoty.

Ruch homoseksualny jest być może najbardziej wewnętrznym elementem cywilizacji liberalnej, ponieważ oprócz skupienia się na hedonistycznych celach realizuje w możliwie pełny sposób kontraktualny charakter rzeczywistości społecznej. Relacje homoseksualne są sprzeciwem wobec pozytywnego ujęcia natury ludzkiej. Można powiedzieć, że są rodzajem kontraktu przemocy wobec niej<sup>12</sup>. Także kontraktualny jest w tych środowiskach stosunek do własnej tożsamości płciowej, co dobrze obrazuje radykalna opcja ideologii gender i jej praktyczne reprezentacje. Dzieje się tak, ponieważ razem z zanikiem postchrześcijańskiego obyczaju polityczny ruch homoseksualny ujawnia się jako najpełniejsza reprezentacja nieprawej „natury” i zasad dzisiejszej cywilizacji<sup>13</sup>. Cywilizacja ta nie jest neutralna, deliberatywna, ale konserwatywna poprzez oswajanie jednostek z własnymi przesadami. Wyraża tę cywilizację pozornie niewinna formuła Isaiaha

<sup>11</sup> O tym, jak chęć chwały zaburza nowożytne myślenie i działanie w polityce, pisałem choćby w eseju *Rządzą nami bękarty Dantego, czyli perypetie władzy duchowej, w: Bękarty Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa*, Kraków 2015, s. 175-194.

<sup>12</sup> Pisze o tym w przywoływanym już tekście Philippe Ariño.

<sup>13</sup> Zob. P. Ariño, *Słownik kodów homoseksualnych...*, dz. cyt.

<sup>14</sup> Cyt. z eseju *Dwie koncepcje wolności*, za: L. Strauss, „Relatywizm”, w: tamże, s. 243.

<sup>15</sup> Zob. A. MacIntyre, *Bóg, filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2013, s. 156-159.

Berlina, mówiąca, że równo mają być traktowane rozmaite cele osobiste, do których skłania człowieka indywidualna wyobraźnia i gust<sup>14</sup>.

Sama już sama „równość” rozmaitych „wyobrażeń i gustów” zapowiada gwałt na ludzkiej naturze i tłumioną nieco przez Lewiatana „wojnę wszystkich ze wszystkimi”.

Homoseksualny ruch polityczny korzysta także z długiego trwania radykalnego sceptycyzmu Montagne’a i Charrona w cywilizacji postchrześcijańskiej<sup>15</sup>, który niewątpliwie odżył po tragedii totalitaryzmów będących smutną próbą małpowania uniwersalizmu cywilizacji chrześcijańskiej. Sceptycyzm przedstawia siebie jako nieustannie niezbędny głos krytyki przeciw wszelkiemu esencjonalizmowi, który ma się rzekomo ujawniać zawsze, gdy tylko człowiek próbuje wyjść poza indywidualistyczny i hedonistycznie motywowany kontraktualizm w myśleniu o relacjach, społeczeństwie czy stanowieniu prawa. Tę intelektualną postawę można także skrytykować, wskazując, że ostatecznie wyjaławia ona wszelką debatę. Jednak radykalny sceptycyzm naszej epoki zawsze reaguje na to ironicznym pytaniem: „Do czego zamierzasz zmuszać ludzi?”, lub przyjmuje krytykę według własnej miary jako potwierdzenie skrajnego woluntaryzmu każdej nieliberalnej propozycji społecznej. Skoro zatem nie można uzyskać żadnych wiarygodnych uzasadnień w sprawie ładu społecznego, homoseksualny ruch polityczny, będący samym rdzeniem liberalnego idealizmu, może robić to, co chce, w zakresie, jaki wynika z jego „gustów i wyobrażeń”. Wracając do konkretności, możemy powiedzieć, że skuteczność homoseksualnego ruchu politycznego ujawnia się w pozornie drobnych korupcjach, na jakie pozwalają sobie chrześcijańscy (i nie tylko zresztą) politycy, krok po kroku ustępując wobec sceptycznych zarzutów o „przymuszanie” jednostek do czegokolwiek w imię niekontraktualnych zasad. Te ustępstwa umożliwiły – i dalej to robią – ustanawianie i umacnianie złych, nieprawych instytucji, takich jak karykatura małżeństwa pomiędzy osobami dwóch płci. Konserwatywne deklaracje takich polityków jak Rabiej są dla nich narzędziem wejścia w instytucje społeczne ze swoją arbitralną tożsamością i przesądami, a równocześnie okazją do zawiązania nowego konsensusu dla wspólnoty politycznej, wehikułem, który takim postchrześcijanom jak Jaki

czy Ujazdowski daje psychologiczne alibi wobec własnego sprzeniewierzenia się zasadom cywilizacji chrześcijańskiej.

Choć pohobbesowska mentalność (źródła tego myślenia można znaleźć wcześniej, ale Hobbes jest symbolem) opiera się na przekonaniu o jedynie regulatywnym, a nie poznawczym, charakterze polityki, a także o podobnym charakterze stanowionego prawa, to również ma ona swoje bardziej fundamentalne założenia. Nieco już o tym powiedzieliśmy, mówiąc o hedonizmie i kontraktualizmie, jednak warto tę analizę kontynuować, ponieważ niezbyt często liberalne założenia bywają bezpośrednio komunikowane. Ich częsta obecność w dyskursie publicznym narażałaby je na krytykę, co groziłoby naruszeniem zasady sformułowanej przed laty przez Rorty'ego, a mówiącej o wyższości demokracji nad filozofią i prawdą<sup>16</sup>. Rorty czy Rawls uzasadniali swoje stanowisko koniecznością ograniczania dyskusji z tego powodu, ponieważ nie wszystkie one mogą bezkonfliktowo zakończyć się kompromisem. Tym wykluczeniem objęta jest także dyskusja o samej liberalnej demokracji<sup>17</sup>. Zasada ta dobrze oddaje kamuflowany przemocowy charakter nowoczesnego systemu politycznego i wprost wyraża – w kolejnym punkcie – uznanie wyższości woli nad rozumem, dyskusją oraz sporem. Ten pragmatyzm doprowadził już nie tylko do arbitralnego, kierowanego pożądaniem traktowania relacji społecznych, ale do arbitralnego określania granic człowieczeństwa. Porzucenie prawa naturalnego, chrześcijaństwa, radykalny sceptycyzm doprowadziły do sytuacji, gdy cały świat i wszystkie byty traktuje się jak przedmioty ludzkiej woli, a każde ograniczenie ludzkiej woli jako zło. To nie efekt rozwoju myśli, ale zaniechania myślenia, które pozwala traktować moralność publiczną jako czarną skrzynkę osłaniającą fakt, że kontrakt społeczny to wynik przemocy: rywalizacji „gustów i wyobrażeń”. Pragmatyzm zatem oddaje rzeczywistą władzę w ręce tych, którzy chcą po nią sięgnąć. A chcą to zrobić ci, którzy największą energię wkładają w swoje sentymenty (pożądania), w nich upatrując sens ludzkiego życia po rozpadzie rozumienia natury i odrzucając jej wezwania i zobowiązania. Zyskują także ci, którzy potrafią handlować na granicach rozpadającego się samorozumienia człowieka, traktując jego samego jako przesąd, i stają się beneficjentami rozrastającego się przemysłu śmierci. Co więcej, w świecie pozbawionym rozumu

<sup>16</sup> Zob. R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, tłum. J. Margański, w: R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 285.

<sup>17</sup> Esencjonalne omówienie tej kwestii obecnej u obu wspomnianych filozofów znajdziemy choćby w: M. Król, *Filozofia polityczna*, Kraków 2008, s. 179-180.

<sup>18</sup> Zob. R. Spaemann, *Czy nienarodzeni mają prawo do życia?*, w: tenże, *Granice*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2006, s. 506.

innego niż instrumentalny, obrazu świata innego niż wyobrażony, granice człowieczeństwa ciągle ulegają przesunięciu, ponieważ jedyne, co trzeba zrobić w liberalnej cywilizacji, to użyć nieco siły (przemocy), by oswajać te przesunięcia. Konserwatyzm z czasem i te kolejne przesunięcia – dotyczące wspomaganego samobójstwa czy eliminacji słabszych jednostek – będzie akceptował, ponieważ sam stoi tylko na gruncie stabilności i ochrony możliwości prywatnego przeżywania uczuć wyższych. A przecież akceptacja przemysłu śmierci tylko ułatwia zarządzanie stabilnością<sup>18</sup>. W tym przypadku handlu śmiercią podana przez Straussa rekapitulacja Hobbesa o nowoczesności jako współzawodnictwie handlarzy wypełnia się niemal dosłownie.

Faktycznie liberalizm i konserwatyzm są tylko dwiema twarzami tego samego modelu politycznego, przy czym konserwatyzm będzie akcentował lekki sceptycyzm wobec projektów społecznej zmiany, a liberalizm – sceptycyzm w stosunku do utrwalonych społecznie nawyków i przesądów. Dlatego liberałowie będą dążyć do dynamicznej demokracji i szybkiego ustanawiania nowych instytucji społecznych, podczas gdy konserwatyści będą się z tym ościagać, ograniczać nowe tendencje, aż osiągną one, ich zdaniem, masę krytyczną oznaczającą konieczność ich społecznej kooptacji. Mamy tu do czynienia jedynie z dwoma wariantami tej samej filozofii społecznej, której ośrodkiem jest kontrolowanie zmiany, a nie np. sprawiedliwość, adekwatność antropologiczna systemu społecznego itd. Każdy z tych wariantów systemu ma cel adaptacyjny skierowany w inne warstwy i grupy społeczne.

Spójrzmy jeszcze raz, tylko że z innej strony, na te dwa warianty systemu politycznego. Pierwszy, liberalny, by zapobiegać konfliktowi społecznemu, będzie dążyć do jak najszybszego nadania uprawnień wszelkim nowym formom życia. Liberalizm będzie abstrahował od tego, czy formy te posiadają racjonalne uzasadnienie np. w porządku antropologii, ponieważ rozumienie godności człowieka w liberalizmie oznacza deklaratywnie całkowitą wolność samorealizacji. Drugi wariant, konserwatywny, będzie przyjmował założenie o nieracjonalnym charakterze ludzkich tożsamości, a zatem o ich konfliktogenności. Swoje nadzieje konserwatyzm składa zatem nie w „projektach społecznych”, ale przesądach, które jednak postrzega jako zinstytucjonalizowane dawne

„projekty”, które przetrwały próbę czasu i okazały się skuteczne w stabilizowaniu porządku społecznego. Obie tendencje mieszczą się w ramach tego, co możemy przeczytać w *Lewiatanie* Hobbesa, lub i u Rorty’ego, dla których dyskusja o złu moralnym jest albo wykluczona, albo samo definiowane zło zostaje przeniesione przez władzę polityczną. Konserwatyzm mógł się zatem stać tym, czym się stał, dlatego, że wbrew zewnętrznym pozorom projekt Hobbesa nie należy do tradycji chrześcijańskiej będącej złączeniem orędzia ewangelicznego, filozoficznej drogi prawa naturalnego jako efektu poważnego namysłu antropologicznego, prowadzonego przez setki lat trwania cywilizacji łacińskiej. Jest regulatywnym projektem politycznym opartym na chrześcijańskiej formie życia i uprzedmiotowionych elementach chrześcijańskich rozwiązań dotyczących ładu społecznego. Nie są to sprawy nowe, ale jednocześnie warto zwrócić uwagę, że praktyczne działanie współczesnej cywilizacji politycznej dowodzi trwałej, uwodzicielskiej siły tego projektu. To, jak chrześcijanie poprzez konserwatyzm stają się liberalnymi utylitarystami, pokazuje skuteczność działania mechanizmu.

Przejdźmy do tych głębszych zasobów tak ukształtowanej w epoce postchrześcijańskiej cywilizacji przemocy. Ważnym elementem tych zasobów jest przekształcenie klasycznego rozumienia pojęcia natury, które widać w liberalnym ujęciu godności. Konserwatywne zwątpienie w zdolności ludzkiego rozumu ma swoje korzenie w protestanckim pesymizmie Hobbesa, nierozstrzygalności sporów toczonych pomiędzy szkołami scholastycznymi<sup>19</sup> i wojnach, których paliwem stały się konflikty religijne schyłku epoki katolickiej na Zachodzie. Można do tego dopisać XVI-wieczny rozpad obrazu świata spowodowany odkryciami geograficznymi oraz astronomicznymi. Poskutkowało to wszystkim eksplozją – opartej na doświadczeniu, a nie racjonalnej kontemplacji – katolickiej kultury mistycznej mającej, jak się zdaje, pewną analogiczną dynamikę z uwewnętrznieniem religijności w czasach schyłku cesarstwa na Zachodzie, czego przykładem byłoby *Wyznania* św. Augustyna. Innym jednak skutkiem było oddzielenie się doświadczenia mistycznego, duchowego, a szerzej religijnego od rozważania natury świata przyrodzonego. Filozoficzny sceptycyzm Montagne’a, dualizm Kartezjusza, antyreligijność Hume’a zaowocowały uformowaniem się przyrodoznawczej kon-

<sup>19</sup> Te kwestie szerzej zob. A. MacIntyre, dz. cyt., s. 147–200.

cepcji natury, która nie jest związana żadnymi innymi prawami niż te mechaniczne. W przypadku człowieka jest to zredukowanie go do popędu szukania przyjemności i definiowania tego, co z nią związane, jako dobrego – choćby było gwałtem na naturze. Ten mechanycyzm antropologiczny z czasem – razem z postępującym wypychaniem przez nową filozofię kwestii religijnych poza obręb tego, co definiowane jako poznawalne i racjonalne – objął także myślenie o sprawach społecznych. Za horyzontem znalazła się w ten sposób perspektywa rozpoznawania dobrego i złego, ponieważ paradygmat przyrodoznawczy, traktujący każdą rzeczywistość jako przedmiot, zna tylko pojęcie użyteczności. Zniknęła waga całych sektorów rozpoznania mądrościowych, życia opartego na prawie naturalnym, filozofii cnót i działaniu łaski. Utarła się zasada ogólnej dobrowolności form życia bazujących na woli jednostki, a dobre życie utożsamiono z unikaniem cierpienia choćby za cenę stosowania przemocy wobec cierpiących, tych, którzy nie dysponują siłą lub głosem sprzeciw wobec kontraktualizmu. Istnieje zatem filozoficzny związek pomiędzy „równością małżeńską” a zgodą na in vitro i jest on bardziej oczywisty, niżby się mogło na pierwszy rzut oka wydawać. Związek ten polega na przyjęciu faktu, że godność człowieka nie wynika z tego, że on istnieje, ale z tego, że może realizować swoją wolę, traktować drugiego (ale i siebie) jako przedmiot własnych działań. Także wbrew naturze, której nie da się zredukować do materialistycznej mechaniki. Hobbesowski konserwatywny pryzmat, w którym widać już radykalny dualizm (przyrodoznawczo pojętej) natury i kultury czasów późniejszych, pozwala nam zrozumieć, dlaczego konserwatyzm tak łatwo staje się wspólnym wehikułem dla przedstawicieli radykalnych projektów społecznych i ludzi jeszcze niedawno bliskich chrześcijańskiej prawicy.

Jednego możemy być już prawie pewni. Katolickość, tradycja chrześcijańska, nie jest konserwatyżmem w tym sensie, w jakim stał się on dominującym nurtem w świecie zachodnim, nie jest przywiązaniem do stabilności za wszelką cenę, nie jest też po prostu zachowywaniem tego, co stare. Paweł Rابيةj, kiedy nazywa małżeństwa homoseksualne rozwiązaniem konserwatywnym, korzysta z tego, że konserwatyżm wciąż nam się w Polsce dwuznacznie mieni. Można powiedzieć, że Rابيةj się przebiera, korzy-



sta z amorficzności pożądanego, które reprezentuje. Tam, gdzie zgubiono chrześcijańską tradycję, a zatem prawdziwą „regułę życia”, jedni potrzebują, żeby rzeczy nowe ubrać w dawne szaty i mieć poczucie zaangażowania w troskę o dziedzictwo. Inni chcą się przebierać, by zdobyć coś, co do nich nie należy. Resentyment wobec chrześcijaństwa przeplata się z pożądaniem jego pozycji – nawet jeśli historycznej – dla swojej wyobrażonej tożsamości.

Zapewne Paweł Rabej jest uosobieniem wielości zarysowanych powyżej procesów historycznych i intelektualnych. Nawet jeśli nie ma on świadomości tej różnorodności, która doprowadziła do krystalizacji ideologii politycznego ruchu homoseksualnego jako postawy konserwatywnej, to wystarczy, że jest świadomy dynamiki stojącej za działaniami licznych polityków utożsamiających się z konserwatyżmem. W wersji bardziej liberalnej PO, a w wersji retorycznie bardziej konserwatywnej PiS – znajdują się oni w tym samym nurcie politycznej formy i skuteczności tęczącej polityki. W obu przypadkach jest najprawdopodobniej tylko kwestią czasu adaptacja do czołowej formacji kontraktualizmu.

Część komentatorów ucieszyła się po wypowiedzi Rabeja, nabierając przekonania, że w ten sposób Koalicja Europejska właśnie przegrała wybory do Parlamentu Europejskiego – i nawet tak się stało. Jednak podejrzewanie wiceprezydenta Warszawy o naiwność jest błędem, po prostu przegrane wybory to drobność w porównaniu z pracą, jaką wykonuje się nad zmianą społeczną i jej kolejnymi etapami. Nad miękką przemocą oswojenia. Obaj, razem z prezydentem Rafałem Trzaskowskim, jednoznacznie poszerzają i przesuwiają obszar tego, co społecznie akceptowalne. Sytuacja jest znakomita – udział w szerokiej koalicji politycznej o bardzo dużym społecznym poparciu powoduje, że pozostają zamknięte usta większości sojuszników, którym sprawa politycznego ruchu homoseksualnego niekoniecznie musi pasować. Jednocześnie postulaty te utożsamia się z postawą antypisowską i antykatolicką, a przez to modeluje pozytywnie stanowisko całego elektoratu wobec homoagendy. Geje są przeciw PiS, więc są dobrzy – tak się lepi stanowiska emocjonalne w polityce przekonanej o bezradności rozumu i braku konieczności rozróżnień. A przecież gdy rozum śpi, budzą się demony, tyle razy to słyszeliśmy... Równocześnie jednodniowe oburzenie części opinii publicznej

słowami Pawła Rabieja to niewielka cena za przesunięcie spektrum dyskusji.

Wprowadzenie Warszawskiej Deklaracji LGBT przez Trzaskowskiego było otwartym formowaniem zmiany społecznej, ponieważ ludzie chcą akceptować to, co postrzegają jako element porządku prawnego, a karta jest tak właśnie odbierana. Jako normalizacja, stabilizacja, akt konserwatywny. Nie może tego zrozumieć wielu katolików, którzy sprawę zapobiegania zabijaniu ludzi w prenatalnym okresie życia sprowadzają do edukacji. I dotyczy to zarówno katolików stojących za PiS, jak i tych popierających PO. Lewica zaś dobrze rozumie, że w wykorzenionym z „reguły życia” społeczeństwie postawy najsilniej kształtuje prawo i akcja polityczna (oswajanie). Nie będzie zatem zaskoczeniem, jeśli w perspektywie kilku lat PiS zacznie się – na sposób konserwatywnej ostrożności – ścierać z liberałami o elektorat przychylny politycznemu ruchowi homoseksualnemu. To sprawa jeszcze nie na dziś, ale dziś są zasadane emocje, które zakiełkują, gdy katolików w życiu publicznym będzie można lekceważyć jeszcze bardziej niż obecnie. Stanie się to, gdy katolicy dadzą się całkowicie spacyfikować liberalnej prywatyzacji i irracjonalizacji religii z jednej strony, a z drugiej – gdy wymienią swój katolicyzm na udział we fruktach władzy radykalnej centroprawicy. A że działaczy LGBT jest i będzie mniej niż katolików, to co? Polityka przemocy szanuje siłę, nie argumenty. Zresztą za niespełna cztery lata wielu dzisiejszych konserwatystów wśród wyborców może być dużo dalej na lewo, niż sami dziś sądzą, wielu może nawet nie zauważyć, że przestaną też już być w sensie społecznym katolikami. A to dlatego, że katolicyzm jest dla nich tylko konserwatywnym automatyzmem, którego nie poruszają przeżywane zasady, fundament każdej formy życia. ■

# Niedźwiedzia przysługa modernistów

Adam Witczak

**D**ość już wylano atramentu na opisanie zepsucia tych, którym przydaje się od więcej niż stulecia miano modernistów (katolickich). Przypisywano im – począwszy od Blondela, Tyrrella i Loisy’ego, a skończywszy na całej niemal hierarchii Kościoła posoborowego<sup>1</sup> – najgorsze intencje, ignorancję filozoficzną, nieobyczajne prowadzenie się i świadome współuczestnictwo w rozmaitych spiskach: masońskich, komunistycznych tudzież, tak to nazwijmy, hebrajskich. Zresztą, nieraz wszystkie sprowadzono do tych ostatnich, w ramach redukcjonizmu tyleż wygodnego, co niejednokrotnie zwodniczego.

A jednak niepodobna sądzić, że wszyscy ci autorzy i propagatorzy, włącznie z podstarzałymi już koryfeuszami współczesnego modernizmu polskiego, rodem z „Tygodnika Powszechnego”, „Więzi”, „Przeglądu Powszechnego” i „Znaku” – to ludzie złej woli. Nieraz można odnieść wrażenie wręcz przeciwne. Wystarczy przeczytać rozmaite ich smutne refleksje, zwłaszcza te, w których zdają się dostrzegać, iż współczesny świat – mimo wszystkiego dobrego, co chcieliby powiedzieć o jego liberalnych, demokratycznych i naukowych osiągnięciach – rozmija się z tym, czego ostatecznie przecież pragnęli bronić pół wieku temu, u świtu zmian posoborowych. Bo przecież miało być inaczej: bo otwarcie Kościoła na świat miało skutkować wzrostem wiary prawdziwie świadomej, dobrowolnej, głębokiej i naturalnej. Przynajmniej niektórzy z naszych zagubionych starców liczyli na to, że to, co dawniej forsowano pod przymusem, pod grozą kar kanonicznych lub po prostu piekielnych, teraz zostanie przyjęte samo z siebie, jako odpowiadające ludzkim potrzebom i emocjom. Okazało się, że jest inaczej: z otwartych kościołów ludzie zwyczajnie wyszli, zresztą prowadzeni przez swych pasterzy. Odpowiedzią naszych

<sup>1</sup> Pisząc w dalszym ciągu o „Kościele współczesnym”, „Kościele teraz” etc., będziemy mieli na myśli właśnie tę wspólnotę religijną. Autor tekstu nie jest sedewakantystą; zaś sedewakantystyczni czytelnicy mogą traktować tego rodzaju określenia jako skróty myślowe.

modernistów jest na ogół... pytanie. Ileż to razy czytaliśmy, że co prawda nic nie jest jeszcze przesądzone, ale w każdym razie trzeba *zadać sobie pytanie*, trzeba *zacząć rozmawiać*, należy *stworzyć przestrzeń dialogu*. O potencjalnych wnioskach z tego dialogu mówi się rzadziej: choć są oczywiście i ci, którzy przed żadnymi konkluzjami się nie cofną, włącznie z konkluzją ostateczną, iż sztandar Kościoła „rozkazuje się wyprowadzić”.

Ale nie o kondycji psychicznej nobliwych starców i ich młodszych kolegów, zaprawionych w dialogu, zadumie i zadziwieniu światem, chcemy tu mówić. Wystarczy nam konstatacja, że niektórzy z nich mieli i pewnie nadal mają – *dobre intencje*. W sensie bardzo subiektywnym, własnym, ale jednak. To ostatecznie coś zupełnie innego niż świadoma infiltracja prowadzona przez sowieckie służby czy wypustki tajemnych stowarzyszeń.

Istotnie: moderniści przełomu XIX i XX stulecia *chcieli dobrze*. Jakże to paradoksalne! A jednak taki obraz wyłania się nawet i z licznych polemik, jakie prowadzili z nimi ówcześni papieże, biskupi, kaznodzieje, świeccy dziennikarze i pisarze wreszcie.

Moderniści myśleli, że są sprytni. I nie, nie w tym sensie, iż ukryją się w Kościele i przejmą go od środka: to zupełnie inne zagadnienie, którym nie będziemy się tu zajmować (napisano o tym sporo i ciągle się pisze). Otóż chodziło o co innego. Modernista w dobrej (!) wierze sądził, iż „ogra” nie tyle tradycyjny Kościół, ile współczesny (nowoczesny) świat.

Oto bowiem nowoczesny świat przyszedł do modernisty pod koniec XIX stulecia – w osobie nowoczesnego człowieka – i powiedział mu tak:

*Bon soir*, szanowny panie katoliku! A zatem: podsumujmy oczywiste fakty. Zdajesz sobie pan chyba sprawę z tego, że zostałeś dokumentnie pokonany na wszystkich tych polach, na których byłeś najbardziej pewny siebie, mało tego: najbardziej napastliwy i zjadliwy? Że twoja apologetyka rozsypała się jak domek z kart, jak spróchniała trumna zapomnianego klechy? Zacznijmy od całej tej scholastyki, która była twoją dumą. Dowody na istnienie Boga, ta tak zwana metafizyka, „byty przygodne”, „byty konieczne”, Pierwszy Poruszyciel, argument z ruchu

i cała reszta tej nadętej pojęciowości. Otóż to rozbroiliśmy w ciągu kilku wieków przy pomocy nowożytnej filozofii: narzędziami były nam nominalizm, sceptycyzm, racjonalizm, empiryzm, solipsyzm, irracjonalizm, witalizm, wreszcie scjentyzm i pozytywizm. Hume, Kant, Fichte, Hegel, Marks, kogo wolisz. Prawda, że to nieraz kierunki skłócone ze sobą, skonfliktowane wzajem, ale wszystkie łączyło to, że podważyły, obaliły i unieważniły wszystkie te twoje stare, nudne dywagacje. Zresztą, okazało się to prostsze, niż mogłoby się wydawać: aż dziw, że nikt wcześniej nie poprowadził z dostateczną konsekwencją tego naturalnego, dziecięco oczywistego łańcucha pytań: skąd wiemy? dlaczego? i co z tego? Nic się nie ostoi w obliczu sceptyka, tym bardziej nie ostała się racjonalna apologetyka twojej filozofii. Ale były jeszcze i inne argumenty: obrona samej już religii chrześcijańskiej, bezmięsnych piątków, władzy papieża, cudów Mojżesza, cudów Jezui, cudów świętych Pańskich, wiarygodności Ewangelii i Księgi Rodzaju. Te wszystkie zakłęcia pokonaliśmy przy pomocy językoznawstwa, archeologii, krytyki źródeł, nowoczesnej biblistyki, teorii ewolucji, teorii Marksa, psychologii Freuda i zdystansowanego, naukowego spojrzenia na dzieje kultur ludzkich. Nic się nie ostało: wszystko okazało się produktem uwarunkowań społecznych i gospodarczych, wyrazem podskórnych ludzkich pragnień przeradzających się w urojenia czy wreszcie – nagromadzeniem pomyłek pisarskich i nieporozumień. Wasz gmach jest w gruzach, tu masz pan odpowiednie kwity do podpisania i proszę pomyśleć o jakimś uczciwym zajęciu.

Modernista wysłuchał tej tyrady, podrapał się po głowie, zamyślił, a następnie dokonał szybkiego przeglądu dzieł współczesnej filozofii i nauki – i przeżył szok. Brakowało mu zarówno wiary, jak i wiedzy (tj. dobrej strategii obrony), zatem wszystkie jego linie umocnień zostały rychło przełamane. Pokiwał głową, westchnął i zaczął już pakować walizki, gdy nagle naszło go olśnienie. Czym prędzej zaczął przy blasku świecy zapełniać kartki papieru swoją wielką odpowiedzią. Obmyślił bowiem istic makiaweliczny

plan: ucieknie przed współczesnym światem, ale nie do zmurzałej, przegranej przeszłości, jak papież, lecz raczej do przodu. Pokona współczesnego człowieka jego własną bronią:

Mówicie, że wiara religijna nie ostoja się w konfrontacji z nowoczesną nauką i dostatecznie dociekliwą, sceptyczną filozofią? Mówicie, że prawd wiary nie sposób dowieść, że są one czymś wyobrażonym i subiektywnym? Że próżne są nasze nadzieje tak na przeprowadzenie solidnych, metafizycznych dowodów na istnienie i określone przymioty Boga, jak i na dowiedzenie historyczności przekazu biblijnego czy autentyczności cudów...? Ależ, na Boga, w którego wiara jest czymś, co jedni zawsze będą podzielać, a inni nie – macie zupełną rację! Ha, ale w ten właśnie sposób nie tylko nie wytrącacie nam broni z ręki, lecz jeszcze nas umacniacie. Przyznajemy: tak dokładnie jest. Tym właśnie jest wiara. Subiektywnym przeżyciem, zjawiskiem nieprzekazywalnym, indywidualnym, uczuciowym rozpoznaniem istnienia czegoś, co pragniemy nazywać Bogiem, dla braku lepszego określenia. Ta wiara się rozwija, ewoluuje, zarówno na planie społecznym, jak i w umysłach – lub raczej: sercach – jednostek. Nie da się jej słuszności dowieść ani obalić poprzez prostą scholastykę czy metodologię naukową. Ma swoje miejsce, jest częścią naszej psychologii. Dogmaty to jedynie jej zewnętrzny wyraz. Mogą się zmieniać. Wszystko, co z tą wiarą związane, może się zmieniać. Tego nam nie zabierzecie, od tej strony nas nie zaskoczycie!

Prawdziwy triumf! Na pozór, bo dziś już wiemy, że to raczej niedorzeczny akt kapitulacji, strzał samobójczy, gag rodem z tragikomedii. Pierwsze uzasadnienie takiego sformułowania jest banalnie proste: ta metoda najzwyczajniej w świecie nie zadziałała, i to pomimo notorycznego zwiększania jej dawki, zwłaszcza w ostatnim półwieczu. Truizmem byłoby tu pisanie o pustych kościołach, ruinie doktryny, zagubieniu wiernych etc.

Ale przejdźmy dalej. Drugi problem z takim postawieniem sprawy dotyczy roli Kościoła w społeczeństwie i państwie. Otóż

jeśli wiara jest czymś subiektywnym, emocjonalnym, indywidualnym, to z natury rzeczy jest też czymś nieprzekazywalnym. Tym bardziej zaś niemożliwe (a co najmniej niemoralne) stają się wszelkie próby uchwycenia jej w określonej formie i narzucenia jej formy, czy też wniosków z niej płynących, całemu społeczeństwu: pod postacią porządku politycznego czy hegemonii kulturowej. I rzeczywiście, Kościół współczesny tego żądania właściwie całkowicie się zrzekł.

A przecież owa osławiona *nietolerancja* Kościoła dla inności, w szczególności zaś dla wynalazków liberalizmu, oświecenia i socjalizmu, wynikała z niezmaconego przeświadczenia, iż nauczanie Kościoła jest *en général* czymś jak najbardziej zrozumiałym, uzasadnionym i przekazywalnym. W istocie dowodzeniu tego poglądu poświęcona była lwia część wysiłku apologetów, myślicieli i kaznodziejów wielu wieków. Zajmowali się tym nawet w tych (wbrew pozorom nie tak znów częstych) okresach i miejscach, w których pozycja Kościoła była na tyle silna, iż mogliby sobie to zadanie odpuścić. A jednak je podejmowali, *vide* – niekończące się średniowieczne dywagacje na temat rozumowych dróg do Boga czy analizy tekstu Pisma Świętego, niwelujące rozmaite domniemane sprzeczności i nieprawdopodobieństwa.

Kościół, jak to już kiedyś pisaliśmy, stanął odważnie w podwójnych szrankach. Pierwsze pole bitwy to filozofia i co za tym idzie – obszar teologii naturalnej. Drugie to historyczna prawdziwość wydarzeń biblijnych i wiarygodność Objawienia, umiejscowionego nie gdzie indziej, jak właśnie w czasie historycznym. To w pewnej mierze odróżnia chrześcijaństwo, a przynajmniej chrześcijaństwo zachodnie, katolickie, od większości innych religii (muzułmanie i hinduiści mogliby tu zaprotestować, ale zauważmy na przykład, że w hinduizmie prawie żadnego znaczenia nie ma apologetyka historyczna: rzeczywistość Węd i Gity jest *par excellence* mityczna).

Cała wiarygodność chrześcijaństwa opierała się dokładnie na tych dwóch filarach: i w dodatku takie ograniczenie postavili sobie sami chrześcijanie, tj. scholastyczni myśliciele. Oczywiście ktoś może teraz zapytać: a jaka w takim razie jest rola wiary? Toż przecież wiara to łaska, to mimo wszystko nie to samo, co bierne poznanie „encyklopedycznych” prawd, to raczej przyłgnięcie do nich, coś, co splata rozum, wolę i uczucie. Gdzie w takim razie

<sup>2</sup> W ostatnich czasach w Polsce próbę rekonstrukcji takich podstawowych rozumowań podjął Jacek Wojtysiak w książkach *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu* (W Drodze, 2012) i *Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?* (Tow. Naukowe KUL, 2008). Pierwsza z nich (a chronologicznie druga) reklamowana jest następującym opisem, który warto przytoczyć: „Dobra teologia naturalna jest niezbędna w każdej poważnej refleksji nad wiarą. Chroni ją przed dowolnością, zabobonem i werbalizmem, dostarcza wyostrzonych narzędzi myślenia. Uprawianie teologii naturalnej pokazuje wszak, że nie jest dobrym zwyczajem przenoszenie namysłu nad Bogiem w pozaracjonalną przestrzeń, do której dostęp jest albo zupełnie niemożliwy, albo możliwy tylko pod warunkiem zgody na istnienie nadprzyrodzonego objawienia”.

miejsce dla niej? A z drugiej strony: cóż powiedzieć tym, którzy, niczym w sztuce Gombrowicza, poznają owe „encyklopedyczne” tezy katolickie, po czym wydymają wargi i upierają się, że to wszystko ich „nie zachwyca”?

Profesor Jacek Bartyzel ukuł kiedyś pewną metaforę dotyczącą legitymizmu dynastycznego w obrębie filozofii politycznej. Tenże legitymizm pełni rolę „korka w butelce wina”, jest jakby znakiem jakości, a zarazem przypieczętowaniem pewnego procesu czy zjawiska. Wino rozlano do butelek, jest gotowe, nie będzie już zmieniane (może co najwyżej „rozwijać się” i pogłębiać swój bukiet, niczym kościelne Magisterium) – korek to widomy dowód tego.

Wiara jest, jeśli możemy sobie pozwolić na tego rodzaju porównanie, czymś podobnym. Można zresztą prześledzić typowe dla tradycyjnego katolicyzmu pojmowanie procesu dochodzenia do tejże wiary. Oczywiście to pewien model teoretyczny. W praktyce wyznawanie wiary wygląda bardzo różnie. Zazwyczaj stanowi przejście pewnej schedy po przodkach; kiedy indziej zaczyna się od konwersji, a ta często jest efektem gwałtownej iluminacji, angażującej emocje, zwieńczonej łzami i przysłowiowym rozdieraniem szat. Nie tak znów wielu ludzi dochodzi do wiary poprzez systematyczne studia, sfinalizowane konstatacją: *quod erat demonstrandum*. Niemniej jednak ten teoretyczny model pozostaje pewnym wzorcem. Co więcej, wskazane jest, by dostatecznie doświadczony wierzący był w stanie wyobrazić sobie realizację tegoż modelu na sobie; by potrafił zaktualizować i uzasadnić ów proces oraz właściwe wybory w jego trakcie.

Zaczyna się więc od podstawowej refleksji nad światem<sup>2</sup>: od zauważenia, że wszystkie znane nam byty mają swój początek i koniec, że wszystko ma swoją przyczynę; że społeczeństwa ludzkie są do siebie na ogół dość podobne i zapewne skądś się to bierze; że rozum i serce podpowiadają nam pewne etyczne intuicje; że nasze jestestwo się zmienia – na planie psychiki i ciała. Nie tak znów wiele danych potrzeba do tych dywagacji: może je prowadzić nawet jogin siedzący gołym zadkiem na kamieniu gdzieś w głębi lasu.

Za tymi podstawowymi obserwacjami idą pytania: o to, co znaczy *istnieć*, skąd wzięło się *istnienie* czegokolwiek i co było przed powstaniem *czegokolwiek*; kim lub czym jest *Bóg*; czy może



istnieć wielu bogów; czy *Bóg* istnieje w czasie, czy poza nim, czy jest samoświadomy, czy jest wszechwiedzący, czy może się zmieniać. I tak dalej, i tak dalej. Odpowiedzi na te pytania budują gmach metafizyki. Zakłada się przy tym, że nie jesteśmy programowymi sceptykami: ufamy zdrowemu rozsądkowi, posługujemy się racjonalną argumentacją (której nie należy mylić z płytkim „racjonalizmem” scjentyzmu), oceniamy prawdopodobieństwo kolejnych stwierdzeń, a nawet – choć nie zawsze i nie bezkrytycznie – polegamy na *mądrości powszechnej* czy opinii budzących szacunek autorytetów. Jakkolwiek by nie było, wnosimy mozołn ów gmach, a przynajmniej jego szkielet czy bazową postać.

Tu istotne jest odnotowanie, iż proces ten nie może przebiegać dowolnie. Innymi słowy, niektóre wnioski nie są „uprawnionymi poglądami”, lecz po prostu błędami. Ananda Coomaraswamy<sup>3</sup> napisał w jednym ze swoich esejów: „Jeśli się na przykład powie: «Jestem panteistą», to w ten sposób mówi się po prostu: «Nie jestem metafizykiem». To tak samo, jak gdyby się powiedziało: «Dwa plus dwa równa się pięć», co byłoby tożsame z wyznaniem: «Nie jestem matematykiem»”<sup>4</sup>.

Raz jeszcze podkreślmy: fakt, że ktoś nie czuje się przekonany i trzyma się owych błędów, niczego nie przesądza. Żaden system nie jest w pełni odporny na sceptycyzm i zawsze można sięgnąć po narzędzie, które unieważni dowolne rozumowanie (można przecież zanegować logikę, język czy choćby samo istnienie adwersarza lub obiektywnej rzeczywistości). Kościół w swojej „oficjalnej” filozofii nie zajmował się tymi zagadnieniami przesadnie, tym bardziej zaś w podręcznej apologetyce: trudno przecież dyskutować bez choćby bazowych aksjomatów. Tu można przytoczyć słowa S.H. Nasra:

Koniecznien trzeba tu dodać, że w istocie nie byłoby żadnych agnostyków wokół nas, gdyby dało się każdego nauczyć metafizyki. Nie można oczekiwać, że każdy bez wyjątku pojmie metafizykę – tak samo jak nie oczekuje się tego w odniesieniu do fizyki i matematyki. A jednak, co jest dość dziwne, podczas gdy człowiek współczesny przyjmuje na wiarę odkrycia fizyki i zarazem gotów jest podjąć odpowiednie studia, aby opanować przedmiot

<sup>3</sup> Religijnie zresztą hinduista, filozoficznie wedantysta, ale interpretujący wedantę w duchu filozofii platońskiej i tomistycznej.  
<sup>4</sup> A.K. Coomaraswamy, *The Vedanta and the Western Tradition*, w: A.K. Coomaraswamy, *Metaphysics*, Bollingen Series, Princeton University Press, 1977. Podobne uwagi autor ów poczynił np. w pracy *On the Pertinence of Philosophy* (w: *The Essential: Ananda K. Coomaraswamy*, World Wisdom, 2004).

<sup>5</sup> S.H. Nasr, *The Need for a Sacred Science*, Curzon Press, 1993, Taylor & Francis e-Library, 2005, s. 6.

<sup>6</sup> Por. hinduistyczne określenie *Sat-Āt-Ananda*, które mówi dokładnie o istnieniu Boga, jego samoświadomości i jego doskonałości (czy też radości i samowystarczalności).

<sup>7</sup> „Monoteizm jest nieunikniony przy jakiegokolwiek prawdziwej koncepcji Boga. Najwyższe może być tylko jedno. Nie możemy posiadać dwóch najwyższych i nieograniczonych bytów. Wszędzie zadawano pytanie, czy dane bóstwo samo nie zostało stworzone przez innego boga. Bóstwo stworzone nie może w ogóle być bogiem” (S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, *Vis-a-vis Etiuda*, 2017, s. 105).

<sup>8</sup> Widać to nawet tam, gdzie mamy do czynienia nie z objawionym historycznie Bogiem, ale z pewnym „odkrytym”

przez intelekt pojęciem filozoficznym: autorzy buddyjscy nieraz opiewali doskonałość nirwany. Nawiasem mówiąc, ów kult lepiej lub gorzej rozpoznanego Boga bądź jego pośredników jest w gruncie rzeczy sposobem na zbliżenie się do tejsz doskonałości. Jest on potrzebny nam, i to nawet sam w sobie (nie zaś na zasadzie wypraszenia doczesnych łask), a nie Bogu.

i samemu fizykę zrozumieć, to jednak – w przeciwieństwie do człowieka tradycyjnego – nie rozciąga owej wiary na owoce mądrości metafizycznej. Nie mając pragnienia poddania się odpowiedniej dyscyplinie i treningowi, co w tradycyjnej metafizyce, zresztą w kontraście do współczesnej nauki, oznacza również zadania moralne i duchowe, człowiek współczesny chciałby zrozumieć metafizykę natychmiast i bez żadnego przygotowania intelektualnego lub duchowego. Jeśli pojęcie przedmiotu metafizyki mu się nie udaje, to wówczas neguje samą możliwość poznania takiej wiedzy, która mogłaby rozwiązać antynomie i porzorne sprzeczności teodycei czy problemu zła<sup>5</sup>.

Tak czy inaczej, nasz „jogin na kamieniu” powinien (zdaniem Kościoła) dojść do pewnych elementarnych prawd: jak np. ta o istnieniu Absolutu (Boga), o jego niezmienności i doskonałości<sup>6</sup>, o jego jedyności<sup>7</sup>, o istnieniu pewnego „jądra” czy „centrum” duszy (ponad zmienną somą i psyche) – i do innych. Na tym etapie pojawić się powinno również przeświadczenie o tym, iż wskazane są próby zjednoczenia z owym Absolutem i przybliżenia się do niego w ten czy inny sposób. Wyrazem tego jest m.in. kult religijny, opiewanie owego ostatecznego Bytu<sup>8</sup>. Wówczas zadaniem naszego metafizyka (powinnością moralną chociażby) staje się odkrycie prawdziwej religii, autentycznej, najbardziej wiarygodnej. Nasz adept natrafia wtedy na chrześcijaństwo, a konkretniej: na rzymski katolicyzm. Wówczas powinien zapoznać się z wszelkimi argumentami, które katolicy przedstawiają jako dowody na prawdziwość swego wyznania. Podbudowę filozoficzną nasz metafizyk już ma. Teraz przechodzi do Biblii, świętych, cudów i postaci Chrystusa. Okazuje się – cały czas rekonstruujemy tu stanowisko Kościoła – że jeśli tylko zaangażować zdrowy rozsądek i dobrą wolę, to nie da się skutecznie zaprzeczyć dobrej apologetyce. Ewangelie są spójne, sensowne i wiarygodne, historia

Kościół, zwłaszcza wczesnego, obfituje w poszlaki świadczące o tym, że cieszył się on szczególną asystą Opatrzności. Cuda są niewytłumaczalne na gruncie czysto doczesnym i naukowym, nawet gdybyśmy przyjęli wiele dodatkowych założeń na temat domniemyanych przyszłych możliwości nauki. Świadectwo Ewangelistów i Apostołów o Cieśli z Nazaretu jawi się jako propozycja nie do odrzucenia, a sam Cieśla – jako postać, której wyjątkowości nie da się w pełni wytłumaczyć na sposób naturalistyczny.

Oczywiście nie będziemy tu wchodzić w detale owej apologetyki, nie taki jest bowiem cel tego artykułu. To nie tekst apologetyczny, lecz raczej tekst na poziomie „meta”. To, co zarysowaliśmy w poprzednim akapicie, to jedynie ogólne punkty, które są następnie rozwijane i dyskutowane.

W rezultacie nasz „jogin” schodzi z kamienia i kłęką przed Krzyżem, osiągnąwszy najpierw silne przekonanie, że „coś jest na rzeczy”, a następnie moralną<sup>9</sup> pewność, iż „ta nauka płynie właśnie od owego Absolutu”. Ten, którego istnienia wprawdzie dowiodło abstrakcyjnie, został „konkretnie” poznany. Ale jeśli tak, to przyłgnięcie do Niego poprzez wiarę staje się skarbem, cennym klejnotem. W tej sytuacji niepodobna już tej wiary ponownie weryfikować. Można to określić jako logikę monotoniczną, tj. taką, w której poszerzenie zbioru przesłanek nie może nam zmienić wniosku wyprowadzonego z wyjściowego zbioru<sup>10</sup>. To tłumaczy ów paradoks, na który często natrafiamy w starszych dziełkach apologetycznych. Ich autorzy stawiają pytanie: „Skąd wiemy, że katolicyzm jest Prawdą?” lub też „Dlaczego powinniśmy przyłgnąć do katolicyzmu?”, po czym udzielają isticie niefrasobliwej odpowiedzi: „Jakże to? Wszak został objawiony przez samego Boga, a Bóg człowieka nie wprowadza w błąd!”. Taka odpowiedź zbija z tropu, ale pamiętajmy, że kryje się za nią szerszy kontekst: apologeta zakłada, iż jesteśmy już na tym etapie, na którym mamy dość przesłanek przemawiających za tym, iż *faktycznie* katolicyzm pochodzi od Boga, jest nicią, przy pomocy której Ostateczna Rzeczywistość łączy się z poziomem Stworzenia.

Proces został zakończony (choć oczywiście poetycko moglibyśmy rzec, że dopiero teraz zaczyna się droga autentycznego życia wiarą). Metafizyk poznał Kościół. A tenże Kościół naucza – i metafizyk już w to wierzy – że rezultat tego procesu jest osiągalny dla każdego,

<sup>9</sup> Oczywiście, że nie „absolutną”: taką mógłby mieć tylko Absolut, z definicji zawierający w sobie *wszystko*.

<sup>10</sup> Na przykład klasyczny rachunek zdań jest monotoniczny w tym sensie; podobnie klasyczne logiki modalne (niektóre z nich nie są monotoniczne, ale w innym sensie), a także intuicjonizm czy logiki pośrednie (tu z kolei mówi się o monotoniczności wymuszania formuł w modelu, ale to też coś innego). Bada się oczywiście także logiki niemonotoniczne.

kto wykazuje minimum dobrej woli i zdrowego rozsądku tudzież posiada pewien elementarny poziom zdolności umysłowych.

To, że Kościół był gotów do dyskusji, że zbroił się do niej, nie oznacza oczywiście, że uważał ją za cel sam w sobie. Pewność co do prawdziwości własnych przekonań (ale przecież nie „własnych”, lecz po prostu *obiektywnych*) implikowała nieraz brak akceptacji np. dla propagowania błędu. Zresztą, dokładnie tak samo funkcjonuje każda inna „metanarracja”, jak pokazuje nam teoria i praktyka panującego liberalizmu chociażby. Zawsze dochodzi się do poziomu, na którym trzeba uznać, że pewne pryncypia są *oczywiste* – a kto tego nie akceptuje, ten musi zostać umiejscowiony poza nawiasem dyskursu.

Niezależnie zresztą od swej tolerancji czy akceptacji dla innych światopoglądów, Kościół uważał swoje roszczenia – zarówno te abstrakcyjne, na gruncie filozoficznym, jak i te bardzo praktyczne, na płaszczyźnie kształtowania społeczeństwa – za uzasadnione. Uzasadnione właśnie dlatego, że nauczanie Kościoła było postrzegane jako dobrze umocowane (w sensie opisanym powyżej). Tymczasem współczesność ogłosiła, że religia winna zostać, jak to napisał p. Szczerek z „Krytyki Politycznej”, „na stałe wypchnięta ze sfery decyzyjnej”<sup>11</sup>. Może być ona postrzegana w najlepszym razie jako „kulturowe kaptcie Europy”, do których można mieć pewien sentyment, ale nie taki, który blokowałby ich wymianę na coś zupełnie nowego. Z perspektywy „oświeceniowego liberalnego lewicowca” religia jest w najlepszym razie nieprzekazywalnym, osobistym, subiektywnym doświadczeniem, prywatnym *hobby*, intymnym dodatkiem do ogólnej „metanarracji” liberalnej, która de facto musi być agnostyczna, a w praktyce: ateistyczna. Najpierw mówi się ludziom religijnym: „Nie możecie wysuwać roszczeń na gruncie publicznym, argumentując je z religii, ponieważ religia jest niekomunikowalna; jeśli już chcecie, to musicie znaleźć sobie podkładkę innego rodzaju, na przykład z uniwersalnych praw człowieka, praw natury czy odkryć nauki”. Później mówi się już wprost: „Nie możecie wysuwać roszczeń na gruncie publicznym, bo po prostu *nie macie racji*, bo wasze nauczanie jest sprzeczne z *oczywistym* dla wszystkich, *zrozumiałym* i *komunikowalnym* przekazem nauki i świeckiej etyki”. Zaiste liberał wchodzi tu w buty nieledwie inkwizycji.

<sup>11</sup> <https://www.krytykapolityczna.pl/felietony/ziemowit-szczerek/europa-islam-a-oswiecenie/>.

Tymczasem dla człowieka religijnego – w sensie „eliadowskim”, powiedzmy, a więc dla człowieka prenowoczesnego, a nie tylko „wierzącego” – takie postawienie sprawy jest co najmniej nieuczciwe. Poznanie prawd metafizycznych jest możliwe i wykonalne; odkrycie prawdy o właściwej religii – również<sup>12</sup>. W zasadzie nie ma nawet sensu kopanie rowu pomiędzy różnymi sposobami postrzegania rzeczywistości: rzeczywistość jest jedna, a drogi do jej poznania i analizy – różne; w tym także oparte na metafizyce, symbolizmie czy wreszcie Objawieniu.

Wróćmy jednak do wspomnianego na początku dzielnego modernisty. Cały problem w tym, że za jego sprawą Kościół współczesny<sup>13</sup> pogodził się z tą defetystyczną linią. Swoich racji w społeczeństwie próbuje bronić albo na gruncie pozakonfesyjnym i wręcz pozareligijnym, albo w ogóle rezygnuje z ich obrony. Prawdą jest, że ani liberałów i masonów, ani socjalistów i komunistów nigdy specjalnie nie wzruszało to, iż dawni papieże głośno podkreślali, że nauczanie Kościoła jest ufundowane na rozumie i że nawet poddanie się wierze jest czymś rozumnym; niemniej samym katolikom dawało to gwarancję pewnej uczciwości intelektualnej i zdrowo pojętej pewności siebie. Jedno i drugie zostało zatracone: w obrębie chrześcijaństwa człowiek religijny sam sobie odebrał prawo głosu, przyznając, że jego przekonania są co najwyżej subiektywną przyprawą emocjonalną, z którą akurat „czują się dobrze”. Osobną sprawą jest to, że w ten sposób zatracono też samo rozumienie religii i metafizyki w ich najgłębszym sensie. Jeśli religia przestaje być wyrazem autentycznej metafizyki, jeśli w takim razie przestaje być czymś gwarantującym stałość, jeżeli może ulegać zmianom w swej esencji, to wówczas przestaje być religią. Religia bowiem powinna scalać, spajać, łączyć (*religare*). W istocie ten aspekt spajania jest kluczowy dla wszystkich tradycyjnych wyznań: nigdzie nie widzimy tego tak jak np. w tzw. religiach „naturalnych” czy „pierwotnych”. Są one dziś hołubione (np. na Synodzie Amazońskim), ale w sposób zwodniczy: przypisuje się im cechy, które tak naprawdę zaczerpnięte są z *frameworku* świata postreligijnego, postoświeceniowego i zarazem postmodernistycznego. Próbuje się je interpretować w kategoriach ekologizmu, panteizmu, naturalizmu, synkretyzmu, a ostatecznie: wybujającego indywidualizmu i kultu ego, gdy tak naprawdę – przy

<sup>12</sup> Perennialistyczni autorzy, których tu cytowaliśmy, powiedzieliby zapewne o „prawdziwych religiach”. Cóż, akurat za to cenimy ich mniej...

<sup>13</sup> Na wszelki wypadek przypominamy tu o przypisie nr 1.

wszystkich swoich niewątpliwych błędach, niekiedy wręcz zwyrodnieniach – religie te są modelowym wręcz przykładem myślenia w kategoriach archaicznych, prenowoczesnych, w Europie moglibyśmy rzec (nieco na wyrost): średniowiecznych. Obrzędy Aborygenów australijskich przywołujące mityczny Czas Snu mogą w niektórych przypadkach budzić lęk człowieka wychowanego w obrębie cywilizacji łacińskiej – ale z katolickim rokiem liturgicznym i gotyckimi katedrami łączy je właśnie to, że oparte są na idei transcendencji oraz na mocnym przeświadczeniu, że jakaś forma Boskiego prawa przenika całą rzeczywistość: od somy po pneumę, od jednostki po społeczeństwo, od rozrywki po eschatologię. Każdemu gestowi, każdej aktywności odpowiada – mówiąc wulgarnie – przedstawienie odpowiedniej wajchy w świecie idei. Ten „esencjalizm” to właśnie coś, czego nie może znieść świat współczesny, a co bodaj Dawkins pogardliwie nazwał „trupią ręką Platona”. A jednak to właśnie jest religia: znacznie więcej niż mgliste, samodzielne poszukiwanie subiektywnego poczucia spełnienia, znacznie więcej niż indywidualna ścieżka koncyliacyjnej etyki, będącej li tylko podzbiorem metaetyki wywiedzionej z paradygmatu liberalnego.

To prawda, że owe tradycyjne religie, związane silnie z danymi strukturami społecznymi i wielopokoleniowym przekazem, na ogół nie zaprzętały sobie głowy racjonalnym dowodzeniem swych prawd: ale kiedy jabłko już zerwano, kiedy pojawiły się pytania i wątpliwości, wówczas przynajmniej w obrębie niektórych (to znaczy: w chrześcijaństwie, a po części również w islamie i hinduizmie) zaczęto budować gmach opisany w poprzednich akapitach niniejszego tekstu. Jeżeli się go dobrowolnie opuści, jeśli się go rozbierze albo jeśli pochopnie uzna się go za domek z kart, wówczas życie przestaje być wpisaniem człowieka w Boskie formy<sup>14</sup> – staje się wędrówką, w której człowiek jest finalnie samotny: człowiek w ogóle i każdy konkretny człowiek ze swoim zmiennym, subiektywnym „poznawaniem”, a de facto „budowaniem” obrazu Boga czy też obrazu „czegoś”, z czym „czuje się dobrze” albo w czym „się realizuje”. Można to oczywiście nadal nazywać religią, wiarą czy katolicyzmem, ale kto tak robi, ten uprawia jedynie żonglerkę słowną, a faktycznej religii wyrządza tytułową niedźwiedzią przysługę. ■

<sup>14</sup> W Me, Maat, Rytę, Dharmę, Altjeringę, Tao, Ordo, Arche – by użyć bliskoznacznych, choć nie tożsamyh ze sobą, słów z różnych kultur i tradycji.

# Jak kastrowano Zachód. Konsekwencje luterańskiej nauki o małżeństwie

*Stanisław Kogut*

**R**eformacja zdesakralizowała małżeństwo. To fakt powszechnie znany. Uznane za sprawę czysto ziemską, wyjęte spod jurysdykcji kościelnej i pozbawione rangi sakramentu, mistycznego i nienaruszalnego węzła – powróciło ono do dawnej, łacińskiej formuły kontraktu. Stało się na powrót jedynie umową cywilnoprawną, w której konkretne zobowiązania stron obwarowane są sankcją nieważności (czy też zerwania) umowy, jeśliby nie zostały dochowane.

To wszyscy wiemy. A nawet, niezależnie od stopnia naszej religijności, godzimy się z tym, że z punktu widzenia państwa i prawa małżeństwo musi być tak właśnie postrzegane. Nie bardzo zdajemy sobie sprawę, jak wielka jest przepaść ideowa pomiędzy protestancką (cywilną?) koncepcją małżeństwa a wizją katolicką, jak odmienna antropologia i teologia stoją u podstaw jednej i drugiej. Można wręcz powiedzieć, że luterańska krytyka sakramentu małżeństwa jest w istocie odcięciem jednego z dwóch ideowych korzeni chrześcijaństwa: dziedzictwa judaistycznego. Zanegowaniem właściwego dla kultury semickiej i fundamentalnego dla chrześcijaństwa postrzegania Boga i człowieka. A także mężczyzny i kobiety.

Rzadko zastanawiamy się nad wpływem protestanckiej koncepcji małżeństwa na losy kultury i cywilizacji zachodniej. Nad zaskakującą ewolucją, której na przestrzeni kilku stuleci uległo postrzeganie seksualności: od skrajnego purytanizmu do rewolucji seksualnej i współczesnego „genderyzmu”. Ten przewrót dokonał się właśnie na Zachodzie, w krajach kulturowo zdominowanych przez reformację. I **obie** te skrajności mają swoje źródła w reformacji. Taka ewolucja jest naturalną konsekwencją odrzucenia przez Lutra katolickiej nauki o małżeństwie.

W tym szkicu chcę pokrótce pokazać, w jaki sposób luterańska krytyka sakramentalnego charakteru małżeństwa doprowadziła do fatalnych zmian w postrzeganiu ludzkiej seksualności. Zmian, których istotą jest **pozbawienie ludzkiej seksualności warstwy duchowej**. Duchowa kastracja i spłaszczenie misterium, jakim jest dopełniająca się w akcie seksualnym pierwotna komplementarność mężczyzny i kobiety.

Tekst dedykuję szczególnie tym katolikom, którzy (zazwyczaj w dobrej wierze) stosują w pracy z małżeństwami i narzeczonymi metody, przykłady i schematy zaczerpnięte z literatury protestanckiej. A przecież najwybitniejszym współczesnym myślicielem, który akcentował duchowy wymiar ludzkiej seksualności w nauczaniu Kościoła, był św. Jan Paweł II – Karol Wojtyła. I właśnie jego dzieła warto polecić osobom zaangażowanym w pracę z małżeństwami. *Miłość i odpowiedzialność* czy *Osoba i czyn* są dziś zbyt rzadko czytane – bo niełatwe w formie i treści. A jest w nich przecież kwintesencja katolickiej nauki o człowieku. Lektury takich dzieł pozwalają zachować orientację i nie ulec czarowi zalewających nas dzisiaj poradników „udanych związków”, „dobrych relacji”, „partnerstwa” itp., nader często zakorzenionych w luterańskiej, niebezpiecznej nauce, w której seksualność zostaje spłycona i sprowadzona do zakresu kilku nauk technicznych (zwłaszcza medycyny i psychologii), sama zaś osoba ludzka – zdeintegrowana.

I  
„Jeśli Boga nie ma – to wszystko wolno!” Do takiego wniosku dochodzi Iwan Karamazow, rozważając konsekwencje ateizmu. W podobnym duchu historia odpowiedziała Lutrowi. Próba budowy ładu społecznego przy równoczesnym zanegowaniu katolickiej antropologii: rozumienia Boga i Jego relacji z człowiekiem, była skazana na niepowodzenie. Ostatecznie zaowocowała całkowitym upadkiem obyczajów, zakwestionowaniem idei małżeństwa, atomizacją i dezintegracją społeczeństw. Tym, co widzimy współcześnie.

Jak to się stało? Zacznijmy od początku.

Luteranizm (a bardziej jeszcze kalwinizm) mocno osłabił fundamentalną dla chrześcijaństwa koncepcję człowieka jako istoty



obdarzonej wolnością. Formalnie nie negując tej tezy, wprowadza jednak w ludzkie działanie determinizm, uzależniając możliwość dokonania słusznego wyboru od otrzymanej od Boga łaski. Oczywista prawda wiary, że „łaska Boża jest do zbawienia koniecznie potrzebna”, rozumiana jest w protestantyzmie bardzo specyficznie i „perwersyjnie”. O ile według katolików człowiek, na którego spłynęła Boża łaska, nie przyjmuje jej w sposób bezwolny, ale świadomie – i jest władny nawet łaskę odrzucić czy zamknąć się na jej działanie – to protestanci uważają, że to łaska „działa” sama, niezależnie od naszej woli. Zaś brak łaski świadczy o „przeznaczeniu na potępienie”. Warto na marginesie zwrócić uwagę, że dla dzisiejszego człowieka koncepcja taka jest trudna do przyjęcia – i zapewne dlatego wizja piekła niemal całkowicie zaniknęła w protestantyzmie, który i w tej kwestii dziwnie wyewoluował: od predestynacji do sielankowej wizji powszechnego zbawienia.

Można powiedzieć, że różnice między katolicyzmem i protestantyzmem w kwestii łaski Bożej sprowadzają się do rozumienia zdania Ewangelii: „Bo wielu jest powołanych, lecz mało wybranych” (Mt 22, 14). Katolik rozumie to w ten sposób, że Bóg wprowadzi „wyciąga rękę” do wielu, ale tylko niewielu za tę rękę „chwyci”. Protestant natomiast – że wprowadzi wielu (wszyscy) potencjalnie „nadaje się” do zbawienia, ale tylko do niewielu „Bóg się uśmiechnie”.

Równocześnie, jak to trafnie ujmuje Paweł Lisicki w swojej książce *Luter – ciemna strona rewolucji* – samo działanie łaski Bożej na człowieka jest w protestantyzmie niejako „bezobjawowe”. Człowiek dotknięty łaską po prostu wierzy. Nic więcej. Katolickie oczekiwanie, że ktoś taki będzie w swoim życiu dobrze postępował, niejako emanując otrzymaną łaską, uchodzi tu za przesąd. Skoro Jezus swą ofiarą odkupił grzechy wszystkich, którzy uwierzą, to im większe są ich grzechy – tym bardziej się „chwała Boża w ich zbawieniu objawia”. Kazus „dobrego łotra” staje się normą, a nie wyjątkiem<sup>1</sup>. Jeśli w ogóle w jakiś sposób możemy tu na ziemi dostrzec działanie łaski w tym, na kogo spłynęła, to nie w jego czynach, ale w... życiowym powodzeniu, będącym niejako „przedsmakiem” rajy – widomym znakiem Bożej przychylności.

Równoległe z determinizmem i osłabieniem wolnej woli – osłabia protestantyzm **integralność** człowieka. Formalnie pozostając

<sup>1</sup> Por. P. Lisicki, *Luter – ciemna strona rewolucji*, Warszawa 2017, s. 98.

wciąż osobą, w rzeczywistości zostaje tu człowiek „rozbity” na poszczególne sfery – warstwy swej egzystencji. Takie rozbitcie jest efektem przyjęcia specyficznej wizji Boga i dzieła Stworzenia, powstałej w wyniku podjętej przez Lutera, dość prymitywnej próby uproszczenia subtelnej, scholastycznej teologii. Dobrze o tym pisze ks. prof. Tadeusz Guz w artykule *Antykatolicka koncepcja małżeństwa według Marcina Lutra* („Nasz Dziennik”, 10.11.2014): Luter, odrzucając scholastyczne niuanse, skłonny jest traktować Osoby Boskie jako poszczególne „własności” czy „sfery działania” Boga (kwestionując tym samym ich wspólną naturę). Samo zaś dzieło Stworzenia postrzega jako „proces wewnątrz Boga” – prostodusznie argumentując, że skoro pierwotnie istniał tylko Bóg, nie mogło istnieć żadne „na-zewnątrz-Boga”, gdzie Bóg mógłby tworzyć. Bóg zostaje więc „zdezintegrowany”, a świat przedstawiony jako „wewnątrz-boska” machina, w każdej swojej części i aspekcie przeniknięta „Bożym duchem”. W tak rozumianym świecie nie są istotne hierarchie (bo Bóg wszystkim „ręcznie” steruje), nie są też istotne poszczególne integralne całości. W przypadku człowieka – harmonia i ład poszczególnych jego „części”, konstytuujące osobę ludzką i decydujące o jej właściwym funkcjonowaniu, przestają być konieczne. Ich miejsce zajmuje... Boża łaska. Warto również zauważyć, że w tak rozumianym świecie nie ma miejsca na pojedyncze, oddolne i celowościowe równocześnie procesy. Pozostaje alternatywa: albo Boża interwencja, albo chaos. Tłumaczy to tak zażarte w zachodnim (protestanckim) świecie spory o teorię ewolucji. Ludziom ukształtowanym przez protestancką mentalność nie mieści się w głowie, aby zachodzące w świecie zmiany mogły być równocześnie „spontaniczne” i zgodne z odwiecznym planem. Jedyna dla nich zrozumiała alternatywa to albo kreacjonizm, albo przypadkowość zachodzących przemian.

Wracając do kwestii człowieka: wydaje się, że koncepcja luterska dobrze współgra z kartezjańskim rozróżnieniem na *res extensa* i *res cogitans*. Człowiek zostaje „podzielony” na poszczególne, niezazębiające się i całkowicie niekoherentne sfery. W szczególności niemożliwe okazuje się „przeniknięcie przez rozum” i „ucywilizowanie” tych sfer człowieka, które na ogół nazywamy „zwierzęcymi”. Z jednej więc strony jako niepodatne na wyższe wartości zawsze będą one ciągnąć nas w dół. Z drugiej strony jako

stworzone przez Boga są zgodne z Jego wolą – a więc folgowanie im i zaspokajanie zwierzęcych pragnień również jest... zgodne z Bożą wolą<sup>2</sup>. W ten sposób rozmyta zostaje odpowiedzialność człowieka za nieuporządkowanie np. w sferze seksualnej, a jedynym postulatem wobec zwierzęcych żądź staje się wytyczenie im zamkniętego obszaru – swojego rodzaju „rezerwatu” czy „bezpiecznej strefy”, gdzie mogłyby być zaspokajane bez szkody dla innych pól ludzkiej działalności.

Przystawalność koncepcji luteriańskiej i kartezańskiej uwidacznia się wyraźnie również w kwestii łaski. Podatna na łaskę (wiary) jest tylko intelektualna sfera człowieka. Jej „wierzę” jest jednak całkowicie obojętne dla sfery zwierzęcej, niezdolnej do takich poruszeń. Stąd bierze się wspomniana „bezobjawowość” Bożej łaski w protestantyzmie.

Za taką zwierzęcą sferę człowieka uznaje Luter ludzką seksualność. Relacje mężczyzny i kobiety widzi on wyłącznie w aspekcie zaspokajania żądź. Według Lutra aktualny wciąż pozostaje stan stosunków damsko-męskich powstały po wygnaniu z Raju (Rdz 3, 16) i o żadnym ucywilizowaniu tych relacji (a tym bardziej ich uświęceniu) nie można mówić. Małżeństwo to według niego po prostu „poletko” godziwego zaspokajania żądź seksualnych – w sposób ograniczony tylko wytrzymałością współmałżonka, z obowiązkiem świadczeń wzajemnych. Nie ma tu w ogóle mowy o jakiegokolwiek więzi duchowej czy emocjonalnej<sup>3</sup>. Funkcja wzajemnej pomocy oraz prokreacyjna funkcja małżeństwa pozostają, jednak pełnią rolę **drugorzędne** (czyżby tu leżała przaprzczyzna demograficznego kryzysu Zachodu?) – podporządkowane podstawowemu celowi: zaspokajaniu żądź.

Czym jest małżeństwo według Lutra, wiele mówi jego stosunek do prostytutki. Jest on niezwykle wrogi. Taki też pozostanie na długo w krajach protestanckich. Luter uważa (zupełnie słusznie), że prostytutka jest zarzewiem dezintegracji społeczeństwa, domeną występku i zbrodni. Równocześnie dopuszcza rozwody – a początkowo nawet poligamię (!) – jako antidotum przeciwko takim właśnie aspołecznym zjawiskom. Małżeństwo ma chronić przed pokusami, a więc jeśli nie daje możliwości pełnego seksualnego wyżycia się, lepiej je rozwiązać i zawrzeć nowe, niż zaspokajać żądź „na boku”. Warto tutaj zwrócić uwagę, że w średniowiecznej

<sup>2</sup> Por. T. Guz, *Antykatolicka koncepcja małżeństwa według Marcina Lutra*, „Nasz Dziennik”, 10.11.2014.

<sup>3</sup> Por. tamże.

<sup>4</sup> *Sensu largo* – jako określenia całej religii żydowskiej, zarówno w czasach starotestamentowych, jak i późniejszych.

<sup>5</sup> Rdz 1, 27: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi». I rzekł Bóg: «Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem»”.

Rdz 2, 7: „Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą”.

Europie spojrzenie na te sprawy było wręcz odwrotne. Prostytyucję tolerowano jako konieczny „wentyl”, którego istnienie zapobiega rozpadowi małżeństw. Bowiernie wartość małżeństwa postrzegano jako znacznie przewyższającą jego czysto seksualny aspekt. I nie chodziło tylko o (oczywiste) względy społeczne, ale o wszystko to, co określilibyśmy dzisiaj jako sfery uczuciowe, emocjonalne i duchowe.

## II

Luteranizm powrócił do kontraktualnej koncepcji małżeństwa. Jednak to tylko jego warstwa formalna. Czym jest „treść” małżeństwa? Zdaniem Lutra sprowadza się ona do zaspokajania żądz. Tym prostackim ujęciem zerwał nie tylko z dorobkiem chrześcijaństwa, ale również z bardzo starą, wyrażoną w religii żydowskiej tradycją semicką.

Socjolodzy twierdzą, że największymi odkryciami kultury semickiej – koncepcjami, które wywarły wpływ na dzieje świata – są: 1. Koncepcja jedyne, osobowego i transcendentnego Boga-Stwórcy; 2. Linearna koncepcja czasu; 3. Koncepcja małżeństwa jako związku opartego na **miłości**. O ile związek linearnej koncepcji czasu z faktem Stworzenia świata przez Boga jest dość oczywisty, o tyle kwestia trzecia wymaga kilku komentarzy. Jak zobaczymy, również ona ma swoje źródła w tym właśnie fakcie.

Relacja człowieka do Boga w judaizmie<sup>4</sup> jest bardzo specyficzna. Po pierwsze – człowiek jest wobec Boga bytem **samodzielnym**. Jest stworzony „na zewnątrz” Boga, obdarzony wolną wolą i wyróżniony spośród innych stworzeń poprzez *imago et similitudo Dei* – stworzenie „na obraz i podobieństwo Boga”. Jak wskazuje Księga Rodzaju (Rdz. 1, 27-29; Rdz. 2, 7)<sup>5</sup>, jest bytem utworzonym w wyjątkowy sposób, obdarzonym specjalnymi prerogatywami i posłannictwem. Równocześnie (i w związku z powyższym) człowiek jest bytem **odpowiedzialnym** wobec Boga, który jest dla niego nie tylko „przyczyną sprawczą”, ale również Ojcem i prawodawcą. Ta odpowiedzialność nie byłaby możliwa bez samodzielności, wolności, a także – podobieństwa do Boga, pozwalającego człowiekowi Jego, Boga, prawo i zamysły **rozumieć**, przynajmniej w pewnym zakresie. Dzięki Bożemu tchnieniu (a przez tę metaforę należy rozumieć otrzymanie duszy, daru życia bezpośrednio od

Boga: otrzymanie duszy „Boskiej”, wyjątkowej, rozumnej) Bóg i człowiek „mówią jednym językiem” – są dla siebie zrozumieli. Używając terminologii platońskiej, można by powiedzieć, że człowiek dzięki posiadaniu duszy rozumnej „uczestniczy” w wyższej, Boskiej rzeczywistości.

Nieco paradoksalnie więc silna odpowiedzialność człowieka przed Bogiem-Ojcem zakłada „partnerstwo” człowieka i Boga. Bóg z człowiekiem (a człowiek z Bogiem) **rozmawia**, dyskutuje, a czasami nawet walczy!<sup>6</sup>

Z tak określonej ludzkiej kondycji wynikają dwa znamienne fakty dla ludzkiej seksualności. Po pierwsze, wyjątkowy i „od-Boski” charakter człowieka obejmuje nie tylko jego duszę, ale rozciąga się na całą cielesność. To specyfika judaizmu, która następnie przeniknęła do chrześcijaństwa. Specyfika pierwotnie zapewne nieuświadomiona, z czasem podniesiona do rangi zasady i wyróżnika kultury judeochrześcijańskiej. Chesterton napisze nawet przewrotnie, że „duszą chrześcijaństwa jest ciało”. Z całą pewnością ugruntowanie takiej wizji dokonywało się w opozycji wobec innych, przeważających politycznie, a wrogich żydom kultur (zwłaszcza greckiej i rzymskiej), wyznających silny dualizm psychofizyczny. Obraz „Boskiego tchnienia” (Rdz 2, 7) to także metafora „uświęcenia” ludzkiej cielesności przez Boga, przeniesienia ludzkiego ciała z rzeczywistości fizycznej (gdzie się zrodziło – z gliny i prochu ziemi) do duchowej. Ciało człowieka, w przeciwieństwie do ciał zwierząt, przeniknięte jest Boskim duchem i przeznaczone do wyższego rodzaju życia. Taka wizja tłumaczy zarazem, dlaczego dla żydów tak ważna i żywo dyskutowana (por. np. Łk 20, 27-38<sup>7</sup>) była kwestia zmartwychwstania ciała. Grecy w ogóle się nad tym nie zastanawiali, zadowolając się koncepcją nieśmiertelnej duszy.

Po drugie, człowiek, jako byt samodzielny i niezależny, potrzebuje jednak **dopełnienia**. Dopełnienia mężczyzny przez kobietę i kobiety przez mężczyznę. Dokonującego się – z uwagi na integralny charakter człowieka – na wielu polach i we wszystkich „strefach” ludzkiego bytowania. Jednak jego źródłem, sensem i najpełniejszym wyrazem jest seksualne zjednoczenie mężczyzny i kobiety.

Księga Rodzaju, mówiąc, że Bóg stworzył człowieka „mężczyzną i niewiastą”, wyraźnie daje do zrozumienia, że te dwie istoty

<sup>6</sup> Zob. Rdz. 32, 25-30, walka Jakuba z Aniołem.

<sup>7</sup> Rozmowa między Chrystusem a saduceuszami – kazuś kobiety, która miała wielu mężów.

są względem siebie komplementarne i pełnię swojego człowieczeństwa (a także powołania) osiągają w związku małżeńskim. Posługując się dziwnym dla nas obrazem stworzenia kobiety z żebra mężczyzny, mówi z kolei, że z tego powodu – ze względu na pierwotną jedność mężczyzny i kobiety – mężczyzna staje się ze swoją żoną „jednym ciałem” (por. Rdz 2, 24). „Jedno ciało” – prawdziwa pełnia człowieczeństwa: oto co się naprawdę dokonuje w akcie seksualnym. Nie da się ukryć, że taka koncepcja wprawia nas w lekką konsternację.

Aby nieco rozjaśnić jej sens, sięgnę po przykład z całkiem innej półki. Zapewne większość z nas oglądała film *Zapach kobiety*, z brawurową rolą Ala Pacino. W końcowych scenach filmu główny bohater, płk Frank Slade, na zarzut: „Pan myśli tylko o tym [o seksie]”, odpowiada rozbrajająco: „A jest w ogóle coś jeszcze?”. Myśl dość zaskakująca w zestawieniu z całą treścią filmu, w szczególności z przemową, którą tenże pułkownik dopiero co wygłosił na forum szkoły, poświęconą wartościom wysokim (a nawet najwyższym) i kwestiom zupełnie zasadniczym. A tymczasem właśnie o to chodzi. O wskazanie, że w seksualności ogniskuje się całe życie mężczyzny: jego godność, honor, świat wartości, jego credo. Sposób, w jaki idzie przez życie, jak traktuje bliźnich i społeczeństwo – jest funkcją relacji, jakie potrafi stworzyć z kobietą. A ostatecznie... jak traktuje kobietę w relacji seksualnej.

Myśl płk. Slade’a – zachowując wszelkie proporcje – bardzo dobrze odzwierciedla hebrajskie intuicje. Określenie: „przez ciało do duszy” tylko w niewielkim stopniu oddaje, jak doniosła jest tu rola relacji seksualnej. Pieśń nad Pieśniami rzeczywiście opiewa fizyczną miłość i namiętność. A fakt, że interpretatorzy tak gimnastykują się, by wskazać jej „wymiar metafizyczny”, tylko dowodzi, jak bardzo cielesny dla biblijnych autorów jest człowiek, jak bardzo naznaczone seksualnością jest jego życie. I jak realny jest Bóg.

Stałym elementem wielu kursów dla narzeczonych jest omówienie różnych rodzajów (poziomów?) miłości małżeńskiej, które powinny być obecne w związku, aby był on „pełny”. Używa się więc greckich terminów *eros*, *philia* i *agape* – oznaczających odpowiednio: miłość fizyczną (namiętność), przyjaźń i miłość ofiarną – dzielenie się sobą z małżonkiem. Dla współczesnego człowieka to bardzo ważne. Przywykł on do traktowania tych pojęć rozłącznie,

jako odnoszących się do zupełnie innych sfer życia. Uświadomienie sobie, że więź małżeńska powinna łączyć je wszystkie, może być dla niego nie lada odkryciem. Tymczasem dla starotestamentowych żydów wszystko to było połączone w naturalny sposób. Zawierało się w sobie. Już sam fakt, że aby dokonać precyzyjnych rozróżnień, używamy terminów greckich – powinien dawać do myślenia. Narodziły się one w świecie psychofizycznego dualizmu. W kulturze hebrajskiej były po prostu niepotrzebne. Bo wszystkie poziomy miłości **zawierały się w samej relacji seksualnej**. Może należałoby powiedzieć raczej: „powinny się znajdować” – czy też: „należą do istoty” relacji seksualnej. W niej bowiem doświadczamy nie tylko ciała drugiego człowieka, nie tylko uczuć i silnych emocji, ale dotykamy samej osoby.

### III

Protestantyzm neguje taką „pierwotną integralność” aktu seksualnego. Wywodzący się z protestanckiego kręgu kulturowego psycholodzy zgodzą się zapewne z faktem, że seksualne doświadczenia człowieka silnie oddziałują na jego psychikę i rzutują na całe jego życie, na wszystkich jego płaszczyznach. Tyle tylko, że jako lekarstwo zaproponują co najwyżej „przepracowanie tematu” i zalecą „higienę” w relacjach, polegającą na unikaniu takich relacji seksualnych, z których możemy (my właśnie, bo już nie ten drugi, który nie jest klientem) wyjść poranieni. Uwaga, że relacja seksualna jest ze swej natury ukierunkowana na całościowe dobro człowieka i osiąganie przezeń pełni człowieczeństwa w związku małżeńskim – raczej przez gardło (a i przez myśl) im nie przejdzie.

Przez kilka lat zachwycałem się mądrościami, jakie na tematy damsko-męskie wypowiada niejaki Mark Gungor, protestancki psycholog. Poza niesmacznymi, antykatolickimi wycieczkami, nie bardzo wiedziałem, do czego się można u niego przyczepić. Dopiero pewien mój znajomy uświadomił mi, na czym polega różnica między propozycjami Gungora, a tym, czego nauczał np. Karol Wojtyła. Według Gungora dbałość o seksualną satysfakcję partnera (partnerki) jest **ceną**, jaką się płaci za **własną** satysfakcję. Nie ma tu w ogóle miejsca na myślenie, zgodnie z którym ostatecznym celem aktu seksualnego jest dobro drugiego człowieka – nie tylko seksualne.

Z takim myśleniem związana jest również protestancka zgoda na tzw. ubezpłodnienie aktu seksualnego, na co nie zgadza się Kościół katolicki. Związek między integralnym charakterem aktu seksualnego a jego płodnością, sygnalizowany w oficjalnych dokumentach kościelnych (np. *Humanae vitae*), jest niezwykle silnie podkreślony u Karola Wojtyły. *Miłość i odpowiedzialność* czy wygłoszone przezeń katechezy z cyklu *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...* wskazują na bardzo mocny związek między potencjalną płodnością (czy ubezpłodnieniem) aktu seksualnego a osobowym (czy przedmiotowym) podejściem do partnera.

Brak integralności aktu seksualnego to jego duchowa kastracja. Tego w istocie dokonała reformacja. Jedyną racją dla regulacji rozbuchanego hedonizmu stał się utylitaryzm – szeroko rozumiane „względy społeczne”. Ten motyw przyświecał zarówno przywódcom radykalnych purytanów, pragnących, w trosce o dobro społeczeństwa, oczyścić życie z wszelkich w ogóle seksualnych pokus, jak i piewcom rewolucji seksualnej. Ci ostatni, postulując wyzbycie się wszelkich hamulców, zachwycali się rzekomą wolnością, jaką daje człowiekowi pigułka antykoncepcyjna. Miała ona umożliwić budowę nowej rzeczywistości społecznej: wyzwolić człowieka z ucisku dawnych hierarchii, niechcianych związków i nieznośnego gorsetu obyczajów.

I jedni, i drudzy zakładali, że ludzka seksualność to dzika, nieokiełznana i niepodatna na żadne argumenty siła, która nie pozostaje w żadnym związku z tzw. wysokimi wartościami. Jest i może być tylko motorem hedonizmu. I jedni, i drudzy nie widzieli w niej żadnej siły twórczej – budującej i cementującej więzki, konstytuującej naturalne wspólnoty. W konsekwencji rozpowszechnienia się takiego myślenia człowiek zwątpił w każdą w ogóle wspólnotę, widząc w niej jedynie narzędzie opresji. Pozostał sam ze swoją seksualnością. I nadzieją na zaspokojenie jej w najbliższy weekend z osobą poznaną na imprezie. Albo w domu publicznym. ■



# Chrzest niemowląt i liberalne myślenie

*Brandon McGinley*

**O**statnimi czasy wraz z moją rodziną często uczestniczymy w obrzędach chrztu św. Wśród naszych przyjaciół jest wiele młodych katolickich rodzin z małymi dziećmi. Rzadko mijają kilka miesięcy, żebyśmy nie zostali zaproszeni i nie spędzili parunastu minut pośród innych gości zgromadzonych wokół chrzcielnicy.

Kiedy po raz pierwszy byłem świadkiem chrztu w formie nadzwyczajnej, zaskoczyła mnie jedna z jego cech charakterystycznych, a mianowicie to, że rodzice są tutaj w zasadzie widzami. To rodzice chrzestni trzymają dziecko i w jego imieniu przyjmują wiarę i wynikające z niej zobowiązania. Obrzęd pięknie symbolizuje to, w jaki sposób wspólnota chrześcijańska bierze odpowiedzialność za związek z Panem ustanowiony przez sakrament. Pokazuje też rozwiązanie jednego z pozornych paradoksów chrztu niemowląt. Sakrament jest konieczny do zbawienia, choć te dzieci nie są jeszcze w stanie ani zrozumieć, ani wypełnić obowiązków, które chrzest implikuje.

W swoich obrzędach i teologii chrzest niemowląt wyraźnie pokazuje, że charakter naszej więzi z Bogiem i Jego Kościołem jest niezrozumiały dla indywidualistycznych i woluntarystycznych dogmatów współczesnego liberalizmu. Była prezydent Irlandii, Mary McAleese, zwróciła na to ostatnio uwagę bez owijania w bawełnę:

Uznane w świeckim społeczeństwie prawa do wolności religii, sumienia i myśli, a także wolności zmiany religii lub całkowitego jej porzucenia nie są uznawane w prawie kanonicznym. Wszystkie te wolności są podporządkowane wymogom obowiązkowego posłuszeństwa nauczaniu Kościoła (Magisterium), obowiązkowi zachowania jedno-

ści z Kościołem i twierdzeniu, że ktoś „raz ochrzczony pozostaje chrześcijaninem na zawsze”.

Świeżo upieczona doktor prawa kanonicznego – w sposób trudny do wyjaśnienia uzyskała ów stopień za swoją pracę na ten temat na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim – dodaje, że Kościół „nigdy nie rozważył etycznych, prawnych i moralnych konsekwencji narzucenia dożywotniego członkostwa w Kościele i związanych z tym obowiązków na dziecko, które nie jest w stanie rozemnić z tego konsekwencji”.

To oczywisty nonsens. Niewiele rzeczy Kościół rozważył głębiej niż zasady i praktykę formowania chrześcijan tak, aby mogli rozpoznać i przyjąć swoje wieczne przeznaczenie. Stwierdzenie McAleese w istocie oznacza, że Kościół nie dostosował swojego rozumienia chrztu i członkostwa w Ciele Chrystusa do współczesnego, liberalnego rozumienia autonomii jednostki.

W tym miejscu McAleese bezwiednie dotyka czegoś znacznie głębszego. Kościół przez ostatnie kilka dziesięcioleci (a w Ameryce nawet dłużej) usiłował pokazać opinii publicznej, że pozostaje w zgodzie z liberalnymi zasadami, robiąc np. takie rzeczy jak właśnie nadanie Mary McAleese doktoratu z prawa kanonicznego. Jednocześnie Kościół próbował radykalnie zabezpieczyć „religijne” aspekty swojej misji od ingerencji. Oto pierwszy z brzegu przykład. Watykan z entuzjazmem podpisał się pod Konwencją ONZ o prawach dziecka z 1989 r. Kiedy dwadzieścia pięć lat później oenzyklopedyczny Komitet ds. Prawa Dziecka zakwestionował zgodność prawa kanonicznego z tą Konwencją, Watykan z zakłopotaniem wydał oświadczenie odrzucające ten zarzut.

Oczywiście Rzym słusznie się sprzeciwił. Pojawia się jednak pytanie: a czego się spodziewał? Nauczanie o chrzcie i wynikających z niego obowiązkach w oczywisty sposób narusza prawa dzieci (a w tym zakresie także dorosłych) w tym znaczeniu, w jakim rozumie je liberalizm. Pieczęć chrztu czyni nasze dusze szczególną własnością Boga. W tym świetle każde liberalne rozumienie praw i autonomii jednostki albo traci swoją spójność, albo musi zostać całkowicie zdekonstruowane. Zbawczy porządek kosmosu może być wyłącznie nieliberalny.

Gambit, który Kościół chciał zastosować, miał polegać na przyjęciu założeń liberalizmu wobec świata na zewnątrz, pozostając wewnętrznie wiernym nieliberalnemu Bożemu porządkowi. Wyzwania, jakie niosą postawy reprezentowane np. przez McAleese, grożą rozbiciem tego systemu i dlatego pierwszą linią obrony katolików jest na ogół przyjęcie retorycznej konwencji liberalizmu i protestowanie przeciwko uprzedzeniom lub nietolerancji.

Ta strategia miałaby sens tylko wtedy, gdyby Kościołowi udało się skutecznie zadomowić wewnątrz liberalnego porządku z zachowaniem swojej integralności. Tak się jednak nie stało. Przeciwnie – to liberalne myślenie wszelkimi możliwymi porami przeniknęło do rozumienia przez wiernych Boga i Jego Kościoła.

Spójrzmy na dzisiejszą praktykę chrztu. Katolicycy rodzice rutynowo czekają miesiące lub lata na chrzest swoich dzieci. Rola rodziców chrzestnych w przekazie wiary została zredukowana do jednorazowego, czysto honorowego występu. Katecheci opowiadają o rodzicach wysyłających swoje dzieci na katechezę, ale niechodzących z nimi ani nieposyłających ich na Mszę św. Sakramenty są powszechnie postrzegane jedynie jako swego rodzaju rytuały przejścia, inicjujące kolejne etapy życia, Kościół jako wyłącznie jedno z wielu dobrowolnych stowarzyszeń, a Bóg jako wesoły, ale trochę namolny dziadek, przed którym chronią nas pewne prawa, takie jak prawo, aby nie przejmować się Nim i nie być przez Niego niepokojonym.

Zamiast rzucać gromy na Mary McAleese, powinniśmy jej podziękować. Wprost powiedziała to, co przez pokolenia nazbyt wielu obawiało się powiedzieć w Kościele. Porządku sakramentalnego nie da się uzgodnić z liberalnymi pojęciami wolności i autonomii. Te oznaki narastających sprzeczności powinny być dla nas źródłem nadziei i nowej wolności w budowaniu rodzin, wspólnot i społeczeństw, które obietnice złożone przy chrzcie św. traktują na poważnie. ■

*Thum. Piotr Chrzanowski*

*Tekst pierwotnie ukazał się na portalu First Things.*

# Testament pięknych umysłów

Paweł Milcarek

**W** roku 1623 francuski jezuita o. François Garasse wydał w Paryżu polemiczne dzieło, którego pełny tytuł brzmi: *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels contenant plusieurs maximes pernicieuses à la religion, à l'Etat, & aux bonnes moeurs* [„Dziwna nauka pięknych umysłów obecnego czasu (lub utrzymujących, że są takimi), zawierająca liczne maksymy groźne dla religii, państwa i dobrych obyczajów”]. Książka ukazała się w dość burzliwym czasie: podczas gdy w Europie właśnie rozkręcała się na dobre wojna trzydziestoletnia, we Francji, stojącej na razie na boku od tej zawieruchy, rozgorzały rebelie protestanckie na południu kraju, których nie umiała zgasić interwencja militarna Korony; był to czas bezpośrednio poprzedzający rządy kard. Richelieu i kraj żył w atmosferze wstrząsów oraz niepewności. W tymże czasie miały miejsce dwa głośne incydenty represyjne, które zostały wymierzone w dwie osoby reprezentujące ówczesną wolnomysłność – w obu wypadkach instrumentem były tzw. parlamenty, czyli instytucje sądownicze podporządkowane monarchii: w 1618 roku parlament w Tuluzie skazał na śmierć, po okrutnych torturach, byłego karmelitę Lucilia Vaniniego; w roku 1623 przed parlamentem paryskim rozpoczął się proces libertyńskiego poety Théophile’a de Viau (ostatecznie, choć nie bez dramatycznych tarapatów, został on uwolniony od zarzutów o sodomie i ateizm). Wystąpienie o. Garasse’a było ściśle związane ze sprawą tego ostatniego: jezuita był tu głównym oskarżycielem. Dodajmy, że jego zakon od kilkunastu lat – po wcześniejszych perypetiach – znajdował się we Francji na linii wznoszącej i był już na tyle silny i wpływowy, że istotnie był graczem, z którym trzeba się liczyć.

Książka o. Garasse'a nie została zapamiętana jako utwór udany i wyróżniający się intelektualną uczciwością (np. w porównaniu z także polemicznym dziełem minimity o. Marina Mersenne'a, wydanym w tym samym czasie). Tym ciekawsze, że mimo surowego osądu nad pracą jezuita (brytyjski badacz libertynizmu John S. Spink nazwał ją „marną i napastliwą”) jej krytycy przyznają, że referuje ona zręcznie i dość wiarygodnie zespół opinii przyjmowanych w kręgu współczesnych wolnomyślicieli-libertynów. To zestawienie, podane przez o. Garasse'a na samym początku jako seria „maksym”, którym poświęca kolejne rozdziały sążnistej i detalicznej polemiki, zasługuje na przytoczenie w całości:

„(1) W świecie jest bardzo mało dobrych umysłów, a głupcy, to znaczy ogół ludzi nie jest gotowy na naszą doktrynę, a więc nie należy o niej mówić swobodnie, lecz w sekrecie oraz wśród umysłów zaufanych i kabalistycznych”.

„(2) Piękne umysły wierzą w Boga wyłącznie przez uprzejmość (*bienséance*) i przez rację stanu”.

„(3) Piękny umysł jest swobodny w swym wierzeniu i nie pozwala się łatwo pochwyć wierzeniu potocznemu, pełnemu małych rupieci, które się podaje prostemu plebsowi”.

„(4) Wszystkie rzeczy są kierowane i rządzone przez Przeznaczenie, które jest nieodwołalne, nieomyślne, niezmienne, konieczne, wieczne i nieuniknione dla wszystkich ludzi, co by nie robili”.

„(5) Jest prawdą, że księga, którą nazywa się Biblią lub Pismem Świętym, jest ładną księgą, która zawiera moc dobrych rzeczy, ale nie wydaje się, że należy zobowiązywać dobry umysł do uwierzenia pod karą potępienia we wszystko, co jest tam w środku, włącznie z ogonem psa Tobiasza”.

„(6) Nie ma innej boskości ni najwyższej władzy w świecie niż NATURA, którą należy się zadowolić we wszystkich rzeczach, nie odmawiając naszemu ciału lub naszym zmysłom niczego z tego, czego pragną od nas w wykonywaniu swych władz i zdolności naturalnych”.

„(7) Przy założeniu, że istnieje jakiś Bóg, co wygodnie jest przyznać, aby nie być w ciągłych walkach z [ludźmi] zabobonnymi, nie wynika z tego, że są stworzenia, które byłyby czysto intelektualne i oddzielone od materii. Wszystko, co jest w naturze, jest złożone;

dlatego nie ma aniołów ni diabłów w świecie oraz nie jest potwierdzone, że dusza człowieka jest nieśmiertelna itd.”

„(8) Jest prawdą, że aby żyć szczęśliwym, trzeba zgasić i utopić wszystkie skrupuły: Ale żeby nie okazać się bezbożnym i porzuconym, z obawy przed szokowaniem prostaków lub pozbawieniem się kontaktu z umysłami zabobonnymi”.

Podobnie jak w przypadku wielu innych podobnych sylabusów, powstających wcześniej i później, byłoby nieporozumieniem wyobrażanie sobie na ich podstawie kogoś, kto wypowiadałby wszystkie podane zdania jednym tchem – a jeszcze większym nieporozumieniem byłaby próba widzenia w tym jakiejś jednej „doktryny wolnomyślicielskiej”. A jednak można chyba – mając w pamięci inne znane nam źródła z tego czasu – uznać „maksymy” z *La doctrine curieuse...* co najmniej za horyzonty określające przestrzeń, w której raczkujący libertynizm uzyskuje swą pierwszą świadomość.

Godne uwagi jest to, że ludzie ci definiują siebie samych (ale i innych) jako umysły, duchy (*esprits*).

Rdzeniem „dziwnej nauki” jest przypisanie sobie przez „piękne umysły” „swobody w swym wierzeniu”, *liberté en sa creance*. Ta swoboda czy wolność nie jest pojmowana jako uprawnienie każdego umysłu-ducha, lecz jako przywilej „dobrych/pięknych umysłów” – które istnieją jako przeciwieństwo „umysłów zabobonnych”, czyli słabych, prostych, przeciętnych. Jeśli więc swoboda ducha jest jakimś uprawnieniem, to nabywanym dopiero wraz z wyższą, nadprzeciętną jakością umysłu. Nikt tu zatem nie myśli o propagowaniu swej swobody jako zasady dla wszystkich, wystarczy ją praktykować w zaufanym kręgu podobnych, unikając „walk z zabobonnymi”. Wobec zwykłych ludzi nie trzeba mówić swobodnie, a to, w co się naprawdę wierzy, należy przed nimi zakryć poufnością.

Jednak swoboda prywatności i obcowania z innymi „duchami” pod osłoną sekretu to nie jedyny żywioł „pięknych umysłów”. Widzimy, że one i nie mogą, i chyba też nie chcą unikać zupełnie obcowania z ludźmi „niegotowymi”. Niezdolność czy niegotowość ogółu na wierzenia libertyńskie sprawia, że „piękne umysły” mogą przyjmować wobec tych niegotowych pozory wierzenia w to, w co w rzeczywistości nie wierzą. Nie wydaje się, żeby była to wyłącz-

nie zwykła reguła bezpieczeństwa konspiracji naszych „kabalistów”. Mamy tu raczej szczerze uznanie dwóch dóbr, które co prawda znajdują się poniżej indywidualnej „swobody wierzenia”, lecz jednak są na tyle ważne, by rządzić nawet wybitnymi jednostkami w chwili, gdy znajdują się one w przestrzeni społecznej i publicznej. Tymi dwoma dobrami określającymi swoiste granice bezgranicznej „swobody w wierzeniu” są: uprzejmość (*bienséance*) i racja stanu (*maxime d’Estat*). Te dwie zasady tworzą ograniczenie zewnętrzne względem indywidualnych opcji „pięknego umysłu”, lecz nie są mu obce. Wręcz przeciwnie, można rzec, że tożsamość „pięknego umysłu” jest określana przez te trzy: swobodę wierzenia, umiejętność odnalezienia się wśród ludzi i rację stanu.

Taki będzie ideał „porządnego człowieka”, *honnête homme*, który zapanuje nad umysłami elity w XVII wieku. Uważny obserwator dostrzeże tu zapewne rozpad życia nie tylko na sferę prywatną i publiczną, ale jakby na trzy światy: wolność ducha, elegancję obycia towarzyskiego i obowiązek państwowy. Trzy światy będą miały swoje własne świeckie bóstwa i własne obrządki.

W wykazie o. Garasse’a – tu nadal wiarygodnego – mamy nieco więcej materiału ilustrującego drogi „pięknych umysłów” w przestrzeni ich swobodnego wierzenia. Przede wszystkim w ujęciu ogólnym – niezależność w stosunku do „wierzenia potocznego”, przyjmowanego przez „prosty lud”. Nie wierzą w Boga – lecz zauważmy, że liczne katechizmowe atrybuty Boskie przypisują Przeznaczeniu, które jednak „kieruje i rządzi” wszystkim. To ubóstwione Przeznaczenie mieści się wewnątrz świata, jest jego Naturą. W tym sensie nie można go na powrót uznać za inną nazwę Boga z chrześcijańskich katechizmów. W ogóle wykluczony jest świat duchowy jako odrębny od materialnego i niezniszczalny.

To tyle, jeśli chodzi o zręby teorii. Jeśli chodzi zaś o praktykę, najwyższe panowanie Natury wypowiada się w pragnieniach „naszego ciała i zmysłów” – więc piękny umysł zadowala się tym i niczego im nie odmawia. Wiadomo, że wymaga to odrzucenia „wszelkich skrupułów”, czyli likwidację oporów wewnętrznych. Jednak i tu do swoistej *zasady przyjemności* dochodzi zaraz *zasada rzeczywistości*: byle nie wywołać skandalu u ludzi prostych.

Przytoczone u Garasse’a tezy doktrynalne – sygnalizujące ateizm, naturalizm, determinizm, materializm i hedonizm – są

w sumie mniej ważne od opisanego równocześnie profilu osobowości „pięknego umysłu”, z jego uprawnieniem do swobody wierzenia i umiejętnościami konformistycznymi. Prawdziwym testamentem tego pierwszego pokolenia libertynów sceptyków są słowa przytoczone w jednym z listów Gui Patina: *Intus ut libet, foris ut moris est*. „Wewnątrz jak się chce, a na zewnątrz według obyczaju”. ■



**Tradycyjnie oferujemy:**

- + Ikony, obrazy i figury
- + Krzyże i ryngrafy
- + Nakrycia głowy: mantylki, chusty, szale, kapelusze
- + Świece i szatki chrzcielne
- + Szkaplerze i różańce
- + Kropielniczki i zestawy kolędowe
- + Pamiątki przyjęcia Sakramentów św.
- + Papeterię



# Przetamywanie ikonoklazmu muzycznego

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

studia

Żaden myśliciel nie wywarł większego wpływu na dzieje muzyki liturgicznej w Kościele zachodnim niż św. Augustyn. Jednocześnie należy stwierdzić, że jego wpływ na rozumienie muzyki, a także jej piękna w liturgii był zarówno pozytywny, jak i negatywny. Prześledźmy zatem, co na ten temat miał do powiedzenia Doktor Łaski, które jego myśli odnośnie do muzyki przetrwały, a które zostały zupełnie zapomniane.

Do wczesnych pism św. Augustyna należą *Dialogi filozoficzne*, pisane już po jego nawróceniu, w latach 386–395, kiedy to postanowił wraz z uczniami i przyjaciółmi założyć wspólnotę żyjącą w Casicciacum w odosobnieniu, zajmującą się zgłębianiem prawdy.

W swoim dziele pt. *Sprostowania*<sup>1</sup>, które napisał pod koniec życia, św. Augustyn wspomina, że w początkowym okresie swej działalności zamierzał napisać podręczniki do wszystkich sztuk wyzwolonych. Miał zamiar zebrać w nich tradycję antyczną na temat każdej z nich, jednocześnie ujmując je w kategoriach chrześcijańskich. Niestety tego zamierzenia nie udało mu się zrealizować. Z tamtego czasu pozostało jedynie dziełko *O muzyce*, które jest właśnie próbą chrześcijańskiego ujęcia zagadnień tej dyscypliny. Augustyn napisał zresztą tylko część dotyczącą kwestii rytmu, jednak ostatecznie stała się ona, obok *De institutione musica* Boecjusza, traktatem o fundamentalnym znaczeniu dla całego średniowiecza i kościelnego rozumienia muzyki jeszcze na długo po wiekach średnich.

Kluczem do zrozumienia dialogu *O muzyce* jest obecne we wszystkich dialogach filozoficznych Augustyna pojęcie *numeri*. Polskie tłumaczenia oddają ten termin określeniami „rytmy”, „wartości liczbowe”, próbując odgadnąć intencje autora dialogu

<sup>1</sup> Por. *Retractationes*, 1, 5, 4 (PL 32,591); tłum. polskie: *Sprostowania*, tłum. J. Sulowski, z serii *Pisma Starożytności*, t. 22, Warszawa 1979, s. 194.

O *muzyce*, który to dialog nie mówi przecież o muzyce w naszym dzisiejszym rozumieniu, a jedynie o poezji. Wynika to m.in. z greckiego, szerokiego rozumienia muzyki jako wszelkiej służby muzom. Należy również pamiętać, że antyczną poezję recytowano, nadając nie tylko odpowiednie długości poszczególnym sylabom, ale także wysokości poszczególnym dźwiękom. Było to zatem coś w rodzaju rytmicznej melorecytacji. Dlatego niektórzy współcześni tłumacze starali się oddać sens poetycki, iloczynowy, pojęcia *numeri*. Zabieg ten jednak tylko zaciemniał właściwy sens całego dialogu. Dopiero tłumaczenie słowa *numeri* jako „liczby” odsłania oczom czytelnika właściwy sens tekstu. Dialog *O muzyce* jest tak naprawdę traktatem pitagorejskim, traktującym muzykę właśnie przede wszystkim jako liczby, proporcje, które są, zgodnie z nauką pitagorejską i neopitagorejską, odbiciem wiecznych liczb istniejących w świecie idei. Dopiero takie odczytanie tego dzieła u św. Augustyna daje możliwość właściwego jego zrozumienia.

Przyjrzyjmy się zatem elementom pitagorejskiej wizji świata i muzyki obecnej w dialogach filozoficznych św. Augustyna. Po pierwsze, wszystko, jego zdaniem, istnieje dzięki temu, że jest związane z liczbami:

Przypatrz się niebu i ziemi, i morzu, i temu wszystkiemu, co w ich granicach jaśnieje w górze, pełza na dole, lata lub pływa. To wszystko ma kształty, ponieważ ma liczbowe wymiary. Odbierz je, a nic nie pozostanie z tych rzeczy. Od kogo więc pochodzą, jak nie od Tego, kto stworzył liczbę? Przecież liczba jest warunkiem ich istnienia<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> *De libero arbitrio*, 2, 16, 42 (PL 32,1263); tłum. polskie: *O wolnej woli*, w: *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Trombala, Kraków 1999, s. 568-569.

W jaki zatem sposób człowiek, artysta, według św. Augustyna, tworzy swoje dzieła? Tworzenie polega na wejściu w głąb własnej duszy, by w ten sposób dostrzec tam nieśmiertelne wzorce i proporcje odzwierciedlające z kolei wzorce zapisane w świecie wiecznych idei. Na tym polega też wszelkie możliwe do uchwycenia piękno „przeświecające” wyłącznie poprzez liczby. Podobnie ma się sprawa percepcji piękna przez człowieka. Możemy poznać i docenić piękno tylko za pośrednictwem liczb. Święty Augustyn ujmuje to w taki sposób:

I ludzie-artyści, którzy tworzą przedmioty materialne o wszelkich kształtach, posługują się w pracy liczbami. Z nimi uzgadniają swe dzieła. I dopóty podczas pracy wykonują ruchy ręką i narzędziem, dopóki zewnętrzny kształt dzieła, porównywany z blaskiem liczb, który jaśniej wewnątrz, nie osiągnie dostępnej dla siebie doskonałości i nie spodoba się za pośrednictwem zmysłów wewnętrznemu sędziemu wpatrzonemu w zaziemskie proporcje<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Tamże.

W dialogu *O wolnej woli* św. Augustyn formułuje tezę na temat piękna zarówno dzieł stworzonych przez Boga, jak i wytworów ludzkiej sztuki, które mogą się w jakimś stopniu stać konkurencją dla samego Boga. W tym fragmencie możemy się dopatrywać odrobiny zabarwienia ikonoklastycznego w myśli św. Augustyna, choć samo to ujęcie jest jak najbardziej katolickie. Otóż piękno stworzeń ma przede wszystkim zwracać wzrok patrzącego na samego Stwórcę, który jest źródłem wszelkiego piękna. Nie może ono zatrzymywać na sobie naszego wzroku. Augustyn gani tych, którzy poprzestają na zachwycaniu się pięknem stworzonym:

Mądrości, najmilsze światło oczyszczonego umysłu! Biada tym, którzy opuszczają ciebie, przewodniczkę, i gubią się wśród twoich śladów. Biada tym, co kochają twoje znaki zamiast ciebie i zapominają, co chcesz im pokazać. Bo nie przestajesz objawiać nam swojej istoty i wielkości, a objawieniem twoim jest całe piękno stworzenia. Artysta także wskazuje w pewien sposób temu, kto ogląda wykonane przez niego dzieło, aby nie tonął bez pamięci w jego pięknie, lecz tak przebiegał je wzrokiem, żeby uczucie jego wracało ku wykonawcy. – Mądrości, ci, którzy kochają twe dzieła zamiast ciebie, są podobni do ludzi, którzy słuchając człowieka mądrego a wymownego, chciwie chłoną słodkie brzmienie jego głosu i układ artystycznie rozmieszczonych sylab, a tymczasem zatracają rzecz najważniejszą – myśl<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Tamże.

Muzykę definiuje św. Augustyn na samym początku dialogu *O muzyce*. Definicja ta głosi, że muzyka to *scientia bene modu-*

<sup>5</sup> *De musica*, 1, 2, 2  
(PL 32,1083); tłum. polskie:  
Św. Augustyna *traktat*  
„*O muzyce*”, księgi I–VI,  
tłum. L. Witkowski, Lublin  
1999, s. 87.

*landi*<sup>5</sup>. Różne wyjaśnienia tej definicji sięgają do analizy słowa *modus*, oznaczającego miarę, kształt. Idąc tym tropem, można dojść do wniosku, że św. Augustynowi może chodzić o rozumienie muzyki jako sztuki właściwej miary lub, jak niektórzy tłumaczą, „sztuki dobrego kształtowania ruchu”. Tymczasem pamiętając o tym, że Augustyn pojmuje w tym dziele muzykę jako poezję, a więc melodeklamację, urytmizowaną mowę, możemy dojść do wniosku, że jego definicja muzyki oznacza po prostu sztukę dobrego modulowania głosu, według właściwej miary. Jeśli zatem ktoś będzie źle oddawać melodię poezji, to wykształcony słuchacz od razu to pozna, wykryje to złe modulowanie głosu.

Można jednak rozpatrywać tę augustyńską definicję muzyki szerzej, a mianowicie w ramach systemu opisanego przez Boecjusza jako *musica mundana*, *musica humana*, *musica instrumentalis*, podkreślającego jedność i porządek całego świata stworzonego: muzyka to zachowywanie tego kształtu i miary, jakie każdy z nas odczytał z wiecznych liczb, które ma zapisane w swojej duszy, a które z kolei odzwierciedlają liczby i proporcje istniejące w świecie idei.

Głównym zagadnieniem, którym zajmuje się św. Augustyn w dialogu *O muzyce*, jest sposób naszego poznawania i percepcji muzyki. Opis procesu percepcji muzyki, podobnie jak w dialogu *O wolnej woli*, formułuje w ten sposób, że polega on na uzgadnianiu dźwięków słyszalnych, będących oczywiście liczbami, z tymi liczbami, które istnieją w nas samych. W odróżnieniu od krótkiego opisu z dialogu *O wolnej woli*, zacytowanego wyżej, tutaj Augustyn rozbudowuje ten opis, tworząc całą teorię na temat „technologii” poznawania i naszej oceny muzyki.

Teorię tę można nazwać „teorią hierarchii liczb” i obejmuje ona pięć kategorii liczb: sam dźwięk, wrażenie zmysłowe, czynność wypowiadającego, wartość iloczynową znajdującą się w pamięci oraz liczby oceniające, wartościujące, dzięki którym jesteśmy w stanie dobrze ocenić proporcje, a więc stosunki liczbowe pomiędzy długościami zgłosek<sup>6</sup>. Cztery pierwsze kategorie określają liczby, które są przemijające, niedoskonałe lub, jak byśmy inaczej powiedzieli – należą do świata podksiężycowego, ostatni zaś rodzaj – liczby oceniające – są niezniszczalne, są to bowiem liczby-wzorce, na zawsze zapisane w naszej naturze. Samo poznanie i ocenienie muzyki przez słuchającego dokonuje się zaś

<sup>6</sup> Por. *De musica*, 6, 2, 2  
(PL 32,1163); tłum. polskie:  
*O muzyce*, księga VI, w:  
*Dialogi filozoficzne*,  
tłum. D. Turkowska,  
Kraków 1999, s. 668; 6, 4, 5  
(PL 32,1165), tłum. polskie,  
s. 672.

w ten sposób, że jeśli liczby słyszalne i przemijalne zgadzają się z liczbami oceniającymi, są z nimi w harmonii, wtedy mamy do czynienia z pięknem w muzyce, a skutkiem tego człowiek odczuwa rozkosz.

Ta teoria na pierwszy rzut oka wydaje się niepotrzebnie skomplikowana, mnoży bowiem i układa w całą drabinę bytów różne kategorie liczbowe. Jeżeli jednak spojrzymy nieco szerzej na ten zabieg św. Augustyna, z perspektywy późniejszej historii cywilizacji zachodniej, to dostrzeżemy tu podobieństwo do tendencji ludzi średniowiecza, którzy również lubowali się w mnożeniu kategorii i porządkowaniu ich w hierarchie. W tej metodzie św. Augustyn wyprzedza swoją epokę, chociaż jego sposób myślenia jest, nawiasem mówiąc, całkowicie zakorzeniony w antyku<sup>7</sup>.

Poza tym nadmiernym jak na naszą mentalność skomplikowaniem teoria hierarchii liczb jest jednak najlepszą znaną mi teorią próbującą opisać zjawisko polegające na tym, że jedne dźwięki sprawiają nam przyjemność i niemalże rozkosz, a inne przyprowadzają o niemal o fizyczne cierpienie.

Wbrew subiektywistycznym teoriom głoszącym, że pięknym jest to, co się komu podoba, teoria ta wskazuje na zakorzenienie piękna w Pięknem wiecznym, a więc ostatecznie w samym Bogu. Jeśli zaś zastanowić się głębiej, to sprawdza się ona niezależnie od systemu muzycznego, którym się posługujemy. Będzie ona tak samo prawdziwa w odniesieniu do chorału gregoriańskiego, muzyki arabskiej czy indyjskiej. Będzie tak samo prawdziwa w przypadku muzyki granej w stroju równomiernie temperowanym, jak i w stroju pitagorejskim czy naturalnym. Odnosi się bowiem do muzyki każdego miejsca i czasu. Zrozumiała jest jednak tylko i wyłącznie w ramach pojmowania muzyki jako elementu harmonii różnych rodzajów muzyki, harmonii świata, duszy oraz ciała ludzkiego i wreszcie muzyki będącej dziełem człowieka. A zatem w ramach boecjańskiej metafizyki muzyki.

Dialogi filozoficzne św. Augustyna wpisują się bowiem w tę antyczną tradycję pitagorejską, opisującą rzeczywistość w kategoriach muzycznych, skodyfikowaną później przez Boecjusza w trójdzielny system *musica mundana, humana* i *instrumentalis*. Wszystkie elementy systemu boecjańskiego da się odnaleźć w dialogach filozoficznych św. Augustyna<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> C.S. Lewis w swojej książce *Odrzucony obraz*, w której analizuje średniowieczny obraz świata, rzuca błyskotliwą uwagę, że nowoczesnym wynalazkiem, który znalazłby uznanie w oczach człowieka średniowiecznego, nie byłyby szczepionki przeciw rozmaitym chorobom, nie maszyny latające, tylko... kartoteka. Dla mentalności średniowiecznej szczytem ludzkiej działalności jest porządkowanie rzeczywistości. Por. C.S. Lewis, *Odrzucony obraz*, tłum. W. Ostrowski, Znak, Kraków 1995, s. 23.

<sup>8</sup> Zagadnienie obecności systemu boecjańskiego w dialogach filozoficznych św. Augustyna opisuje szczegółowo w książce *Teologia muzyki w dialogach filozoficznych św. Augustyna*, Kraków 2013.

<sup>9</sup> Arystoteles tak opisuje to zagadnienie: „Widzimy przecież, że pod wpływem świętych pieśni ludzie tacy, którzy posłyszają melodie wprawiające duszę w stan zachwyty, uspokajają się, jakby zażyli jakiegoś lekarstwa i środka uśmierzającego. Takie samo wrażenie muszą odczuwać ci, którzy są skłonni do uczucia litości i strachu, i w ogóle ludzie wrażliwi, inni zaś, o ile kogoś któreś z tych uczuć poruszy; wszyscy jednak odczuwają w takim razie pewne oczyszczenie i ulgę połączoną z rozkoszą”, *Polityka*, 1341B-1342A, tłum. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VI, Warszawa 2001, s. 224. O tej leczniczej roli muzyki w starożytności tak pisze E. Fubini: „Typowa wzmianka z okresu hellenistycznego informuje nas, iż muzyka w zamierzczłych czasach aż

System ten rządził niepodzielnie w traktatach muzycznych przez całe średniowiecze i dyktował techniki kompozytorskie co najmniej do XV w., przetrwał potem jeszcze w świadomości uczonych, sztuce i poezji przynajmniej do XVIII w. Niestety potem został całkowicie zarzucony i zapomniany, zastąpiony przez romantyczną wizję muzyki jako zwierciadła duszy. Wraz z tym antycznym systemem zapomniana została też augustyńska koncepcja muzyki. To, co jednak na trwale wrosło w zachodnią myśl na temat muzyki, to oryginalna augustyńska koncepcja chrześcijańskiego etosu muzyki sakralnej, stworzonego na wzór starożytnego etosu muzycznego.

Starożytna teoria etosu wyjaśniała obserwowane powszechnie zjawisko wpływu muzyki na ludzkie emocje. Obserwacje te i ich wyjaśnienie relacjonowali m.in. pitagorejczycy, a za nimi także Platon i Arystoteles. Wierzono nawet w możliwość leczenia duszy ludzkiej za pomocą muzyki<sup>9</sup>. Teoria etosu porządkowała te obserwacje i wyjaśniała następująco: wpływ ten staje się zrozumiały, gdy postrzegamy całą rzeczywistość jako trzy rodzaje współzrzuńających ze sobą rodzajów muzyki: muzyki sfer, muzyki wewnątrz człowieka oraz muzyki tworzonej przez człowieka. Wpływ muzyki słyszalnej ludzkim uchem polegał zatem na uzgadnianiu tych różnych poziomów rzeczywistości. Stąd nawet słowo etos ma podwójne znaczenie, bo kumuluje w sobie dwa poziomy rzeczywistości: muzyczną i etyczną, a nawet metafizyczną. Podkreśla to zazębianie się i przenikanie tych dwóch obszarów. Etos, czyli charakter, oznacza bowiem nie tylko ludzki temperament, usposobienie czy emocję, ale również rodzaj czy charakter danego *modi* muzycznego. Muzyka antyczna była tworzona w ramach skal, *modi*. Każdy modus zaś miał swój etos – charakter. Modus dorycki miał charakter waleczny, służyć miał więc wychowaniu młodzieży, modus frygijski był dziki i zmysłowy, modus eolski – płaczący itd.

do pitagorejczyków była podziwiana i uważana za oczyszczającą (H. Diels, W. Kranz, 47A 16, t. I, s. 428). Oczyszczenie oznaczało lekarstwo dla duszy, na co wskazywał Jamblich: Pitagorejczycy, jak mówił Arystoksenos, oczyszczali ciało za pomocą lekarstwa, zaś duszę za pomocą muzyki (H. Diels, W. Kranz, 58 D 1, t. I, s. 467). Jamblich donosił ponadto, że Pitagoras stosował przede wszystkim ten typ oczyszczenia i w podobny sposób określał leczniczą moc muzyki (tamże). Katartyczna koncepcja muzyki jest jednak uważana za pochodną doktryny harmonii pojętej jako godzenie i równoważenie sprzeczności”, *Historia estetyki muzycznej*, tłum. Z. Skowron, Musica Iagellonica, Kraków 1997, s. 35.

Użycie właściwego modusu mogło zatem wywoływać pożądany charakter uczuć w naszej duszy.

Na czym zatem, zdaniem św. Augustyna, polega chrześcijański etos muzyczny? Ponieważ skutki grzechu pierworodnego polegają na stałym odwróceniu się od Boga, a zwróceniu się ku rzeczom stworzonym<sup>10</sup>, muzyka powinna stanowić lekarstwo dla duszy, pomagając jej odwrócić się od rzeczy stworzonych, a zwrócić wszystkie władze człowieka ku Stwórcy.

Ten sposób ujęcia problematyki muzyki kościelnej zdeterminowało na długie stulecia całą zachodnią teologię muzyki i właściwie jest obecne w naszym myśleniu do dziś.

Jednak św. Augustyn wywarł niestety również negatywny wpływ na późniejsze rozumienie muzyki i jej roli w liturgii i kulcie. Stało się to za sprawą słynnego fragmentu *Wyznań*, w którym zwierza się on z wyrzutów sumienia, jakie wywołuje w nim zbyt piękna muzyka. Słowa te aż do dzisiaj bywają cytowane, zwłaszcza w ramach mentalności ikonoklastycznej, usiłującej zepchnąć istotę kultu Bożego wyłącznie do sfery duchowej. Augustyn staje się zatem w dziejach i rozwoju muzyki kościelnej z jednej strony jej patronem, z drugiej – głównym „hamulcowym”, kładąc podwaliny pod wszelkiego rodzaju skrupuły odnośnie do muzyki „zbyt pięknej”. Pozwolę sobie zacytować tu ten znaczący fragment jego *Wyznań*:

Przyjemności uszu mocniej mnie oplątały i ujarzmiły. Aleś mnie już rozpętał i wyzwolił. Przyznaję, że i teraz w jakiejś mierze ulegam słodczy kunsztownego śpiewu, któremu nadają życie wersety będące Twoimi słowami, lecz nie aż tak się poddaję, bym nie był zdolny od tego się oderwać i odejść, gdy zechcę. A jednak ze względu na owe wersety, które je ożywiają, dźwięki te zdają się mieć prawo do zajmowania w moim sercu dosyć szacownego miejsca. Trudno jest mi jednak rozstrzygnąć, jakie miejsce się im należy. Nieraz sobie myślę, że czcę je bardziej, niż powinienem. Wiem, że święte wersety, kiedy są śpiewane, budzą we mnie silniejszą i gorętszą pobożność, niż mogłyby się we mnie zapalić, gdyby nie były śpiewane. I że każdemu wzruszeniu mojej duszy odpowiada wśród roz-

<sup>10</sup> Tak pisze w dialogu *O wolnej woli*: „Wszystkie grzechy zawierają się w tym jednym rodzaju zła: w odwróceniu się od dóbr boskich, prawdziwie trwałych, ku zmiennym i niepewnym. Wprawdzie i te dobra mają miejsce właściwe w ogólnym porządku i osiągają pewne swoiste piękno. Ale duch zepsuty i nieuporządkowany podąża za nimi niewolniczo. A tymczasem boski porządek i boskie prawo postanowiło, aby raczej przewodził im według własnej woli jak zwierchnik”, *De libero arbitrio*, 1, 16, 35 (PL 32,1240); tłum. polskie, s. 525.

maitości tonów jakiś ton szczególny, który tajemniczym pokrewieństwem jest z owym wzruszeniem związany. Ale nie należy pozwolić, aby ta zmysłowa rozkosz obezwładniała umysł. A ona mnie nieraz wodzi na bezdroża, gdyż nie zawsze chce się zgodzić na to, aby zajmować drugie miejsce po rozumie (...) i nieraz przez to nieświadomie grzeszę – dopiero potem to sobie uświadamiam. Innym znów razem, bojąc się nadmiernie pułapki, niemało grzeszę przesadną surowością, wtedy gdy owe słodkie melodie, jakie się dołącza do psalmów Dawida, chciałbym odegnać od swoich uszu i nawet od uszu Kościoła, bo bezpieczniejsze mi się wydaje przestrzeganie zaleceń – często mi powtarzanych – biskupa Aleksandrii, Atanazego, który podobno nakazywał lektorom czytać psalmy z tak nieznaczną intonacją głosu, by rytm był bliższy mowie niż śpiewowi.

Jednak przypominam sobie łzy, jakie wylewałem, słuchając śpiewów Twego Kościoła w pierwszym okresie po odzyskaniu przeze mnie wiary – a teraz wzruszam się już nie samym śpiewem, lecz rzeczami, o których się śpiewa, gdy czystym głosem są śpiewane na najbardziej odpowiednią melodię – znowu przyznaję temu obyczajowi wielką pożyteczność. Waham się więc między wyczuleniem na niebezpieczeństwo, jakim jest uleganie przyjemności, a uznaniem zbawiennego wpływu (muzyki), jakiego sam doświadczyłem. Nie chcę wypowiadać na ten temat nieodwołalnej opinii. Coraz bardziej jednak skłaniam się do pochwalania tego obyczaju, że śpiewa się w kościele, aby poprzez przyjemność uszu mogła słabsza dusza wznosić się do stanu pobożności. Poczytuję to jednak sobie za karygodny grzech, ilekroć się tak zdarza, że bardziej mnie porusza sam śpiew niż to, o czym się śpiewa. W takich wypadkach lepiej by było, gdybym nie słyszał śpiewu<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 33 (PL 32, 799-800), tłum. Z. Kubiak, PAX, Warszawa 1987, s. 254-255.

Stanęlibyśmy zatem bezbronni wobec ogromnego autorytetu Doktora Łaski, gdyby nie niezwykle cenna i wnikliwa analiza jego myśli na temat muzyki kościelnej, w tym także augustyńskich skrupułów odnośnie do piękna w muzyce, dokonana przez



kard. Ratzingera. Rozbraja on ładunek ikonoklastyczny, tkwiący zarówno w myśli wielkiego Hipponczyka, jak i, przede wszystkim, w dzisiejszym podejściu Kościoła zachodniego do muzyki.

Pierwszym argumentem podniesionym przez kard. Ratzingera, wyjaśniającym, skąd bierze się u św. Augustyna ten jego sceptycyzm i nieufność odnośnie do muzyki i piękna, jest, charakterystyczne dla myśli Ojców Kościoła, przeciwstawienie Starego i Nowego Testamentu. Zwracają oni słusznie uwagę, że zgodnie ze słowami samego Chrystusa mamy oddawać cześć Bogu w Duchu i prawdzie (J 4, 23-24), zatem kult chrześcijański ma przekraczać cielesność kultu świątynnego i być przede wszystkim kultem duchowym. Rolą muzyki w tym ujęciu jest zatem wznoszenie ludzkiego ducha ku Bogu. Święty Augustyn przyjmuje to spojrzenie, ale dokłada zaraz ujęcie muzyki kościelnej w kategoriach pedagogicznych, polegające na, zgodnie ze starożytnym rozumieniem pedagogiki, „prowadzeniu ku temu, co istotne, a nawet na procesie odkupienia i wyzwania”<sup>12</sup>. Nie byłoby w tym nic błędnego, gdyby nie pewna jednostronność takiego ujęcia. Kładąc nacisk wyłącznie na aspekt pedagogiczny, zapomina się bowiem o cieleśnym wymiarze muzyki, który pozostaje tu niedowartościowany.

To niedowartościowanie cielesnego wymiaru muzyki wynika, zdaniem kard. Ratzingera, z tkwienia w okowach spirytualizmu, w ramach którego wszelka przyjemność związana z naszym odbiorem muzyki staje się podejrzana jako zbyt mało duchowa. Ostatecznie prowadzi to do odmowy zbawienia całej natury ludzkiej wraz z jej uczuciowością i cielesnością.

Spirytualizm, który za sprawą m.in. św. Augustyna jest specjalnością zachodniej myśli na temat muzyki, idzie w parze z racjonalizmem chrześcijańskim. Racjonalizm zaś ma swoje korzenie w arystotelesowskim pojmowaniu Boga jako niezmiennego, Nieruchomego Poruszyciela. W ramach racjonalizmu wszelką ludzką aktywność sprowadza się do pewnych technik ascetycznych. Taką techniką będzie zatem nie tylko modlitwa, ale też sztuka czy muzyka. Jest to, zdaniem kard. Ratzingera, ogromne obciążenie całej myśli zachodniej. Ujęcie racjonalistyczne zakłada, że my nie możemy w żaden sposób wpływać na niezmiennego Boga, wszystko więc, co czynimy, wpłynąć może tylko na nas samych. Muzyka zatem, przy takim spojrzeniu, może wyłącznie

<sup>12</sup> Por. J. Ratzinger, *Teologia muzyki kościelnej*, tłum. W. Szymona OP, w: *Opera omnia*, t. XI, *Teologia liturgii*, Wydawnictwo KUL, 2012, s. 486.

<sup>13</sup> Oto klasyczne ujęcie św. Tomasza z Akwinu, idące w nurcie tego arystotelejskiego ujmowania relacji pomiędzy naszą aktywnością a Bogiem, z artykułu zatytułowanego *Czy należy chwalić Pana Boga ustami?*: „Natomiast w stosunku do Boga posługujemy się ustami nie po to, by Jemu, znowcy naszych serc, coś ujawnić, lecz w tym celu, by nas samych oraz słuchaczy pobudzić do Jego czci. Dlatego chwalenie Go przy pomocy ust jest konieczne nie ze względu na Boga, ale ze względu na samego człowieka wielbiącego Boga, gdyż chwając Go, rozpala w sercu miłość ku Niemu w myśl Psalmu (49, 23): «Ofiara chwały

uczci mię i ta jest droga, na której mu ukazać zbawienie moje». W miarę zaś jak człowiek, wielbiąc Boga, wznosi się ku Niemu, równocześnie oddala się od tego wszystkiego, co sprzeciwia się Jemu, w myśl słów Bożych u Izajasza (48, 9): «Chwałą moją okiełznam cię, abyś nie zginął»”, *STh* II-II, q 91, a 1 resp.

<sup>14</sup> W ten nurt spirytualistyczny, ku ubolewaniu kard. Ratzingera, wpisuje się także św. Tomasz z Akwinu, który na argument przeciwko używaniu śpiewu w liturgii, gdyż odrywa on uwagę od samej treści tego, co się śpiewa, odpowiada: „Jeśli śpiew służy do wywołania przyjemności, wówczas odrywa duszę od rozważania treści śpiewanych pieśni. Jeśli jednak ktoś śpiewa dla nabożeństwa, uważniej rozważa to, co śpiewa, gdyż dłużej nad tą treścią zatrzymuje się, a także dlatego, że według św. Augustyna «wszystkie uczucia naszej duszy – tak różnorodne – wyrażają się we właściwy sobie sposób w głosie lub w śpiewie i rozpalają się w nas dzięki pewnej zgodności z naszą naturą». To samo stosuje się również do słuchaczy, którzy wprawdzie niekiedy nie rozumieją tego, co się śpiewa, rozumieją jednak, po co się śpiewa, a mianowicie na chwałę Bożą, a to wystarczy do wzbudzenia nabożeństwa”, *STh* II-II, q 91, a 2, resp.

<sup>15</sup> Arystoteles, *Polityka* (1338b, s. 2n), cyt. za: J. Ratzinger, *Teologia...*, dz. cyt., s. 481.

pełnić ascetyczną, pedagogiczną rolę<sup>13</sup>. Widać to w wypowiedziach św. Tomasza z Akwinu, który zgadza się w tej kwestii ze św. Augustynem<sup>14</sup>.

Kolejnym zarzutem kard. Ratzingera wobec ujęcia augustyńskiego, poza zbytnim spirytualizmem i racjonalizmem, jest utylitaryzm. To właśnie w pułapce utylitaryzmu, zwłaszcza dzisiaj, można upatrywać genezy zachodniej podejrzliwości wobec piękna. Czy moglibyśmy sobie wyobrazić pytanie postawione na gruncie teologii wschodniej: „Po co piękno?”. A właśnie w zachodniej teologii i w dziejach zachodniej muzyki kościelnej to pytanie przewija się niemal stale. Piękno musi wciąż udowadniać swoją użyteczność.

W toku swojego wywodu kard. Ratzinger pozwala sobie na uwagę, że niepowetowaną szkodą dla zachodniej teologii piękna jest brak rozwinięcia arystotelejskiego pojmowania muzyki przez św. Tomasza z Akwinu. Arystoteles został przecież zaadaptowany, „ochrzczony” przez Doktora Anielskiego, jednak bez tych fragmentów jego pism, które dotyczą muzyki. A przecież muzyce Arystoteles poświęcił całą księgę VIII swojej *Polityki*. To tam Stagiryta zamieszcza znamienne zdanie: *Szukanie wszędzie korzyści nie przystoi człowiekowi wyższych uczuć i wolnemu*<sup>15</sup>. Warto pamiętać, że zdanie to odnosi się właśnie do sensu i celu muzyki. Muzyka, a zatem także i piękno nie muszą mieć jakiegoś celu poza samymi sobą. Piękno zaś powinno być bezinteresowne, choć oczywiście jednocześnie wskazuje ono na samego Boga. Jakże inaczej

mogłyby się potoczyć dzieje zachodniej teologii muzyki, gdyby św. Tomasz opracował chrześcijańską koncepcję teologii muzyki i piękna opartą na tej właśnie księdze *Polityki*<sup>16</sup>.

Kardynał Ratzinger wskazuje także na ślady mentalności ikonoklastycznej, widocznej w myśli św. Augustyna, który jako biskup Hippony zabraniał w swoim kościele kultu obrazów<sup>17</sup>. Ikonoklazm, który dotknął raczej Kościoł wschodni, na Zachodzie nie został odpowiednio przepracowany w teologii. Dlatego wsparciem dla współczesnej teologii muzyki powinna być myśl św. Jana Damasceńskiego<sup>18</sup> oraz Pseudo-Dionizego Areopagity, który nauczał, że wszelkie piękno widzialne jest odbłaskiem Pięknego samego Boga i bezpośrednio na to właśnie Piękno wskazuje<sup>19</sup>.

Wreszcie po imieniu nazywa dzisiejszą tendencję odradzania się ikonoklazmu, która niczym choroba wieku dziecięcego, nieprzechorowana w dzieciństwie, w wieku dorosłym może być już bardzo groźna:

Wewnętrzny kryzys współczesnego chrześcijaństwa polega na tym, iż stracono z oczu „prawowierność”, rozumianą w myśl tej definicji, którą sformułował Sobór Nicejski II, a ikonoklazm uznano za rdzennie chrześcijański. Wydawać się może, że w obliczu zaistniałej sytuacji pozostała nam jedynie rozpaczliwa schizofrenia radości ze szczęśliwego dziejowego nieporozumienia albo narodziny nowego obrazoburstwa. Jak doszło do tak jednomyślnego uznania przez współczesnych ekspertów wrogości wobec sztuki i purytańskiego funkcjonalizmu za pierwotnie chrześcijański?<sup>20</sup>

na zasadzie analogii do tego fragmentu swojej *Sumy teologicznej* o dobru: „Bóg jest dobry i to właśnie dobro jest przymiotem szczególnie Jemu przysługującym. Czemu? Bo: o tyle coś jest dobre, o ile stanowi przedmiot pożądania; czego zaś wszystko pożąda? Doskonałości, czyli pełni swojej; a czymże jest ta pożądana doskonałość i forma skutku? Wiadomo, to podobieństwo twórcy wyciśnięte na skutku, czyli upodobnienie skutku do swego twórcy; wszak każdy twórca, gdy coś tworzy, tworzy coś podobne do siebie. Tak więc skutek pożąda upodobania do swego twórcy choćby udziałowo; a to znaczy, że twórca jest przedmiotem pożądania, czyli że jest dobrem; a ponieważ Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą, czyli twórcą wszystkiego, jasne, że mieści w sobie całą treść dobra i stanowi przedmiot pożądania”, *STh I*, q 6, a 1, resp.

<sup>20</sup> J. Ratzinger, *Sakrament...*, dz. cyt., s. 164.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Por. J. Ratzinger, *Sakrament i misterium*, tłum. A. Głós, Kraków 2018, s. 167.

<sup>18</sup> Ten Ojciec Kościoła, który stworzył podwaliny nauki na temat kultu obrazów w Kościele, pisał m.in.: „Ponieważ mamy podwójną naturę, będąc złożeni z duszy i ciała, nie możemy dotrzeć do rzeczy duchowych w oderwaniu od cielesnych. W ten sposób poprzez kontemplację cielesną dochodzimy do kontemplacji duchowej”, św. Jan z Damaszku, *De imaginibus*, or. III. 12; cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2, *Estetyka średniowieczna*, Warszawa 1988, s. 47.

<sup>19</sup> Można tylko żałować, że św. Tomasz z Akwinu nie rozwinął nauki o pięknie

To właśnie utylitaryzm albo – używając określenia kard. Ratzingera – purytański funkcjonalizm (a więc postawa „tylko to ma rację bytu, co jest użyteczne”) jest głównym źródłem współczesnego ikonoklazmu.

Nie mam wątpliwości co do tego, że kard. Ratzinger pełni rolę nowego Boecjusza w dziejach zachodniej teologii, a zwłaszcza w zachodniej teologii muzyki. Tak jak Boecjusz zebrał i skodyfikował całą antyczną tradycję teologii i filozofii muzyki, tak też i kard. Ratzinger zebrał i dokonał syntezy teologii muzyki, w tym także krytycznie ujął i przedstawił miejsce myśli św. Augustyna na tle teologii muzyki zachodniej. Przede wszystkim zaś zauważył konieczność rozwinięcia nurtu w teologii muzyki będącego przeciwwagą dla nurtu spirytualistycznego, za którego ojca słusznie możemy uważać św. Augustyna.

O ile spirytualizm podkreśla rolę muzyki jako pomocy w naszym uduchowieniu, przeciwnym i zarazem dopełniającym nurtem w ujmowaniu muzyki kościelnej byłby nurt inkarnacjonistyczny, podkreślający rolę muzyki jako przedłużenie Wcielenia. Kościół w liturgii staje się Ciałem Chrystusa, muzyka kościelna zaś staje się w jakimś sensie szatą Ciała Chrystusa, słyszalną muzyką niebieską – *musica coelestis*. Można zatem upatrywać w kard. Ratzingerze ojca ujęcia inkarnacjonistycznego, dzięki któremu zachodnia myśl na temat muzyki sakralnej odzyskuje równowagę.

Muzyka jako mająca naturę podobną do natury ludzkiej, cielesno-duchową – bo z jednej strony składa się z cielesnych, fizykalnych dźwięków, ale z drugiej jej konstrukcja opiera się na rozumnych zasadach i liczbach, mających zakorzenienie w świecie idei – jest najlepszym tworzywem do ucieleśnienia liturgii. Liturgia Kościoła z kolei jest kontynuacją Wcielenia Pańskiego.

W teologii jedną z zasad trwania przy Prawdzie jest zasada zachowywania równowagi, każda prawda musi trwać w napięciu pomiędzy dwoma jej aspektami. Przepięknie formułuje tę zasadę współczesny francuski filozof Fabrice Hadjadj. Każdy dogmat jest sam w sobie pozornie sprzeczny: Maryja jest odkupiona przez Boga, a zarazem niepokalana, Kościół jest bez grzechów, a zarazem pełen grzeszników, sprawiedliwość a miłosierdzie, wiara a uczynki itd. Oba te aspekty wzajemnie się dopełniają, odrzucenie któregoś równałoby się utraceniu pełni prawdy na

dany temat. Greckie słowo *hairesis*, od którego wywodzi się nasze pojęcie herezji, oznacza dokonanie wyboru, wyróżnienie jednego z elementów. Tymczasem oba te elementy stanowią duet, oba się wzajemnie warunkują i niczym dwa konie w rydwanie wzajemnie pilnują wspólnego, równego szyku<sup>21</sup>.

Podobnie ma się sprawa teologii muzyki. Ponieważ w teologii zachodniej wystąpił wyraźny przechył w stronę nurtu spirytualistycznego, a to również za sprawą św. Tomasza z Akwinu, który w myśleniu o muzyce kościelnej poszedł za św. Augustynem, nastąpiło zachwianie tej delikatnej równowagi pomiędzy obydwoma koniecznymi aspektami prawdy o muzyce kościelnej. Tak definiuje sytuację muzyki kościelnej kard. Ratzinger:

Muzyka kościelna musi więc ciągle na nowo szukać własnej drogi, walcząc na dwóch frontach. Z jednej strony, na przekór purytańskiej pysze, musi uzasadniać konieczne wcielanie się ducha w dzieło muzyczne, z drugiej strony w spotkaniu z codziennością ma kierować ducha i kosmos ku boskiej rzeczywistości<sup>22</sup>.

Jak pisze Hadjadj, szatan, jako czysty duch, nienawidzi Wcielenia, atakuje więc również cielesność ludzką, z jednej strony dąży do uprzedmiotowienia ludzkiego ciała, z drugiej mamy człowieka obietnicą odcieśnienia, próbuje przekonać nas o tym, że cielesność należy do zła<sup>23</sup>. To niewątpliwie gnostyckie ujęcie być może również stanowi źródło współczesnego kryzysu muzyki kościelnej, a także kryzysu myśli podkreślającej cielesność muzyki kościelnej. ■

<sup>21</sup> Por. F. Hadjadj, *Wiara demonów*, tłum. M. Żurowska, Kraków 2012, s. 170-191.

<sup>22</sup> J. Ratzinger, *Sakrament...*, dz. cyt., s. 548.

<sup>23</sup> Por. F. Hadjadj, dz. cyt., s. 243.

# Starodawny strach. O poezji Jima Morrisona

Michał Gołębowski

*„I przebac nam nasze cnoty” – tak módlmy się do ludzi.*

Friedrich Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, nr 405

*Połąknąłem niezgorszy haust trucizny. Po trzykroć błogosławione niechaj będzie postanowienie, jakie mnie nawiedziło. Wnętrznosci mnie palą. Gwałtowność jadu wykręca mi członki, zniekształca mnie, miazdży.*

Arthur Rimbaud, *Sezon w piekle*

*Zlicz dni szczęśliwe, a wyznasz, człowieku, Czymkolwiek byłeś, że lepiej być niczem.*

Lord Byron, *Euthanasia*

**M**ówi się, że poezja Jamesa Douglasa Morrisona, zazwyczaj przedstawiającego się jako Jim Morrison albo Król Jaszczur, to zapis podróży do „pogańskiej Ameryki”<sup>1</sup>. Pełno w niej obrazów wirującego nieba i pustyni, którą zamieszkują ludzkie maskary oraz duchy Indian. Utwory takie jak *Autostrada świętu* czy *Narodziny jawy* starały się ukazać dynamikę „otwierania się” na „bezkres” wolny od wszelkich „zasad”, nawet za cenę samozniszczenia. Obecna w nich narkotyczna wizyjność rodem z najmroczniejszych przejawów romantycznej mistyki często miesza się z popkulturową błazenadą w stylu Andy’ego Warhola. W wierszach tych pojawiają się modlitewne frazy i zaklęcia, które ustępują miejsca fragmentom rozmów, śmieciowej literatury (tzw. *pulp fiction*) oraz haseł reklamowych. Z tego też powodu

<sup>1</sup> Zob. S. Davis, *Jim Morrison*, Wrocław 2006, s. 335.

część krytyków uznało, że dominantą twórczości Morrisona jest prowokacja<sup>2</sup>. Tkwi w tym sporo racji, przy czym warto pamiętać, że podstawowym tematem poezji „amerykańskiego szamana” jest samotność:

Opowiem ci o radiu Teksas i mocnym uderzeniu  
Które płynie powoli, delikatnie i wściekle  
Niczym nowy język  
Sięga twojej głowy z zimną nagłą furią boskiego posłańca  
Opowiem ci o bólu serca i o tym, jak odszedł Bóg  
Wędrujący, wędrujący pośród beznadziejnej nocy  
Tu na horyzoncie nie ma gwiazd<sup>3</sup>

Thomas Stearns Eliot, będąc poetą w gruncie rzeczy katolickim (ściślej: anglikatolickim), opisywał „ziemię jałową” zamieszkiwaną przez „wydrażonych ludzi”<sup>4</sup>. Jego poemat miał być niemal proroczą przestrożą przed nowoczesnością, która odrzuciła Boga, a przez to utraciła żywotność, cel i autentyczność. Morrison miał własne „dzikie pustkowia”, *wilderness*, któremu jednak oddał się bez reszty. Tam, na „węzowym odludziu”, przy „wielkiej autostradzie”, gdzie płoną „sekretne ognie”, wyraźniej widział, że ludzka egzystencja naznaczona jest beznadziejną samotnością. Przez moment wydawało się, że uzdrowienie przyjdzie przez narkotyczną, „pogańską” ekstazę i wyzwolenie seksualne. „Chwila wewnętrznej wolności”, kiedy „umysł otwiera się i ukazuje niezmierny wszechświat”<sup>5</sup>, nie przynosi jednak trwałego ukojenia, lecz za każdym razem odsłania ciemną, wręcz koszmarną stronę egzystencji. Wówczas „duszy pozostaje błąkać się w oszołomieniu i zmieszaniu szukając to tu to tam nauczycieli i przyjaciół”<sup>6</sup>. Na końcu tej drogi zawsze czeka osamotnienie, tym głębsze i bardziej dojmujące, im jaśniejsza była wizja. Stąd głównym nastrojem, jakim rządzi się liryka Morrisona, zwłaszcza z późniejszego etapu, jest smutek rozczarowania. Widać to również na przykładzie piosenek wchodzących w skład kolejnych albumów The Doors. Rewolucyjny zapał z czasem gaśnie, pozostawiając po sobie uczucie wypalenia i alienacji. Cezurę wyznaczyły w tym przypadku teksty z płyty o znamienym tytule *Waiting for the Sun*, czyli „czekając na słońce”. Oczekiwany nowy świt nie nadszedł. „Co

<sup>2</sup> Zob. Wł. Szturc, *Heroiczna zoomorfia. James Douglas Morrison – Poeta i Wyobraźnia*, w: tegoż, *Sztuczne raje. Użytki w literaturze*, Słupsk 2002, s. 17.

<sup>3</sup> J. Morrison, *Nawaleni niepokalanie*, w: *The Doors. Antologia tekstów i przekładów*, tłum. J. Polak, Poznań 2004, s. 79.

<sup>4</sup> Por. H. Zbierski, *Historia literatury angielskiej*, Poznań 2002, s. 246; K. Boczkowski, *Wprowadzenie*, w: T.S. Eliot, *Szepty nieśmiertelności. Poezje wybrane*, oprac. K. Boczkowski, Toruń 2013, s. 34-35.

<sup>5</sup> J. Morrison, *Dzikie pustkowia. Zaginione utwory Jima Morrisona*, tłum. A. Brodowicz, Kraków 1994, s. 15.

<sup>6</sup> Tamże.

z sobą pocznimy, kiedy lato minie – śpiewał Morrison. – Niebawem minie lato; mieliśmy cudowny czas, lecz on właśnie mija” (*When summer’s gone where will we be; summer’s almost gone, we had some good times, but they’re gone*).

Człowiek nie jest zdolny do uniesienia – jak się wydaje – totalnego wyzwolenia, które w rzeczywistości okazuje się anarchią. Za „drzwiami percepcji” można znaleźć jedynie zniszczenie i pustkę: „jedni rodzą się dla słodkich wzruszeń, inni rodzą się dla nieskończonej nocy” (*Some are born to sweet delight, some are born to the endless night*). Co ciekawe, przecucie ostatecznej porażki rewolucji daje się wyczuć już we wczesnych utworach poetyckich Morrisona. Wtedy jeszcze przyjmowane ono było z dumą nietzscheańskiego „nadcześnika”, który sam siebie czyni ofiarnikiem i ofiarą, nie służy ani Bogu, ani moralności, ani nawet własnemu instynktowi samozachowawczemu. Postawa ta znalazła zresztą odbicie w formie, w jakiej napisane zostały pierwsze opublikowane poematy, takie jak *Władczy* czy *Nowe stworzenia*. Ten typ liryki nazwano *dry water*, czyli „suchym strumieniem”: *dry* to w żargonie beatnikowskim rodzaj wiersza improwizowanego, a przy tym pozbawionego jednego, konkretnego tematu i ukierunkowania, z kolei *water* to odpowiednik „strumienia świadomości”, spontanicznego zapisu wszystkich pojawiających się myśli i odczuć. Specyficzne rozbicie formy literackiej, jej celowa bełkotliwość (czasem wręcz na granicy grafomanii), ten jakby „poetycki jazz”, samo w sobie odzwierciedlało rozpad człowieka racjonalnego. Jednym z najdoskonalszych przykładów tej wizji pozostaje *Horse Latitudes*, krótki wiersz napisany jeszcze w latach licealnych. Roztacza on przed czytelnikiem obraz tytułowej morskiej ciszy (dosłownie „końskiego równoleżnika”), z której wyłania się pochłaniająca wszystko i wyzwalająca siły chaosu ciemna czeluść:

Gdy martwe morze ukrywa swoją zbroję  
A jego posępne i bezludne prądy  
Rodzą zarodki potworów  
Zamiera prawdziwa żegluga  
Mija dziwna chwila  
I morze wypluwa pierwsze zwierzę



Wymachujące wściekle kopytami  
 W martwym zgniłym galopie  
 Podskakują głowy następnych  
 Uniesione  
 Delikatne  
 Cisza  
 Zgoda  
 Śmierć dmucha im w milczące nozdrza  
 Wyrzeźbione starannie  
 I zamknięte na zawsze<sup>7</sup>

<sup>7</sup> J. Morrison, *Morska cisza*,  
 w: *The Doors. Antologia  
 tekstów i przekładów*,  
 dz. cyt., s. 79.

W niektórych utworach Morrisona słynne „przebicie się na drugi brzeg”, *break on through to the other side*, wiązało się z nadzieją na „kres nocy”, „słońce we włosach” i „życie w jaśniejących promieniach”. Pogodniejsze tony można by jednak uznać za ironię, sarkazm, przekorę albo – co jest tym bardziej przejmujące – tęsknotę za niemożliwym do osiągnięcia pokojem. Znacznie częściej dążenia do wolności skutkują wejściem w coraz gęstszy mrok. Kolejne narkotyczne objawienia odsłaniają bowiem ukryte w człowieku okrucieństwo. W ogóle cała poezja Morrisona charakteryzowała się zamiłowaniem do frenezji, do eksploatawania tematu szaleństwa i dewiacji, jak również do koszmarnej zoomorfii, która odkrywała drzemiące w człowieku zwierzęce popędy oraz pierwotną siłę chaosu. To wiersze skrajnie odmienne od nostalgicznych, spokojnych ballad, w których specjalizował się Robert Hunter, współpracownik The Grateful Dead i bard rdzennego „amerykańskiego piękna” (*american beauty*). Morrison widział w pierwotności jedynie okrucieństwo i immoralizm, możliwe do zniesienia – jak ufał – tylko dzięki przekroczeniu siebie poprzez nieustanną ekstazę. Stąd też jego twórczość literacka znacząco oddalała się od beztroskiej celebracji marzenia zwanego *flower power*, odnajdując się raczej w ponurym, panseksualnym i sadystycznym ekspresjonizmie tzw. „szkoły nowojorskiej”. Wiele spośród opisów *Nowych stworzeń* przywodzi zresztą na myśl malarstwo Hieronima Boscha, tyle że w tym przypadku elementami składowymi „człowieczej groteski” są nawiązania do popkultury, odrealnione obrazy autostrad i pustyń, ohyda gett i przedmieść, kontrkulturowe rekwizyty oraz motywy psychodeliczne:

Przytulnie jest w domu na wzgórzu  
 Wygodnym, o wielu pokojach  
 Wyściełane fotele prężą czerwone ramiona (...)  
 Zwłoki prezydenta w czyimś samochodzie  
 Silnik pracuje na smołę, klej i wodę  
 Chodź, chodź, pokażę ci zaraz  
 Ze wschodu prawdziwego cara (...)  
 Nad brzegiem jeziora mieszkają bandyci  
 Córkę pastora jakiś wąż zachwyił  
 Wąż mieszka w studni na drogi poboczu  
 Obudź się, dziewczyno, już dom, otwórz oczy<sup>8</sup>

<sup>8</sup> J. Morrison, *By nie dotknąć ziemi*, w: *The Doors. Antologia tekstów i przekładów*, dz. cyt., s. 95-97.

Specyficzna koncepcja „nowej mistyki”, którą Morrison skonstruował w oparciu o lekturę Blake’a i Rimbauda, łączyła się oczywiście z wrogim stosunkiem poety do chrześcijaństwa. Ostry atak na katolickie świętości, czasem świadomie prowokacyjny, gdyż kojarzący sferę sacrum z wulgarnie wyeksponowaną seksualnością, był w twórczości autora *Amerykańskiej modlitwy* jednym ze sposobów osiągnięcia „bezkresu”. Aby skutecznie rozszerzyć granice poznania, należało bowiem odrzucić racjonalność Objawienia, stając się coraz bardziej – o ile to możliwe – bytem irracjonalnym. Następnym krokiem było zanegowanie wartości posłuszeństwa wynikającego z wiary. „Nowe stworzenie”, człowiek rewolucji, dąży przede wszystkim do pełnej niezależności, choćby oznaczała ona tragedię. I dalej: beatnikowski mistyk powinien wyzwolić się z pojęć dobra i zła, życia i śmierci, szczęścia i nieszczęścia, gdyż – jak mówi poemat *Dzikie pustkowia* – „wszystko co wypowiedziane znaczy właśnie to, swe przeciwieństwo i wszystko inne”<sup>9</sup>. Wszelka świętość powinna zostać zbrukana, a każdy grzech – wywyższony. Kolejnym etapem będzie przemieszanie grzechu i świętości, wyjście poza tę odwieczną różnicę, bycie *stoned immaculate*, „niepokalanie naćpanym”. Dopiero wówczas przed człowiekiem otworzy się upragniony „bezkres”. I choć – jak już wspomniano – człowiek w owym „bezkresie” pozostaje kimś zagubionym i samotnym, to w samym tym samobójczym wyborze tkwiłaby pewna wartość. Morrisonowski „szaman” byłby kimś tożsamym z nietzscheańskim „nadcześnikiem”, a może jeszcze bardziej z Byronowskim Manfredem, który odrzucił Boże miłosierdzie

<sup>9</sup> J. Morrison, *Dzikie pustkowia*, dz. cyt., s. 71.

i zgodził się na wieczne potępienie, byle tylko zmanifestować tryumfującą niezależność od wszelkich sił nieba i ziemi.

Na koniec warto raz jeszcze przywołać opinię Włodzimierza Szturca, zgodnie z którą w poezji Jima Morrisona chodziło nade wszystko o prowokację. O rzucenie wyzwania czytelnikowi oraz samemu sobie. To prawda, w ujęciu Morrisona taki był główny cel nowoczesnej awangardy. Lecz prowokować lubił także lord Byron, postać pod wieloma względami podobna do „amerykańskiego szamana”. Ten mistrz polskich romantyków, będąc jednocześnie libertynem skłonny do sarkazmu, czynił to niemal wyłącznie w celu autokreacji. Czy w ostatecznym rozrachunku w poezji Morrisona nie chodziło jednak o coś innego (nawet jeśli Król Jaszczur i Jimbo to również zuchwałe kreacje)? A może cała ta spuścizna poetycka – wzywająca do duchowej rewolucji, a jednocześnie przerażająca dojmującą pustką i samotnością – to jedynie próba konfrontacji z grozą śmierci? Ponoć jednym z najwcześniejszych wspomnień poety był widok potrąconych przy drodze, umierających Indian. Obraz ten pojawiał się później w wielu wierszach i wspomnieniach poety. „Duchy gromadzą się w kruchej jak skorupka głowie dziecka”, i tam pozostają. Wszelkie późniejsze akty anarchii, będące jedynie próbą doświadczenia, co się stanie, jeśli „przebijemy się na drugi brzeg”, miały przełamać zupełnie proste i podstawowe przerażenie śmiercią:

Upadam. Słodka czerń.

Dziwny świat, który czeka i patrzy.

Starodawny strach przed brakiem egzystencji<sup>10</sup>. ■

<sup>10</sup> Tamże.

# Kim jest świecki według adhortacji *Christifideles laici*. Uwagi na czas kryzysu

*Tomasz Rowiński*

**A**ktualizacja nauczania katolickiego, jaką zostawił nam św. Jan Paweł II w licznych swoich dokumentach, w dzisiejszych czasach podlega dwóm niekorzystnym procesom.

Pierwszy z nich polega na odrzucaniu tego nauczania w wielu kręgach kościelnych, jakby było ono jedynie indywidualnym dziełem filozofa i teologa, który został papieżem, a nie spójnym z tradycją przepowiadaniem niezmiennych zasad Ewangelii. Można wręcz powiedzieć, że odrzucanie dorobku Jana Pawła II w imię poszukiwania lepszego wyrażenia i stosowania wiary katolickiej dziś stało się narzędziem do odrzucenia samej nauki katolickiej w wielu bardzo ważnych jej punktach.

Drugi problem polega na niemających końca publicystycznych uproszczeniach nauczania Jana Pawła II, które pozwalają na wybiórcze traktowanie różnych elementów tego nauczania, a co za tym idzie, na dawaniu wrażenia ciągłości z katolicką tradycją nowym ideom, pojawiającym się w kręgu życia kościelnego, od tej tradycji rzeczywiście odległym.

Dlatego w tych uwagach o świeckich wiernych chciałbym, by punktem odniesienia był nade wszystko tekst adhortacji, choć z koniecznym komentarzem współczesnym. W ten sposób zamierzam zarysować kształt powołania świeckiego i jego miejsca w Kościele. Często podnosi się opinię, że świecki w Kościele jest definiowany jedynie przez negatywne odniesienie do niebycia duchownym. Na obecność takiego sposobu myślenia w Kościele wskazuje także sama adhortacja, jednak modyfikuje je, zaznaczając, że nie jest to właściwa katolicka i biblijna tradycja.

Jednak i dziś można spotkać opinię, że Kościół wciąż nie przedstawił zadowalającej formy życia dla katolików świeckich. Często wypowiadają taką opinię autorzy, którzy równo-

częście uważają się za głos wzywający do reformy Kościoła, szczególnie w postrzeganiu roli osób świeckich. Wydaje się, że sami ci autorzy mogliby być nieraz przykładem sytuacji kryzysowej, którą chcieliby diagnozować. Kryzys ten polega bowiem m.in. na szerokim niezrozumieniu powszechnej roli chrześcijan w świecie i Kościele, na niedostatkach formacji doktrynalnej wiaryzących, a także myśleniu i działaniu, również osób bardziej zainteresowanych sprawami Kościoła, w oparciu o medialne skróty i uproszczenia katolickiego nauczania. Trudno bowiem po lekturze *Christifideles laici* formułować sądy, jakoby w nauczaniu Kościoła świeccy nic nie znaczyli i byli rzeszą pozbawioną formy.

Nie jest możliwe dokonywać w jednym artykule streszczenia całego obszernego dokumentu papieskiego, który zawiera wiele rozważań o współczesności, tak jak była ona oceniana pod koniec lat osiemdziesiątych. Nie powtórzymy zawartej w niej teologii i filozofii osoby czy innych elementów obszernie omawianych kwestii, ale warto skupić się na kilku fragmentach, dzięki którym możemy uzyskać obraz specyficznego rysu formy życia przeznaczonej świeckiemu chrześcijaninowi. Szczególnie dziś, w czasach kościelnego kryzysu i zamieszania.

We *Wprowadzeniu* do adhortacji znajdujemy wstępne rozróżnienie sytuacji:

Podstawowym znaczeniem tego Synodu, a zarazem bezcennym, upragnionym przez niego owocem jest przyjęcie przez świeckich Chrystusowego wezwania do pracy w Jego winnicy do tego, by w tym wspaniałym i dramatycznym momencie dziejowym, u progu trzeciego tysiąclecia, włączyli się oni żywo, świadomie i odpowiedzialnie w misję Kościoła.

Nowe sytuacje – zarówno w Kościele, jak i w życiu społecznym, ekonomicznym, politycznym i kulturalnym – domagają się dzisiaj ze szczególną siłą zaangażowania świeckich. Bierność, która zawsze była postawą nie do przyjęcia, dziś bardziej jeszcze staje się winą. Nikomu nie godzi się trwać w beczynności (3)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cyfry w nawiasie oznaczają punkt adhortacji, z której pochodzi fragment.

Współcześnie Kościół funkcjonuje w wyjątkowej historycznie sytuacji. Często powtarza się opinię, że nasze czasy przypominają okres upadku Cesarstwa Rzymskiego. Jednak ta analogia nie jest ścisła. Pierwszy raz bowiem na dużą skalę Kościół funkcjonuje w cywilizacji, która go odrzuciła. Odrzuciła nie dlatego, że go nie poznała, ale dlatego, że uznała chrześcijaństwo za zapoznane, przetrwione. Szeroko dziś jest obecna opinia, że to, co było w chrześcijaństwie wartościowego, już zostało z niego wydobyte, a ono samo się wypaliło. Dlatego wezwanie do powszechnego zaangażowania jest niezwykle aktualne. Czym innym bowiem jest trwanie we względnej bierności, gdy żyje się wewnątrz cywilizacji chrześcijańskiej, a czym innym, jak pisał Alasdair MacIntyre, gdy barbarzyńcy nie tylko stoją u naszych bram, ale są pomiędzy nami i nami rządzą<sup>2</sup>. Choć nie używamy dziś raczej sformułowania *militant Christi* („żołnierz Chrystusa”), jego aktualność, jako zadania stojącego przed katolikiem, wydaje się większa niż kiedykolwiek w ostatnich stuleciach.

W adhortacji czytamy dalej:

Trzeba więc spojrzeć w twarz temu naszemu światu, spojrzeć na jego wartości i problemy, niepokoje i nadzieje, osiągnięcia i porażki; światu, którego sytuacja gospodarcza, społeczna, polityczna i kulturalna jest w porównaniu ze światem ukazanym w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* znacznie trudniejsza. Ale *to on* właśnie jest winnicą, *to on* jest polem, na którym świeccy mają wypełniać swoją misję. Jezus pragnie, by oni, tak jak wszyscy Jego uczniowie, byli solą dla ziemi i światłem świata (por. Mt 5, 13-14). A jak wygląda *aktualne oblicze* „ziemi” i „świata”, dla których chrześcijanie winni być „solą” i „światłem”?

Współczesny świat wykazuje wielką różnorodność sytuacji i problemów, podlega też coraz szybszym przemianom. Dlatego należy się wystrzegać pochopnych uogólnień i uproszczeń. Tym niemniej można dostrzec pewne *tendencje charakterystyczne dla współczesnego społeczeństwa*. Jak na ewangelicznej roli razem rosną kąkol i dobre ziarno, tak w historii, będącej każdego dnia wi-

<sup>2</sup> Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty: Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 465-466.

downią posługiwania się przez ludzi – często w sposób pełen sprzeczności – wolnością, występują, niekiedy mocno ze sobą splątane, zło i dobro, bezprawie i sprawiedliwość, udręka i nadzieja (3).

Jan Paweł II wskazuje na świat rozrywany konfliktami, na problem sekularyzacji, na ideologie, które nazywa humanizmami, które z jednej strony realnie zagrażają zagładą ludzkości, a z drugiej ubóstwiają różne formy wyidealizowanego obrazu człowieka. Ten obraz i ta diagnoza kondycji społecznej naszych czasów pozostają aktualne, a nawet jeszcze się nasiliły. Wobec tego paradoksu Jan Paweł II konkluduje, wskazując, że aktualna sytuacja świata i Kościoła niejako wskazuje na świeckich jako tych, na których spadło większe niż w przeszłości zadanie i odpowiedzialność:

Kościół wie, że wszystkie podejmowane przez ludzkość wysiłki na rzecz jedności i uczestnictwa, niezależnie od trudności, opóźnień, przeciwności wynikających z ludzkiej słabości, grzechu i działania Złego, znajdują pełną odpowiedź w działaniu Jezusa Chrystusa, Odkupiciela człowieka i świata.

Kościół wie, że Chrystus go posłał jako „znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”. Dlatego ludzkość mimo wszystko może i musi mieć nadzieję. Żywa Ewangelia w osobie Jezusa Chrystusa jest radosną „nowiną”, którą Kościół codziennie przepowiada i której daje świadectwo wobec wszystkich ludzi. W tym przepowiadaniu i w tym świadectwie świeccy pełnią nie tylko właściwą i niezastąpioną rolę. Za ich pośrednictwem Kościół Chrystusowy jest obecny w różnorodnych sektorach świata jako znak oraz źródło nadziei i miłości (7).

Wizja tego, kim są świeccy, wyrażona w adhortacji jest wizją sięgającą do obrazu biblijnego, i to wizją daleką od klerykalizmu często krytykowanego w Kościele przez Papieża Franciszka. Ci, którzy szukaliby szczerze duchowości świeckich, tu właśnie mogą ją znaleźć. W tekście czytamy:

Obraz winnicy użyty jest w Biblii w wielu ujęciach i w różnych znaczeniach. Wyraża on przede wszystkim *tajemnicę Ludu Bożego*. W tej, poniekąd bardziej wewnętrznej, perspektywie świeccy są nie tylko robotnikami pracującymi w winnicy, ale stanowią jej organiczną część: „Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami” (J 15, 5), mówi Jezus (8).

W kolejnym też punkcie znajdujemy już zupełnie bezpośrednią odpowiedź na pytanie, kim są świeccy. Adhortacja mówi o tej kwestii takimi słowami:

W swojej odpowiedzi na pytanie „kim są wierni świeccy” Sobór odbiegł od poprzednich definicji, w większości negatywnych, i przyjmując zdecydowanie pozytywny punkt widzenia, stwierdził z całym przekonaniem, że są oni *pełnoprawnymi członkami Kościoła objętymi jego tajemnicą i obdarzonymi specyficznym powołaniem*, którego celem w sposób szczególny jest „szukanie Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej”. „Pod nazwą świeckich – czytamy w Konstytucji *Lumen gentium* – rozumie się tutaj wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie”<sup>3</sup>.

Już Pius XII powiedział, że „wierni, a ściślej świeccy, zajmują miejsce w pierwszych szeregach Kościoła. Dla nich Kościół stanowi życiową zasadę ludzkiej społeczności. Dlatego to oni, i przede wszystkim oni, winni uświadamiać sobie coraz wyraźniej *nie tylko to, że należą do Kościoła, ale że sami są Kościołem*, to znaczy wspólnotą wiernych żyjących na ziemi pod jednym przewodnictwem

<sup>3</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 31.



Papieża oraz pozostających z nim w łączności Biskupów.  
Oni są Kościołem”<sup>4</sup> (9).

Warto się nad tą definicją na chwilę zatrzymać. Z jednej strony widzimy jej pewnego rodzaju oczywistość z perspektywy życia dzisiejszego Kościoła, ale z drugiej trzeba zauważyć, że rozwinęły się z niej krytyczne interpretacje, które są elementem dzisiejszego kryzysu życia kościelnego. Kryzys doktrynalny, kryzys nauczania i kryzys wiary, które zaczęły być dostrzegalne bardzo wyraźnie w XX wieku, znalazły swoją reprezentację w przekonaniu, że skoro świeccy są Kościołem, to ich opinii powinny kształtować nie tylko praktykę duszpasterską, co jeszcze możemy uznać za zrozumiałe, ale także właśnie formę życia liturgicznego, doktrynę czy moralność, rzeczywistości opierające się przecież na normach obiektywnych. Paradoksalnie zatem obudzenie świadomości świeckich – w dechrystianizujących się społecznościach – okazało się drogą do kolonizacji Kościoła przez przedstawicieli niekatolickich doktryn i ideologii działających jednak nominalnie jako katolicy<sup>5</sup>.

Jest to, rzecz jasna, jeden z problemów naszych czasów i pytań, na które muszą odpowiedzieć sobie pasterze. Jak należy postępować w sytuacji realnej emancypacji licznych katolików do zaangażowania w sprawę Kościoła przy jednoczesnym porzucaniu przez wielu z nich tego, co tradycja określała formułą „współodczuwania z Kościołem” i wiarą? Co zrobić, gdy wielu nominalnych katolików postrzega Kościół jako instytucję, którą trzeba ciągle zmieniać, a nie jako tę rzeczywistość przechowującą dla nas środki zbawienia? Co zrobić, gdy ludzie ci okazują się grupą znacznie bardziej aktywną w Kościele niż wierni katolicy? Uzasadnionym jest pytanie, czy praktyczna realizacja słów mówiących, że świeccy też są Kościołem, powinna odbywać się za pomocą sondażu, jak to ma miejsce w Kościele w ostatnich latach<sup>6</sup>. Metoda ta, wprowadzona przed Synodem poświęconym rodzinie, faktycznie promuje nie wierność, lecz zdolność do aktywizacji. Dziś jednak aktywność coraz częściej nie idzie w parze z formacją, a raczej z żądaniami w duchu „tego świata”.

<sup>4</sup> Pius XII, Przemówienie do nowych kardynałów (20 lutego 1946): AAS 38 (1946), 149.

<sup>5</sup> Zob. J. Ratzinger, *Demokratyzacja Kościoła?*, w: J. Ratzinger, H. Maier, *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia*, tłum. M. Labiś, Kraków 2004, s. 41.

<sup>6</sup> Zob. T. Dekert, „Ankieta Franciszka” w krzywym zwierciadle sondażu, „Christianitas”, nr 55/2014, s. 40-48.

W punkcie 10 adhortacji czytamy:

Nie będzie przesadą twierdzenie, że celem całej egzystencji świeckiego katolika jest dochodzenie do poznania radykalnej nowości chrześcijańskiej płynącej z Chrztu, sakramentu wiary po to, ażeby móc wypełniać swoje życiowe obowiązki zgodnie z otrzymanym od Boga powołaniem. Popatrzmy teraz konkretnie i z bliska na trzy podstawowe aspekty owej chrześcijańskiej nowości, które pomogą nam określić „sylwetkę” świeckiego: *Chrzest odradza nas do życia dzieci Bożych, jednoczy nas z Jezusem Chrystusem i Jego Ciałem, którym jest Kościół, namaszcza w Duchu Świętym, czyniąc każdego z nas duchową świątynią* (10).

Dziś jednak także wielu ludzi, którzy przyjęli nie tylko chrzest, ale wszystkie sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, dalekich jest od życia w poczuciu służby Kościołowi. Można odnieść wrażenie, że sam Kościół ma problem z realizacją własnego nauczania. Dowartościowanie roli świeckich w Kościele nie może się odbywać bez podniesienia poczucia przynależności do wiary wśród ludu chrześcijańskiego i bardziej ścisłego utrzymywania dyscypliny sakramentów, do których przystępowanie winno być raczej objęte rzeczywiście realizowaną zasadą inicjacji i obserwacji niż upowszechniającą się praktyką prawa do sakramentów. Tymczasem zamiast większego współodczuwania z Kościołem dziś pod określeniem „katolickie” często mieszają się rozmaite sprzeczne opinie, sądy religijne oraz przekonania moralne. Powyższe i wcześniejsze pytania to kwestie, od jakich nie można uciec w czasie lektury encykliki. Partie adhortacji zatytułowane „Synowie w Synu”, „Jedno ciało w Chrystusie”, „Żywe i święte przybytki Ducha”, i wiele innych, podające teologiczne uzasadnienie dla zasadniczej roli każdego katolika niezależnie od stanu życia, wymagają dziś pewnego praktycznego ukonkretnienia w czasach kryzysu Kościoła.

Jak dziś rozumieć taki fragment:

Zjednoczeni z Chrystusem, „wielkim prorokiem” (por. Łk 7, 16), ustanowieni w Duchu Świętym „świadkami”

zmarłychwstałego Chrystusa, świeccy otrzymują udział zarówno w nadprzyrodzonym zmyśle wiary Kościoła, który „nie może w niej zbłądzić”<sup>25</sup>, jak i w łasce słowa (por. Dz 2, 17-18; Ap 19, 10). Winni oni zabiegać o to, by nowość i moc Ewangelii jaśniała w ich życiu codziennym, rodzinnym i społecznym, oraz cierpliwie i odwrotnie, pośród sprzeczności współczesnych czasów, dawać wyraz nadziei na przyszłą chwałę „także przez formy życia świeckiego” (14).

Jak rozumieć te słowa, gdy tak wielu ludzi w Kościele odrzuca te elementy jego nauczania, które jeszcze wczoraj były uznawane za święte?<sup>7</sup> W jaki sposób przenieść przesłanie tych tekstów do konkretnego życia kościelnego, gdy większość nominalnie wierzących może i uznaje się za katolików, ale nie wierzy po katolicku?

Sytuacja polska nie przybiera dziś jeszcze prawdopodobnie tak drastycznych form, jak to się dzieje choćby w Irlandii, kraju, który jeszcze dwadzieścia, dziesięć lat temu stawiano na równi z Polską jako wzór wierności katolickim zasadom. Nie można jednak lekceważyć zagrożeń wynikających z formacji świeckich niesięgającej poczuciu odpowiedzialności.

W Irlandii Kościół, podobnie jak w Polsce, jest weteranem zmagania o niepodległość, tam także stanowił rodzaj zastępczego państwa, gdy państwa realnego nie było. W pewnym momencie jednak, gdy politycy deklarujący się jako katolicy, a prawie wszyscy politycy w Irlandii tak o sobie mówią nawet dziś, zaczęli odchodzić od katolickich zasad w swojej działalności, Kościół postawił na trwanie pod płaszczem finansowej i prestiżowej ochrony państwa. Przymykał oczy na coraz mniej katolicki kurs poszczególnych polityków, ale także ich elektoratów. W efekcie, gdy doszło do referendum w sprawie wprowadzenia małżeństw homoseksualnych, prawie nie było już komu powiedzieć „nie”. Księża homolobbyści brylowali w mediach, a świeccy nie widzieli w sprawie żadnego problemu. To zgorszenie większości narodu dokonało się po cichu, w czasach, gdy wydawało się, że w Irlandii wciąż jest wszystko dobrze, po staremu. Dziś oglądamy już tylko coraz głębiej wchodzący w społeczeństwo rozkład życia chrześcijańskiego.

<sup>7</sup> Papież Benedykt XVI zwracał na to uwagę w liście do biskupów towarzyszącym ogłoszeniu motu proprio *Summorum Pontificum*.

Decyzja referendalna w sprawie homomażeństw nie była przypadkiem, o czym Kościół przekonał się niedługo potem. Nowe ustawodawstwo pociągnęło za sobą konieczność aplikacji tzw. polityki równościowej do rozmaitych obszarów życia. Także do poradnictwa małżeńskiego. Organizacjom, które nie chciałyby się dopasować do nowego modelu społecznego, zapowiedziano obcięcie funduszy. Odezwały się głosy – słusznie zresztą argumentujące – że rzeczywisty pluralizm wymaga, by katolickim instytucjom pozwolić działać zgodnie z ich własnym etosem. Tymczasem Accord, największa z katolickich organizacji zajmujących się poradnictwem małżeńskim, powołana przez Konferencję Episkopatu Irlandii, po krótkim oporze, pod presją świeckich pracowników, uległa groźbie utraty 1,6 mln euro dotacji i przyjęła państwowe warunki. Zaczęła doradzać homomażeństwom.

Do jeszcze bardziej symptomatycznej sytuacji doszło w diecezji Cork i Ross, sytuacji charakterystycznej dla tych Kościołów lokalnych, w których związki finansowe z państwem wzięły górę nad nauczaniem katolickim. Poradnia diecezjalna pierwotnie podjęła decyzję odstąpienia od współpracy z państwem w związku z polityką narzucania nowego modelu małżeństwa. Decyzja ta jednak okazała się nieskuteczna, ponieważ tu także zbuntowali się świeccy pracownicy instytucji, argumentując, że cała sprawa nie była z nimi konsultowana. W rzeczywistości chodziło jednak o to, że większość irlandzkich katolików porzuciła już nauczanie społeczne Kościoła, którego im nie głoszono, i dominującą perspektywą okazało się niezrozumienie, dlaczego mają utracić przychody z dotacji państwowych. Mówimy o sytuacjach, w których świeckim przyznano szeroki zakres odpowiedzialności, ale zapomniano im głosić naukę Kościoła<sup>8</sup>.

Przywołajmy jeszcze jeden irlandzki przykład, pokazujący, w jaki sposób zaniedbania w nauczaniu prowadzą do uformowania się rzeczywistości, którą można określić mianem „Kościół postkatolickiego”. W 2018 roku w jednej z irlandzkich diecezji odbył się Synod, który poprzedził sondażowy proces „wysłuchania się w głos wiernych”. Efekty trzeba uznać za wstrząsające – 85 proc. ankietowanych było za zniesieniem celibatu, 81 proc. za przywróceniem do posługi księży, którzy odeszli z posługi z powodu założenia rodziny, 80 proc. opowiedziało się za wpro-

<sup>8</sup> Wykorzystałem w tym fragmencie wykładu partię tekstu z artykułu *Kościół i opcja preferencyjna na rzecz establishmentu*, „Christianitas”, nr 75-76/2019, s. 93-94.

wadzeniem diakonatu kobiet, a 69 proc. za kapłaństwem kobiet. Ponad 50 proc. opowiedziało się za tym, by liturgii wspólnie przewodzili księża i świeccy, a w razie konieczności by świeccy mogli to robić sami. Równocześnie zaledwie kilkanaście procent widziało potrzebę, by zachęcać wiernych do wspólnej modlitwy, np. różańcowej. Na pytanie, „co powinniśmy robić” – tylko 7 proc. uznało, że modlitwa w ogóle jest konieczna.

Powyższe wyniki to tylko ogólne tło dla 91 proc. poparcia całkowitej akceptacji osób LGBT, czyli aktywnych homoseksualistów, biseksualistów, transseksualistów, a nie po prostu osób z takimi skłonnościami trwających jednak przy nauczaniu Kościoła. Przyjęcie takich osób jest zwykłą normą katechizmową, ponieważ nie są przeważnie winne swoich skłonności. Ciekawe, jak ci diecezjanie odpowiedzieliby na pytanie o dopuszczalność aborcji, jednak takiego pytania nie postawiono.

Warto przypomnieć, jak adhortacja definiuje udział świeckich – dodajmy – wiernych świeckich, w prorockim urzędzie Chrystusa. Fragment ten rzuca pewne światło w kwestii postawy, jaką powinni zająć katolicy w sytuacji kryzysu Kościoła:

Udział w *prorockim urzędzie* Chrystusa, „który zarówno świadectwem życia, jak mocą słowa ogłosił Królestwo Ojca”, uprawnia i zobowiązuje świeckich do tego, by z wiarą przyjęli Ewangelię i głosili ją słowem i czynem, demaskując śmiało i odważnie wszelkie przejawy zła (14).

Warte zauważenia jest, że adhortacja nie proponuje świeckim jakiejś formy kleroflii ani też – na podobieństwo marksowskich klas – przeciwstawienia świeckich i duchownych, ale wzywa ich, by realizowali katolickie zasady. Demaskowanie przejawów zła ma dotyczyć i wewnętrznego życia Kościoła, i życia w świecie. Połączenie urzędu prorockiego i wezwania do demaskacji zła wskazuje na konieczny pierwiastek katolickiego nonkonformizmu w życiu wierzących, wewnętrznej autonomii, cnoty, która kieruje się zasadami wiary i rozumu, a nie powiewami ludzkich opinii<sup>9</sup>. Dodajmy, że jest oczywiste w świetle tekstu adhortacji, że nie da się zrozumieć, czym jest zło w jego różnych przejawach i natężeniu, nie da się mu odpowiedzieć w sposób adekwatny,

<sup>9</sup> Zob. P. Milcarek, *Szansa nonkonformizmu*, christianitas.org, 24.06.2008, oraz T. Rowiński, *Nonkonformizm katolicki albo śmierć*, w: tenże, *Bękarty Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa*, Kraków 2015, s. 351-356.

jeśli nie przyjmuje się katolickiej tradycji dociekań moralnych. Zatem adhortacja daje nam też głęboką definicję moralną postawy katolickiej. Świecki wierny to ten, który swój stosunek do świata, swoje cele i obowiązki, a także swój sprzeciw wobec zła wywodzi z zasad roztropności obecnych w nauczaniu Kościoła, będących wynikiem długiego trwania badań moralnych i współpracy z łaską Bożą.

Dlaczego tak ważna jest łaska i tradycja? Ponieważ nie istnieje neutralna czy działająca w kategoriach czystego rozumu droga poznania moralnego. Nawet uniwersalne zasady zawsze przejawiają się w konkretnej historycznej formie mającej swoje trwanie i rozwój, swoje teksty, działania, a także instytucje. A zatem nie można być wiernym katolikiem, jeśli wyznaje się np. pragmatyzm etyczny czy jakieś formy materializmu lub sekularyzmu, ponieważ będzie to wpływało na nasz brak rozeznania w kwestiach religijnych z jednej strony, a z drugiej na brak rozeznania w tak ważnej sferze jak przestrzeń publiczna. Trzeba też pamiętać, że tradycja Kościoła – w każdej dziedzinie – nie powstawała bez asystencji łaski. Zatem porzucenie katolickiej tradycji religijnej będzie rzutowało na błędy w rozpoznaniach moralnych, a błędy w myśleniu o sprawach publicznych zniekształcą równocześnie myślenie i religijne, i moralne.

Tę hermeneutykę błędu odnajdujemy dziś u licznych autorów, którzy uważają się za reformatorów Kościoła, a dokonują jego dekompozycji. W przypadku świeckich częściej kryzys ten dotyczy nie samej religii (choć także), ale właśnie moralności i spraw publicznych, których sposób praktykowania, a zatem i stosowana tradycja filozoficzna oddzielają się od deklarowanej wiary.

W adhortacji odnajdujemy fragment opisujący i ten zestaw zagrożeń:

Synod podkreślił trudności i niebezpieczeństwa, których nie brakło na posoborowej drodze laikatu. Wypada tu przypomnieć przede wszystkim dwie pokusy, którym świeccy nie zawsze umieli stawić czoła: pokusa tak wielkiego angażowania się w posługi i zadania kościelne, że prowadziło to często do zaniedbywania w praktyce specyficznych powinności na polu zawodowym, społecznym,

gospodarczym, kulturalnym i politycznym, oraz pokusa usprawiedliwiania niedopuszczalnego oddzielania wiary od życia, przyjęcia Ewangelii od konkretnych działań w sferze różnego rodzaju rzeczywistości doczesnych i ziemskich (2).

W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę na paradoks związany z przywołaną *implicite* przez adhortację potrzebą nonkonformizmu. Nonkonformizm ujawnia się przeważnie jako akt kontestacji prawd wiary, prawd moralnych czy katolickich zasad politycznych. Nie jest to korzystne zjawisko, ponieważ oznacza to, że świeccy często albo nie reagują na zło, które widzą np. w Kościele, albo reakcja następuje dopiero, gdy sami w sobie już zanegują jakiś element katolickiej tradycji. Wynika z tego wniosek, że wielu katolików przeżywa swoją wiarę jako statyczną estetyczno-emocjonalną postawę, w ramach której unikają konfrontacji ze złem dla zachowania spójności tożsamości. Ten rodzaj wiary estetyczno-emocjonalnej często w konfrontacji ze złem po prostu się rozpada. Jest ona zatem odwrotnością oczekiwanej przez Autora adhortacji autonomii, której *nomosem* jest przynależność do Chrystusa, związaną z Nim, katolicka forma życia, a także tradycja roztropności oraz duchowego rozeznawania.

Powyższe uwagi znów stawiają nas przed pytaniem, jaki wewnętrzny *nomos* porusza tak wydrążony już katolicyzm świecki i co Kościół może zrobić z tym wydrążeniem, które rozpadnie się przy byle podmuchu. Czy wystarczy więź sakramentalna? Czy jednak może być ona zachowana, jeśli „forma życia” jest pozbawiona swojej dynamiki i separuje to, co religijne, od tego, co moralne, rodzinne czy publiczne.

Spójrzmy do dalszych definicji:

Świecki charakter laikatu jest pojęciem o znaczeniu nie tylko socjologicznym, ale przede wszystkim teologicznym. Można go zrozumieć tylko w świetle stwórczego i odkupieńczego aktu Boga, który powierzył świat ludziom, aby uczestniczyli w dziele stworzenia, wyzwalali je spod działania grzechu i by sami dążyli do świętości poprzez

małżeństwo, wybór celibatu, życie rodzinne, zawodowe, a także wielorakie formy działalności społecznej (15).

Aby jednak te zadania realizować we właściwy sposób, muszą świeccy kierować się – jak czytamy w adhortacji – „chrześcijańską nowością”. To znaczy, że nie mają być podobni do świata, który zawsze w pewnym sensie jest stary, nawet jeśli ubiera się w szaty postępu. Jego starość polega na hołdowaniu grzechowi, traktowaniu go jako normy życia społecznego czy czegoś dobrego. Wydaje się, że adhortacja podaje nam tu kolejne narzędzie rozpoznawania, jaka postawa powinna charakteryzować katolickiego wiernego.

Wreszcie adhortacja stawia przed wiernymi świeckimi wymóg, który zbiera w całość ludzkie motywacje i działania. Za ostatnim Soborem Jan Paweł II mówi w swoim tekście o powszechnym powołaniu do świętości:

Powołanie do świętości *wyrasta z Chrztu* i odnawia się w innych sakramentach, zwłaszcza w *Eucharystii*. Chrzęścianie, przyobleczeni w Jezusa Chrystusa i napojeni Jego Duchem, są „święci”, a więc są upoważnieni i zobowiązani do tego, by świętość swojego *być* okazywali w świętości wszystkich swoich *działań*. Paweł apostoł stale upomina wszystkich chrześcijan, aby żyli tak, „jak przystoi świętym” (Ef 5, 3).

Życie wedle Ducha, które wydaje owoc uświęcenia (por. Rz 6, 22; Ga 5, 22), pobudza ochrzczonych i wymaga od nich wszystkich razem i każdego z osobna tego, *by naśladowując* Jezusa Chrystusa, przyjęli Jego Błogosławieństwa, słuchali i rozważali słowa Boże, świadomie i aktywnie uczestniczyli w liturgicznym i sakramentalnym życiu Kościoła, pamiętali o osobistej, rodzinnej i wspólnotowej modlitwie, byli głodni i spragnieni sprawiedliwości, praktykowali miłość we wszystkich sytuacjach życiowych i by służyli braciom, zwłaszcza najmniejszym, ubogim i cierpiącym.

Powołanie ludzi świeckich do świętości oznacza wezwanie do tego, by żyli oni wedle Ducha *włączeni w rzeczywistość*



*doczesną, i poprzez uczestnictwo w działalności ziemskiej.* Raz jeszcze napomina Apostoł: „Wszystko, cokolwiek działacie słowem lub czynem, wszystko czyńcie w imię Pana Jezusa, dziękując Bogu Ojcu przez Niego” (Kol 3, 17). Odnosząc te słowa do świeckich, Sobór katorycznie stwierdza: „Ani troski rodzinne, ani inne sprawy świeckie nie powinny pozostawać poza sferą ich życia duchowego”. Zaś Ojcowie synodalni mówią na ten temat: „Ogromne znaczenie posiada spójność życia wiernych świeckich jako tych, którzy winni dążyć do świętości w normalnych warunkach życia zawodowego i społecznego. Dlatego w odpowiedzi na swe powołanie winni traktować codzienne zajęcia jako okazje do tego, by zbliżyć się do Boga, spełniać Jego wolę i służyć innym ludziom, prowadząc ich do komunii z Bogiem w Chrystusie”<sup>10</sup> (15–17).

Adhortacja wskazuje, że wierni świeccy powinni sobie stawiać pytanie o własną świętość możliwie często. Choć był to jeden z ważniejszych wątków przekazu ostatniego Soboru, dziś wydaje się, że zupełnie zniknął pod pragmatycznymi pomysłami na reformowanie katolickiej nauki moralnej, którą bliski współpracownik Papieża Franciszka kard. Walter Kasper nazwał maksymalizmem niedosięglym dla przeciętnych chrześcijan<sup>11</sup>. Nie jest to maksymalizm, a konieczna odpowiedzialność, szczególnie w dzisiejszych czasach. Kościoły irlandzki czy tym bardziej niemiecki – z którego wywodzi się kard. Kasper – tę odpowiedzialność zaniedbały i dziś znajdują się w stanie zapaści. Warto tę ich lekcję wziąć sobie do serca. ■

*Tekst ten został wygłoszony 11 maja 2019 roku w Dąbrowie Tarnowskiej podczas konferencji zorganizowanej w ramach Synodu diecezji tarnowskiej z okazji 30. rocznicy publikacji adhortacji apostolskiej *Christifideles laici – O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie.**

<sup>10</sup> Jan Paweł II w tekście adhortacji przywołuje bezpośrednio fragment jednego z tzw. *propositio*.

<sup>11</sup> Kardynał Kasper krytykuje Kongregację Nauki Wiary, papiez.wiara.pl, 9.05.2014.



## **Dom Guéranger i odbudowa liturgii we Francji. Prekursor ruchu liturgicznego\***

*Dom Hervé Courau OSB*

### **ducho- wość**

\* Zob. „La Nef”, nr 68, styczeń 1997, s. 28-30.

<sup>1</sup> Cyt. za:

Dom L. Soltner, *Solesmes et Dom Guéranger*, Solesmes 1974, s. 83.

<sup>2</sup> Zob. Dom P. Guéranger, *Le sens chrétien de l'Histoire*, Paryż 1945.

**Z**godnie ze świadectwem ksieni Cécile Bruyère, założycielki opactwa mniszek w Solesmes, Dom Guéranger „urodził się dla ołtarza, urodził się także, aby wyjaśniać liturgię, której symbole czynił zrozumiałymi w najdrobniejszych szczegółach”. On sam przyznawał: „Ołtarz to moja podpora. To oczywiście, że Bóg wspiera mnie za jego pomocą”<sup>1</sup>.

Oczywiście, wszystko przychodzi w swoim czasie. Gdy po prawie dwustu latach patrzymy na życie opata Solesmes, lepiej dostrzegamy realizujący się w nim Boży plan. Dziś można wyraźnie zobaczyć to, co chciała przez niego ukazać Boża Opatrzność, czyniąc go jednym z architektów odbudowy liturgii na ruinach powstałych wskutek racjonalizmu kartezjańskiego i rewolucji, jeszcze dymiących w 1805 r., gdy urodził się mały Prosper.

Od czasów renesansu (choć już w końcu średniowiecza wyczuwało się nadchodzące zmiany) człowiek zaczął traktować się zbyt poważnie, gubiąc pewną prostotę ducha, która przekazuje wierze całą swą jednoznaczność<sup>2</sup>. Pod wpływem korzyści, które człowiek słusznie osiągnął z wiary chrześcijańskiej, w społeczeństwie zaczęła szybko rosnać świadomość godności osoby ludzkiej. Oczywiście z tego powodu można się tylko cieszyć.

Jeśli tylko człowiek wciąż kieruje swe oczy na ołtarz Pana i Jego Tajemnice, zwrócenie uwagi na siebie nie jest szkodliwe, niezależnie od tego, przez jakie doświadczenia życiowe przechodzi, a tych nigdy nie brakuje. Ale dzień, w którym chrześcijanin wyobraził sobie, że jest dojrzały i niezależny, był rzeczywiście zwrotem w historii. Cywilizacja nadal pełna była dzieł chrześcijańskich, choć klimat do ich podejmowania stawał się coraz mniej sprzyjający. Mimo znacznych osiągnięć badawczych ostatnich dwóch

wieków wciąż nie wiemy, na ile rewolucja 1789 r. tylko usankcjonowała głęboki kryzys duchowy, który ją poprzedzał.

Dom Guéranger patrzył na przeszłość chrześcijańską prostym spojrzeniem wiary. To, co mówił albo pisał o dwóch świętych kobietach: Cecylii i Gertrudzie z Helfty, ujawnia jego wyostrzony zmysł historii. Te kobiety dzieli ponad dziesięć wieków, ale sposób, w jaki je sławił, zbliża je do siebie, jakby były bliźniaczkami, chociaż żyły w tak różnych kontekstach. Zostawiając za sobą rewolucję kartezjańską, Prosper Guéranger wzniósł się na szczyty duchowego dzieciństwa będącego owocem wiary, mimo że cały świat wokół niego starał się, podobnie jak dzisiaj, aby każdy człowiek tkwił w bagnie. To było bez wątpienia najistotniejszą przyczyną wrogich działań i pomówień, których stał się ofiarą. Nie chciał chować pod korcem prawd, które naruszały wygodne kompromisy światowych ludzi Kościoła, które tak często krytykuje dziś Papież Franciszek.

W młodości Prosper lubił odwiedzać opuszczony przeorat w Solesmes, oddalony o pół godziny marszu od miejsca, gdzie mieszkał. Później wraz z przyjacielem i przyszłym mnichem śpiewał tam antyfonę *Rorate caeli*, prosząc wraz z Prorokiem, aby powróciły tam święte obrzędy. Będąc w seminarium, doświadczył choroby, która oddaliła go od stopni akademickich, ale zapewniła mu długą, wypełnioną studiami rekonwalescencję, podczas której poznał pisma Ojców i starożytne zwyczaje kościelne. Doszedł do tego własnym staraniem jedynie w wyniku dokonującego się w nim nieustannie współdziałania osobistego zainteresowania tematem i łaski.

Święty Jan XXIII darzył Dom Guérangera wielkim szacunkiem. Doceniał jego erudycję – bogatą, zdrową i wykorzystywaną z zaangażowaniem. Urzekła go ta bezpośrednia formacja, jaką przyszły opat Solesmes nabył przez obcowanie z wielką tradycją Kościoła. W 1960 r. Papież Jan XXIII polecał seminarzystom rzymskim *Rok liturgiczny* i wskazywał na bardzo trafne wyjaśnienie sensu obrzędów, które Dom Guéranger w tym dziele podaje. Papież rozpoczął od szczegółu, tj. od opisu zwyczaju poświęcenia złotej róży przez Papieża w niedzielę wyznaczającą środek Wielkiego Postu. Potem odniósł się do całej pracy, mówiąc, że jest w niej zawarte „głębo-

kie i dotyczące tego, co najistotniejsze, wprowadzenie w naukę świętą, życie Kościoła i liturgię. Takie właśnie podejście, połączone z gorliwym oddawaniem się naukom świętym, powinno być ważniejsze niż jakiegokolwiek inne studia, to znaczy być ważniejsze niż zgłębianie innych spraw, które mogą pociągać oczy i zmysły, ale które nie wprowadzają w tę żywą i najistotniejszą rzeczywistość – wewnętrzne, osobiste zjednoczenie duszy z Chrystusem, nie opisują tej rzeczywistości z punktu widzenia teologicznego i historycznego, nie ukazują rozwoju kultu Bożego oraz nauki Chrystusa i Jego miłości w świecie”<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Jan XXIII, *Discours et Messages*, Watykan 1961, s. 584-588.

W tym świetle widzimy, że Dom Guéranger czerpał z samego źródła, inaczej niż umysł może bogatsze, ale podchodzące do teologii w sposób nieco banalny, bez wyciągania z niej konsekwencji dla życia ludzkiego. Ponadto jego miłość do przeszłości ukazywała istotne powody dowartościowania średniowiecza, będącego czymś znacznie poważniejszym niż charakterystyczna dla jego epoki irracjonalna fascynacja. Ta fascynacja była dla wielu jakąś formą ucieczki od trudnej sytuacji spowodowanej przez załamanie rewolucyjne. Nie powinniśmy dać się zwieść zewnętrznym podobieństwom.

Dom Guéranger przyjął święcenia kapłańskie, a dopiero później został mnichem. Oto jak do tego doszło: groźba sprzedaży preoratu w Solesmes przyspieszyła projekt odnowienia w nim życia monastycznego, dla którego pierwotnie był przeznaczony. Preorat został przejęty w posiadanie w 1833 r. przy śpiewie psalmu *In convertendo* (Ps 125) opiewającego powrót z wygnania. Dom Paul Delatte w swoim żywocie Dom Guérangera wspomina prostoduszną radość młodego opata, który był jednocześnie świeżo upieczonym mnichem, gdy w celu uzyskania popiołu na Środę Popielcową w roku 1834 w Solesmes spalono palmy poświęcone w 1790 r. i pozostałe w zakrystii po opuszczeniu klasztoru przez benedyktynów z Kongregacji św. Maura. Był to dla niego mały znak jedności wyrastającej ponad chaos<sup>4</sup>. Cała ta historia wskazuje, że był to człowiek – żywe ucieleśnienie legendy, człowiek jednej wielkiej idei. Dzieci będące w średniowieczu oblatami (tak jak wspomniana już św. Gertruda), które w całym swoim życiu nie doświadczyły niczego poza klasztorem, uważał za drogocenne kwiaty rosnące wyłącznie dla nieba, które z tej racji mogą bardzo

<sup>4</sup> Dom P. Delatte, *Vie de Dom Guéranger, abbé de Solesmes*, Solesmes 1984, s. 135.

pomóc ludziom żyjącym w świecie wznieść oczy i dostrzec drogę dobrego życia na ziemi, drogę wiodącą do wieczności.

W jego życiu było też jakieś podobieństwo do życia św. Joanny d'Arc – był to życie naznaczone wielką walką. Z tego właśnie powodu jego misja wywoływała tak wiele zaskakujących animozji, których echa brzmią do naszych czasów. Datą zwrotną w jego życiu był początek roku 1828, Dzień św. Juliana, kiedy to jeszcze jako kleryk odkrył Mszał rzymski. Od tego czasu nigdy nie porzucił liturgii rzymskiej aż do Dnia św. Juliana w roku 1875, ostatniego dnia, w którym mógł jeszcze odmówić Oficjum przed swą śmiercią w dniu 30 stycznia tegoż roku.

Gdy mówimy tu o liturgii rzymskiej, mamy na myśli całość liturgii potrydenckiej. Dekrety Soboru Trydenckiego zostały najpierw szeroko przyjęte we Francji. W XVII w. zaczęto je jednak omijać z powodu – żeby wyjaśnić sprawę jak najprościej – podatności Kościoła instytucjonalnego na naciski władzy królewskiej i wpływy jansenistyczne. Księgi liturgiczne we Francji ewoluowały w kierunku coraz większej anarchii, klimat jansenistyczny sprzyjał wzrastającej atomizacji zarówno zwyczajów, jak i ksiąg liturgicznych. Nie były to jakieś zmiany dramatyczne, jednak w oczach Prospera Guérangera te rozbieżności były znakiem poważnego nadwątlenia ducha liturgii.

Uważał za swój obowiązek ostro krytykować te nurty intelektualne, w których zrodziły się zmiany liturgiczne: gallikanizm, jansenizm teologiczny XVII w. oraz jansenizm polityczny i parlamentarny XVIII w., tak odpowiedzialne za to, co działo się bezpośrednio przed wybuchem rewolucji 1789 r. Pewne jest, że Dom Guéranger – od czasu, gdy zakosztował namaszczenia wielkiej tradycji rzymskiej – chciał, aby nonszalancja i nieposłuszeństwo dyplomatyczne, które oddalały Kościół od prawdziwych źródeł jego modlitwy publicznej, odeszły do przeszłości. Waga tej kwestii polega na tym, że – jak napisał we Wstępie do *Roku liturgicznego* – „Modlitwa jest dla człowieka największym z dóbr”. A zatem każda deformacja liturgiczna niesie w sobie zagrożenie dla życia wiary.

W swoich pierwszych tekstach dotyczących liturgii ubolewał nad wielkim bałaganem liturgicznym niszczącym kulturę chrześcijańską. Zrozumiałe jest, że w tych okolicznościach jego pisarstwo

przybrało formę mocno polemiczną. Trzeba dodać, że teksty te ukazywały się w 1830 r. w radykalnym czasopiśmie „Mémorial Catholique”, wydawanym przez ks. H.-F. de Lamennais’go. Ta seria artykułów pozwoliła mu jednak sformułować myśli przewodnie jego teologii liturgii. Ton polemiczny wyraźnie brzmiał także w późniejszych jego pracach, m.in. w dwóch pierwszych tomach *Instytucji liturgicznych*<sup>5</sup>, czyli mniej więcej do roku 1850. Przy okazji wszedł w publiczne spory z różnymi biskupami. Te spory sprawiły, że uważano go za ciągłego wichrzyciela, wykorzystując grę słów, przezywano go nawet „Dom Guerroyer” (po polsku można by powiedzieć „Ojciec Wojennik”).

Ten twardy i ostry ton nie ograniczał się tylko do kwestii czysto liturgicznych. Można go znaleźć także w *Eseju o współczesnym naturalizmie*<sup>6</sup> poświęconym zagadnieniom krytyki historycznej. Ale spotkania i rozmowy z księciem de Broglie spowodowały złagodzenie polemicznego tonu. W ukazujących się w latach 1841–1866 kolejnych tomach *Roku liturgicznego* język jest spokojniejszy, brzmi w nim piękne benedyktyńskie zawołanie: *Pax!* Ta dewiza dogłębnie przenikała życie Dom Guérangera. Starał się też pilnie, aby inni nią żyli. To w *Roku liturgicznym* przekazał wszystkim wiernym swoje rozumienie „ducha liturgii”.

Poruszając temat ostrego pióra Dom Guérangera, dotykamy samej istoty konfliktu, w który był zaangażowany, oporu, na który napotkał. Był człowiekiem wiary, wielkiej wiary. Krzyczał na alarm do świata małej wiary, pełnego przesadnych roszczeń rozumu ubranych w szaty nauki. Wiedziony swoim instynktem chrześcijańskim, dobrze ujmował harmonię wiary i rozumu, ale żeby dobrze zrozumieć to ujęcie, trzeba pamiętać, że dla niego ta harmonia wymagała kontekstu pokory i namaszczenia. Wskazywał, że tego właśnie brakowało jeśli nie w duszach, gdyż to może ujawnić tylko sąd Boży, to przynajmniej w życiu religijnym jego epoki. Léon Bloy, Péguy, Bernanos podążyli za tym wielkim wołaniem. Świat dusi się przez brak nadprzyrodzoności w rodzinach, w społeczeństwie, a nawet, o zgrozo, wśród ludzi Kościoła. Czyż taki krzyk, pozornie nieużyteczny i źle rozumiany, nie jest losem dusz zbyt wielkich, samotnych wśród istot płytkich i ograniczonych, które społeczeństwo stara się masowo produkować? Czyż nie taki właśnie był los proroków? Jego prorocze

<sup>5</sup> Tom I ukazał się w 1840, tom II – w 1842 r. Praca zatytułowana *Obrona Instytucji Liturgicznych (Défense des Institutions Liturgiques)* została po raz pierwszy opublikowana w 1844 r.

<sup>6</sup> Dom P. Guéranger, *L’Essai sur le Naturalisme contemporain*, tekst kilkakrotnie wznawiany współcześnie.

przepowiadanie w jakiś sposób wciąż jest wśród nas obecne i do nas skierowane.

Chociaż dziś uważa się, że polemika jest odpowiednia dla autorów przesadnych i niezrównoważonych, przez wieki była wysoko ceniona jako gatunek literacki. Przypomnijmy sobie św. Hieronima i św. Bernarda. Ale kryterium oceny słusznej polemiki jest jej skuteczność w głoszeniu dobra i obronie prawdy. Spójrzmy więc na konkrety: w 1839 r. w diecezji Langres ponownie wprowadzono Mszał rzymski; od 1850 r. wszystkie diecezje po kolei wracały do ksiąg rzymskich wydanych po Soborze Trydenckim. To był poważny sukces tej pierwszej reformy liturgicznej. Oczywiście, nie można było udoskonalić wszystkiego od razu. Dom Guéranger sam tego doświadczył. W jego *Roku liturgicznym* jest na przykład fragment wskazujący na nielogiczność obrzędów Wielkiej Soboty. W jego czasach Wigilia Paschalna była odprawiana tego dnia wcześniej rano. Swoje zastrzeżenia łączył z szacunkiem dla Magisterium Kościoła, które powinno układać obrzędy, mając na uwadze wymóg ich prawdziwości, ale musi mieć czas na dokonanie modyfikacji. Jego prośba została wysłuchana wiele lat później, przez Papieża Piusa XII w 1955 r.

Z kolei Magisterium Kościoła już za życia Dom Guérangera, a zwłaszcza po jego śmierci, w szerokim zakresie przyjęło jego poglądy liturgiczne, od św. Piusa X do Piusa XII i jego encykliki *Mediator Dei*. Dlatego też Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II, tak dobrze przygotowana przez encyklikę Piusa XII, może być nazwana owocem poglądów Dom Guérangera, gdy ogłasza najważniejsze zasady liturgiczne i wzywa do pogłębionego udziału wiernych w świętych obrzędach. Dla większej precyzji można powiedzieć, że Dom Guéranger potrafił usunąć ciernie z historii wielkiej liturgicznej tradycji Kościoła, pomagając przez to Magisterium ominąć przeszkody, które od zbyt długiego czasu utrudniały ogłoszenie pogłębionej nauki w tak ważnej kwestii. Oczywiście, różne inne wpływy wycisnęły swoje piętno na wprowadzaniu w życie reformy liturgicznej zainicjowanej przez ostatni Sobór. Jednakże czytając większość rozdziałów konstytucji soborowej, ma się wrażenie, jakby był to ciąg dalszy Wstępu do *Roku liturgicznego*: dzięki *Opus Redemptionis*, Dziełu Odkupienia, ziemia jest o krok od nieba, Święte Tajemnice są

przedłużeniem i uobecnieniem Ostatniej Wieczerzy, podczas której Pan powiedział: „odtąd nie będę jej (tej Paschy) pożywał, aż się wypełni w Królestwie Bożym” (Łk 22, 16).

Dom Guéranger jest znany jako autor wyrażenia „herezja antyliturgiczna”. Czy jest to przesadnia? To wyrażenie podkreśla tylko nierozzerwalny związek liturgii z dogmatem (*lex orandi, lex credendi*), nie negując, że liturgia należy także do sfery dyscyplinarnej, w której wiele spraw może podlegać zmianom. Opat Solesmes definiuje to wyrażenie w dwunastu punktach, które – trzeba to przyznać – w większości z łatwością odnajdujemy w dzisiejszej praktyce liturgicznej. Czy zatem należy odrzucić otaczającą nas posoborową liturgię? Czytanie Dom Guérangera poza kontekstem, mechaniczne cytowanie jego tekstów z nadzieją, że wprowadzenie w życie zawartych w nich zasad natychmiast uporządkuje naszą dzisiejszą rzeczywistość, byłoby dodawaniem herezji do herezji. Byłoby to nie tylko lenistwo, ale przede wszystkim wyzbycie się tego ducha wiary, którego wielki opat był najlepszym wzorem i przykładem. Po zaakceptowaniu posoborowych ksiąg liturgicznych przez odpowiednią władzę kościelną sytuacja stała się zupełnie inna. Dom Guéranger nauczył nas, że zasada władzy jest kluczowym elementem liturgii, nawet jeśli zgodzimy się, że Kościół powinien bardziej się bać bezmyślnych potakiwaczy niż zdrowych konfrontacji.

Weźmy jako przykład języki narodowe, po Soborze szeroko wprowadzone do liturgii. Tej sprawie poświęcony jest ósmy punkt definicji herezji antyliturgicznej. Ojciec opat wiedział, że sprawa porzucenia łaciny w liturgii była przedmiotem obrad Soboru Trydenckiego. Jednak Ojcowie Soboru opowiedzieli się za utrzymaniem łaciny, zdając sobie sprawę, że będzie to wymagało intensywnego wysiłku dla utrzymania wysokiego poziomu kultury wiernych. Właśnie o ten poziom kultury bardzo zabiegał opat Solesmes; *Rok liturgiczny* został napisany właśnie w tym celu.

Ćwierć wieku po śmierci Dom Guérangera św. Pius X zabiegał o to samo, przy zachowaniu wierności starożytnym zasadom wta-jemniczenia chrześcijańskiego. Papież wyróżnił katechezę (dzieci i katechumeni), formację chrześcijańską (zalecaną po niedzielnych Nieszporach) i homilię podczas Mszy, która z założenia miała być skierowana do zgromadzenia znajdującego i przyjmującego prawdę



wiary celebrowane w liturgii. Niezależnie od tego, czy liturgia jest sprawowana po łacinie, czy w języku narodowym, niezmiernie istotny jest wysiłek katechetyczny zmierzający do tego, żeby postulowane przez Sobór „czynne uczestnictwo”, *participatio actiosa*, wiernych było na dobrym poziomie. Zauważmy, że to sformułowanie nie pojawiło się w soborowej konstytucji przypadkiem. Jest to raczej słowo klucz tego dokumentu. Pojawia się w rozdziałach 11 i 14 oraz w więcej niż dziesięciu innych miejscach, przy czym cztery razy zostało ono użyte w odniesieniu do muzyki świętej, która jest szczególnie obszarem tego *participatio*.

A zatem więcej niż jeden problem mocno dyskutowany od ponad pół wieku jawi się jako wtórny. Gdy skoncentrujemy swoje wysiłki na tym, czego Kościół oczekuje, możemy tylko powtórzyć słowa opata Solesmes, który odniósł do liturgii to, co Orygenes mówił o Słowie Bożym: „Nie do człowieka należy rozstrzygnięcie o jej skuteczności, gdyż ona do niego nie należy”<sup>7</sup>. Można tę kwestię odwrócić i stwierdzić, że ogólne znudzenie wiernych podczas nabożeństw jest godne pożałowania, tak wczoraj, jak i dziś. To znudzenie oskarża katechezę o to, że jest niewystarczająca albo błaha, niewspółmierna do świętej liturgii, *sacra liturgia*, będącej „szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc”<sup>8</sup>. A zatem rozumieć Mszę czy też jej nie rozumieć to zupełnie inna kwestia niż spór o łacinę. Rozumienie w porządku „Wielkiej Tajemnicy Wiary” to kwestia skupienia uwagi, otwarcia serca na głos Mistra wewnętrznego i gotowości wsłuchania się w Jego słowa.

Dla Dom Guérangera łacina ma jednak jedną znaczącą i niedającą się niczym zastąpić zaletę – buduje jedność liturgiczną, co ma oczywiste konsekwencje w porządku wiary. Łacina dominowała w liturgii przez ponad 1500 lat. Dla opata Solesmes jest to wielka przewaga Kościoła zachodniego nad wschodnim<sup>9</sup>. W pierwszym tomie jego *Instytucji liturgicznych* znajdziemy myśl odnoszącą się do tego, czego dziś jesteśmy świadkami: „Ludzie szybko stwierdzą, że nie warto odrywać się od swoich prac albo przyjemności po to, żeby pójść do Kościoła i usłyszeć tam mowę, którą codziennie słyszy się na ulicy”<sup>10</sup>. Tylko poważna praktyka liturgiczna może sprawić, że ten surowy sąd stanie się nieprawdziwy. Tylko Święte Tajemnice Odkupienia, tylko dobrze sprawowana liturgia mogą

<sup>7</sup> Dom P. Guéranger, *Institutions Liturgiques*, t. 3, s. 81 i 158-160.

<sup>8</sup> *Sacrosanctum Concilium*, 10; zob. też 33 i 35; zob.: *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”*, 4.

<sup>9</sup> Opinia Dom Guérangera o liturgiach wschodnich może wydawać się nieco krzywdząca. Broni on jednak zasady jedności, która obejmuje także jedność języka. Obecnie Magisterium docenia i pochwała rolę świętych Cyryla i Metodego, którzy w świecie słowiańskim wprowadzili obrządek wschodni i zapoczątkowali różnorodność języków liturgicznych. W innych kontekstach Dom Guéranger potrafił docenić liturgię wschodnią.

<sup>10</sup> Dom P. Guéranger, *Institutions Liturgiques*, t. 1, s. 403.

wyrwać serce współczesnego człowieka z trujących oparów aroganckiego społeczeństwa, które samo się osierociło, zerwawszy więź z Bogiem.

Posługiwanie się wiązką cytatów z Dom Guérangera, aby zdyskredytować aktualną praktykę liturgiczną, byłoby wykorzystaniem jego dzieła dla przewrotnej i nieuczciwej ironii. Nie wolno tego czynić przez wzgląd na powściągliwość, z powodu miłości do Matki Kościoła, a także z powodu złożoności materii. Musimy jednak przyznać, że współcześnie mamy do czynienia z sytuacją paradoksalną. Z jednej strony obecna reforma liturgiczna wspiera się na zasadach, do których powszechnego przyjęcia Dom Guéranger istotnie się przyczynił, z drugiej zaś – ukształtowała się ona pod wpływem stanowisk i poglądów, które gwałtownie zwalczał. Jeśli chcemy oddać sprawiedliwość tak wielkiej postaci z przeszłości, prawdziwemu gigantowi, powinniśmy dzisiaj zachować słuszny dystans do tego, czego jesteśmy świadkami. Jeśli jednak powstrzymamy się od wnikania w dyskusje, które ujawniały się w jego czasach, prawie dwieście lat temu, zagrażać nam będzie mumifikacja Dom Guérangera, przez którą straci on całą swoją żywotność. Najlepszą rzeczą, jaką możemy zrobić, to – wiedząc, jakie pytania stawiał swoim czasom – sformułować pytania, które powinniśmy postawić naszym czasom, ale przeszkadzają nam w tym zaślepienie, emocje czy ograniczenia naszego umysłu. Pogodzenie szacunku dla Magisterium z inteligencją liturgiczną nigdy nie było łatwe. Mamy jednak obowiązek podjąć to zadanie z tym dobrym nastawieniem ducha, na które składają się pokora oraz prawdziwe i niezachwiane umiłowanie władzy w Kościele, to znaczy pokorna i skromna miłość do osób sprawujących władzę, pozbawiona jakiegokolwiek pochlebstwa, które utrudniałoby im wykonywanie urzędu.

Rozważania pewnego włoskiego benedyktyna dobrze, jak sądzę, wyjaśniają aktualną sytuację wewnątrzkościelną i jej paradoksy. Ubolewając nad zerwaniem równowagi między antropologią a teologią, stwierdza on, że obecnie głoszenie Ewangelii sprowadza się do marnej terapii, to znaczy do tego, żeby istota ludzka dobrze się czuła w swoim środowisku. Pozbawia się w ten sposób człowieka zbawczych słów Ewangelii dotyczących metanoi, tj. przemiany myślenia i postępowania, prowadzącej go do uzna-

nia, że „Bóg jest zawsze większy”, *Deus semper major*. To uznanie pierwszeństwa Boga wyraża się w liturgicznym wyjściu z siebie i uwielbieniu Boga. Do liturgicznego wyjścia z siebie do Boga, możliwego dzięki Odkupieniu, zachęca soborowa konstytucja *Sacrosanctum Concilium*. Zapominając o tym, Kościół zatracą swój wymiar eschatologiczny, tak wyraźnie ukazany w innej soborowej konstytucji – *Lumen gentium*. W ten sposób oddalamy się od Soboru<sup>11</sup>.

Pomimo wielu słusznych starań, zmierzających do zmiany tego stanu rzeczy, tendencja opisana ponad dwadzieścia lat temu przez przysłego Papieża Benedykta XVI cały czas zatruwa kościelny klimat: „Z pewną rezerwą odnosiłem się do ruchu odnowy liturgicznej. U wielu jego przedstawicieli widziałem jednostronny racjonalizm i historycyzm. Ich uwaga kierowała się na formę i pochodzenie historyczne, natomiast z dziwną obojętnością traktowali uczucia, które przecież Kościół pozwala nam doświadczać, sprawiając, że dusza może czuć się w nim jak we własnym domu”<sup>12</sup>.

Dwudziestowieczny ruch liturgiczny miał więc kłopoty z wyzwoleniem się z pewnych sprzeczności. W XIX w. Dom Guéranger posługiwał się wyrażeniem „ruch liturgiczny” (choć, prawdę mówiąc, w wąskim znaczeniu); Paweł VI z kolei wskazał go jako twórcę tego ruchu<sup>13</sup>. Mamy zatem przywilej widzenia w nim pioniera i prekursora. Dzięki temu wyprowadzamy go z zapomnienia czy ostracyzmu, gdzie został wepchnięty przez karykaturę, którą sobie z niego uczyniono. Ruch liturgiczny zapoczątkowany w Solesmes promieniował także za Renem dzięki niemieckiemu opactwu w Beuron, założonemu w 1863 r. i żyjącemu duchem solesmeńskim aż do Kulturkampf Bismarcka, który je zdławił. Podczas Dni Liturgicznych w Fontgombault w lipcu 2001 r. kardynał Ratzinger wielokrotnie ubolewał, że ta Europa solesmeńska nie wydała takich owoców, jakich słusznie można się było po niej spodziewać.

Dom Guéranger nie lubił zakulisowych intryg i walk o wpływy. Trzymał się od nich z daleka. Teraz, gdy jest już w wieczności, jego poglądy liturgiczne nie przestają zadziwiać. Wydadzą jeszcze dobre owoce w swoim czasie. Ziarno rzucone w ziemię kiełkuje i wzrasta, aż wyda plon. Musimy pilnować się, aby nie zredukować myśli

<sup>11</sup> Zob. Dom G. Meiattini, rozmowa z R. Einig, „Tagespost”, 2 maja 2019 r.

<sup>12</sup> J. Ratzinger, *Moje życie*, Częstochowa 2005, s. 65.

<sup>13</sup> Dom P. Guéranger, *Institutions Liturgiques*, t. 3, s. 167; List Pawła VI do Kongregacji Solesmeńskiej z okazji stulecia śmierci Dom Guérangera.

<sup>14</sup> Tytuły Książę liturgistów rzymskich i *doctor liturgicus* były używane w odniesieniu do kardynała J.M. Tomasiego (zm. 1713), beatyfikowanego w 1803 r. i kanonizowanego przez Jana Pawła II. W 1927 r. Dom A. Savaton po raz pierwszy użył tego tytułu w odniesieniu do Dom Guérangera. Od tego czasu bywa on tak tytułowany przez różne osoby, m.in. przez Dom G.M. Oury'ego. Według Dom J.-M. Guilmarda przyszły Papież Jan XXIII miał powiedzieć, że Dom Guéranger był doktorem liturgii („France Catholique”, grudzień 1995).

opata Solesmes do kilku mglistych ogólników. Namaszczenie, o którym tak często mówił w odniesieniu do spraw liturgicznych, sam jako pierwszy wprowadzał w swoje życie i zapraszał swoich czytelników, aby nim żyli. Jego życie duchowe i monastyczne z całą pewnością charakteryzował dar pobożności. Dziś, gdy zewsząd zagraża nam brak pobożności, prosimy go, aby nauczył nasze czasy pobożności liturgicznej. Niektórzy uhonorowali Dom Guérangera tytułem *doctor liturgicus*<sup>14</sup>, a Papież nie szczędził mu wyrazów najwyższego szacunku. Bardzo byśmy chcieli, aby te honory miały swoje przełożenie na przebieg jego procesu beatyfikacyjnego.

Pokrzepiającym znakiem tego, że Kościół zmierza w tym kierunku, jest dla mnie kanonizacja kardynała Johna H. Newmana. Znalazł on drogę do Rzymu przez studium Ojców, chociaż anglikanizm starał się wykorzystywać Ojców do uzasadnienia zerwania z Rzymem. Podobnie było z Dom Guérangerem. Sprawił on, że w jego czasach ponownie odkryto starą liturgię rzymską i że zmieniono spojrzenie na liturgie, w które wmieszał się duch późniejszych wieków. Nasze czasy mogą tylko skorzystać, gdy wejdą w „ducha liturgii” po to, aby zmierzyć się z przeciwnościami, które nas gnębią. Newman na ołtarzach zachęca do powrotu do Ojców w naszych czasach. A czasy te bardzo potrzebują odnalezienia „ducha liturgii” wraz z Dom Guérangerem. Ten podwójny patron wydaje się być opatrznościowy dla współczesnego Kościoła. ■

Tłum. Tomasz Glanz

# Komentarz do Reguły św. Benedykta\* Rozdział dwunasty: Jak należy odprawiać Jutrznie

Dom Paul Delatte OSB

Jutrznie<sup>1</sup> niedzielą zaczynamy psalmem 66, bez antyfony, mówionym bez żadnej przerwy. Po nim śpiewamy psalm 50 z Alleluja, następnie 117 i 62, później *Błogosławcie Pana* i psalmy pochwalne [148–150], jedną lekcję z Apokalipsy z pamięci i responsorium, hymn ambrojański, werset, kanty z Ewangelii i prośbę litanijną. Na tym Jutrznia się kończy<sup>2</sup>.

**T**en rozdział dotyczy oficjum porannego w niedzielę. W następnym mowa będzie o tym samym oficjum w dni powszednie. Dlatego też tytuł rozdziału z jest niedokładny, chyba że połączy się dwa rozdziały w jeden, do czego zdaje się zapraszać początek rozdziału 3: „(Zaś) w dni powszednie”, *Diebus autem privatis*. Wiemy już, że to oficjum, które starożytni nazywali *Matutinum*, my nazywam Jutrznia (laudesami). Zostało one wprowadzone na kilka wieków przed św. Benedyktem – jest to chwalebna godzina, gdy światło triumfuje nad ciemnościami, godzina Zmartwychwstania Pana. Jutrznia jest naturalnym dopełnieniem Wigilii, być może nawet jakimś ich powtórzeniem. Wydaje się, że – przynajmniej na początku – te dwa oficja nie były rozdzielane. U św. Benedykta, z wyjątkiem dni powszednich w zimie, są one rzeczywiście połączone: „Po udzieleniu błogosławieństwa zaczyna się Jutrznie”, *et data benedictione incipiant Matutinos*<sup>3</sup> (pamiętając oczywiście o krótkiej przerwie, *parvum intervallum*, o której mów-

*et sexagesimus secundus. Inde Benectiones et Laudes, lectionem de Apocalipsis una ex corde et responsorium, ambrosianum, versu, canticum de Evangelia, litania, et completum est.*

<sup>3</sup> Zob. św. Jan Kasjan, *Inst.*, III, IV. To połączenie nocnego oficjum z *Matutinum* znajdujemy także w rycie ambrojańskim. Dom P. Cagin, *Te Deum ou Illatio?*, s. 417.

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

<sup>1</sup> W oryginale *sollemnitas*. W tym przypadku, podobnie jak u Kasjana (*Inst.*, II, X; III, IV, V, VI i in.), jest to po prostu synonim synaksy, oficjum.

<sup>2</sup> QUOMODO  
MATUTINORUM  
SOLLEMNITAS AGATUR.  
*In Matutinis dominico die, in primis dicatur sexagesimus sextus psalmus, sine antiphona, in directum. Post quem dicatur quinquagesimus cum Alleluia. Post quem dicatur centisemus septimus decimus*

<sup>4</sup> Nie zapominajmy jednak, że św. Benedykt nie zawsze podaje wszystkie szczegóły rubryk i niekiedy dokonuje skrótów myślowych. Zob.

komentarz do rozdziału 43.

<sup>5</sup> Także u św. Cezarego poranne oficjum zaczyna się od psalmu odmawianego *directaneum* (Reg. ad mon., XXI). Zauważmy w tej liturgii, a także w innych, obecność *Te Deum* i *Gloria in excelsis* na końcu Jutrznia.

<sup>6</sup> Według Dom Calmeta psalm *Miserere* mógł zostać wybrany ze względu na słowa: *Domine, labia mea aperies* albo z powodu słów: *exultabunt ossa humiliata*, które przypominają o Zmartwychwstaniu.

<sup>7</sup> *Epist. ad clericos Neocaesarienses*, 3. P.G., XXXII, 763-764.

Zob. św. Jan Kasjan, *Inst.*, III, VI.

<sup>8</sup> Św. Cezary, Reg. ad mon., XXI.

<sup>9</sup> „Obecnie powszechnie przyjmuje się, mając ku temu poważne powody, że tak *Magnificat* do Nieszporów, jak i *Benedictus* do Jutrznia zostały wprowadzone

przez św. Benedykta”, Dom S. Bäumer, *Histoire du Bréviaire*, t. I, s. 253. Zob. jednak Dom F. Cabrol, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, art. *Cantiques évangéliques*.

wiliśmy). W każdym czasie część przygotowawcza tego oficjum jest bardzo krótka, być może nawet nie obejmuje ona wersetu *Deus in adiutorium*<sup>4</sup>, i sprowadza się do nieco wolniejszego odmówienia psalmu 67(66) bez antyfony, *in directum*<sup>5</sup>, aby „wszyscy zdążyli się zejść na psalm 50”, jak powie św. Benedykt w następnym rozdziale.

Psalm 51(50) *Miserere*, psalm pokutny, odgrywa rolę podobną do Wezwania: przed opiewaniem pojawienia się czystego światła i przed szczegółowym wychwalaniem Pana za wszystkie Jego dobrodziejstwa dusza odczuwa potrzebę oczyszczenia się i uznania, że tylko sam Bóg może sprawić, iż wyjdzie ze swojej nocy<sup>6</sup>. Wiemy od św. Bazylego, że ten psalm odmawiano już w jego czasach o tej samej porze: „Gdy dzień już zaświta, niech wszyscy razem jednym sercem i jednymi ustami zaśpiewają psalm pokutny Panu, i niech wtedy każdy czyni swoimi słowa pokuty”<sup>7</sup>. Święty Benedykt chce, aby ten psalm odmawiać z Alleluja jako antyfoną, być może także następne psalmy odmawiano w ten sam sposób. Kolejnym psalmem jest wielki psalm o Zmartwychwstaniu, psalm 118(117) *Confitemini Domino quoniam bonus*, przypisany do Jutrznia również przez św. Cezarego<sup>8</sup>, a później psalm 63(62) *Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo*, jakby specjalnie przeznaczony do porannego oficjum, tak że św. Benedykt mógł swobodnie przejąć jego użycie z liturgii monastycznych i innych. Ta sama uwaga dotyczy kantyku *Benedicite* („Błogosławcie Pana”), dosłownie „błogosławieństw” – jak piszą i św. Benedykt, i św. Cezary, i psalmów pochwalnych (148–150).

Z pamięci recytuje się tylko jedną lekcję wziętą z Apokalipsy. Następnie jest responsorium, bez wątpienia responsorium krótkie, hymn ambrojański, werset i kantyk z Ewangelii, tj. *Benedictus* (Pieśń Zachariasza), wybrany przede wszystkim z powodu ostatnich wersetów: *Visitavit nos Oriens ex alto, illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent*<sup>9</sup>. Na koniec „prośba litanijna”, *litaniae*, tzn. *Kyrie eleison* i wszystkie formuły kończące, i „na tym Jutrznia się kończy”, co oznacza rozesłanie. ■

Tłum. Tomasz Glanz

# Komentarz do Reguły św. Benedykta Rozdział trzynasty: Jak należy odprawiać Jutrznie w dni powszednie

*Dom Paul Delatte OSB*

W dni powszednie Jutrznie należy odprawiać w taki oto sposób: psalm 66 odmawia się bez antyfony, przeciągając go nieco, jak w niedzielę, aby wszyscy zdążyli się zejść na psalm 50, odmawiany już z antyfoną<sup>1</sup>.

**W** dni tygodnia, w które nie przypadają uroczystości świętych<sup>2</sup>, czyli w dni powszednie, poranne oficjum będzie odprawiane w taki sposób: należy odmówić psalm 66 bez antyfony, dość powoli, jak w niedzielę, po to, aby wszyscy bracia wrócili do chóru na psalm 50, który należy do uroczystej psalmodii i który odmawia się już nie z Alleluja, ale z odpowiednią antyfoną. Te dwa psalmy, jak również psalmy pochwalne, o których później powie św. Benedykt, stanowią niezmienną część psalmodii Jutrznii (Laudesów). Za chwilę zostanie przedstawiona część zmienna.

Po nich śpiewamy dwa inne psalmy, stosownie do zwyczaju, mianowicie: w poniedziałek 5 i 35; we wtorek 42 i 56; w środę 63 i 64; w czwartek 87 i 89; w piątek 75 i 91; w sobotę zaś 142 i kanyk z Księgi Powtórzonego Prawa, który przez *Chwała Ojcu* należy podzielić na dwie części<sup>3</sup>.

Każdego dnia po psalmie *Miserere* należy odmówić dwa psalmy „stosownie do zwyczaju”. O jakim zwyczaju tu mowa? O zwyczaju monastycznym? O zwyczaju zachowywanym wówczas na Monte Cassino? O zwyczaju przyjętym w pobliskich kościołach? O zwyczaju ambrojańskim albo zwyczaju Kościoła Rzymu, któ-

*nonum; sexta feria septuagesimum quintum et nonagesimum primum; sabbatum autem centesimum quadragesimum secundum et canticum Deuteronomium, qui dividatur in duas Glorias.*

<sup>1</sup> *PRIVATIS DIEBUS  
QUALITER AGANTUR  
MATUTINI. Diebus autem  
privatis Matutinorum  
sollemnitas ita agatur,  
id est, ut sexagesimus  
sextus psalmus sine  
antiphona, subtrahendo  
modice, sicut Dominica,  
ut omnes occurrant ad  
quinquagesimum, qui cum  
antiphona dicatur.*

<sup>2</sup> Wyrażenie *diebus privatis* znajdujemy także w *Ordo psalmodiae Lirinensis*.

<sup>3</sup> *Post quem alii duo  
psalmi dicantur secundum  
consuetudinem, id est:  
secunda feria quintus et  
tricesimus quintus; tertia  
feria quadragesimus  
secundus et quinquagesimus  
sextus; quarta feria  
sexagesimum tertium et  
sexagesimum quartum;  
quinta feria octogesimum  
septimum et octogesimum*

<sup>4</sup> Dom Calmet pisze, że „pewna mądra osoba, która poważnie się nad tym zastanawiała, uważa, że św. Benedykt chciał umieścić w pierwszym oficjum dnia psalmy, które mówią o świetle, o świecie i które w jakiś sposób odnoszą się do Zmartwychwstania”.

ry zostanie wspomniany przy okazji kantyków? Nie wiemy. Nie wiemy także, czy Nasz Święty Ojciec zaczerpnął z tego zwyczaju tylko zasadę odmawiania dwóch psalmów, czy także konkretne przyporządkowania. Jest jednak prawdopodobne, że przejął w całości ten wybór jedenastu psalmów wziętych z różnych miejsc psalterza. Ale jaki był wcześniej powód dokonania takiego wyboru?<sup>4</sup> Na poniedziałek psalm 5 (*Verba mea*) i 35 (*Dixit injustus*), na wtorek – 42 (*Judica me Deus*) i 56 (*Miserere mei, Deus, miserere mei*), na środę – 63 (*Exaudi Deus, orationem meam*) i 64 (*Te decet hymnus*), na czwartek – 87 (*Domine, Deus salutis meae*) i 89 (*Domine, refugium factus es nobis*), na piątek – 75 (*Notus in Judaea Deus*) i 91 (*Bonum est confiteri Domino*), na sobotę – 142 (*Domine, exaudi orationem meam, auribus percipe*). W Brewiarzu rzymskim przed reformą Piusa X każdego dnia w Jutrzni po psalmie *Miserere* był jeden wybrany psalm i kantyk. Kantyki były takie same w liturgii monastycznej i w liturgii rzymskiej. Jeden z psalmów wybranych przez św. Benedykta na każdy dzień był przewidziany na ten sam dzień również w liturgii rzymskiej, z tą różnicą, że w liturgii rzymskiej psalm 142 odmawiano w piątek, a 91 – w sobotę.

Na sobotę został wyznaczony tylko jeden psalm z powodu wyjątkowej długości przypisanego do tego dnia kantyku z Księgi Powtórzonego Prawa. Kantyk ten dzieli się więc, jak pisze św. Benedykt, „na dwa *Gloria*”, to znaczy na dwie części, z których każda kończy się doksologią *Gloria*. Pierwsza część kantyku pełni funkcję drugiego zwyczajowego psalmu, a druga – właściwego kantyku. Nasz Święty Ojciec powie teraz kilka słów o kantykach.

<sup>5</sup> *Nam ceteris diebus canticum unumquemque die suo ex Prophetis, sicut psallit Ecclesia romana, dicantur. Post haec sequantur Laudes; deinde lectio una Apostoli memoriter recitanda, responsorium, ambrosianum, versu, canticum de Evangelia, litania et completum est.*

W pozostałe dni bowiem [tj. od poniedziałku do piątku] śpiewa się za każdym razem ten kantyk z Proroków, który wybiera na ten dzień Kościół Rzymski. Potem następują psalmy pochwalne [148–150], dalej jedna lekcja z Apostoła, wygłoszona z pamięci, responsorium, hymn ambrozjański, werset, kantyk z Ewangelii i prośba litanijna. Na tym Jutrznia się kończy<sup>5</sup>.

Kantyki odmawia się każdego dnia, nie tylko w sobotę, i codzien- nie inny. Każdy dzień tygodnia ma swój własny kantyk, wzięty,



podobnie jak kantyki sobotni, z tych, które wykorzystywał Kościół rzymski. Opat powinien wybrać kantyki trzeciego nokturnu niedzielnego, gdyż Kościół rzymski w Wigiliach modlił się tylko psalmodią, nie można było przejść od niego tego, czego nie miał. Ale miał on przypisany na każdy dzień kantyk „z Proroków” (w sensie szerokim, czyli ze Starego Testamentu) i św. Benedykt przyjmuje zwyczaj i prawdopodobnie również konkretne wskazania Kościoła Rzymu. Jak zauważył Dom Bäumer, tylko kilka Kościołów Zachodu przyjęło wschodni zwyczaj wykorzystywania wielu kantyków i wprowadzenie tej praktyki przez św. Benedykta „było, przynajmniej u mnichów, pewną nowością”<sup>6</sup>. Tak więc na niedzielę przepisany jest kantyk *Benedicite* („Błogosławcie Pana”), czyli pieśń trzech młodzieńców, na poniedziałek – kantyk z 12 rozdziału Księgi Izajasza, na wtorek – kantyk Ezechiela, na środę – kantyk Anny, na czwartek – kantyk Mojżesza, zaśpiewany po przejściu przez Morze Czerwone, na piątek – kantyk Habakuka, a na sobotę – kantyk z Księgi Powtórzonego Prawa, w którym Mojżesz przed śmiercią opowiada dzieje i ukazuje prowołanie Izraela.

Po kantyku śpiewa się psalmy pochwalne, później jest krótka lekcja wzięta z pism św. Pawła Apostoła, którą odmawia się z pamięci, responsorium krótkie, hymn ambrozjański, werset, kantyk z Ewangelii, tj. *Benedictus* (Pieśń Zachariasza), prośba litanijna i „na tym Jutrznia się kończy”.

Zarówno Jutrznia, jak i Nieszpory powinny kończyć się zawsze Modlitwą Pańską, odmawianą w całości przez przełożonego tak, by wszyscy słyszeli, a to ze względu na ciernie wzajemnych uraz, które bardzo często wyrastają. Bracia bowiem łatwiej oczyszczają się z tego rodzaju błędów, kiedy zobowiązują się wspólnie słowami tej modlitwy: *Odpuść nam, jako i my odpuszczamy* (Mt 6, 12). W innych godzinach Oficjum mówi się głośno tylko ostatnią część Modlitwy Pańskiej, a wszyscy odpowiadają: *Ale nas zbaw ode złego* (Mt 6, 13)<sup>7</sup>.

Pisząc o „litanii” jako o zakończeniu oficjum, Nasz Święty Ojciec miał najprawdopodobniej na myśli, jak już powiedzieliśmy,

<sup>6</sup> Dom S. Bäumer, *Histoire du Bréviaire*, t. I, s. 249. Zob. też s. 179 i nast. Dom F. Cabrol, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, art. *Cantiques*.

<sup>7</sup> *Plane agenda matutina vel vespertina non transeat aliquando, nisi in ultimo per ordinem oratio dominica, omnibus audientibus, dicatur a priore propter scandalorum spinas quae oriri solent, ut conventi per ipsius orationis sponionem qua dicunt: Dimitte nobis sicut et nos dimittimus, purgent se ab huiusmodi vitio. Ceteris vero agendis ultima pars eius orationis dicatur, ut ab omnibus respondeatur: Sed libera nos a malo.*

cały zbiór formuł, w którego skład wchodziła modlitwa *Ojciec nasz*. Zależało mu jednak na tym, aby wydać formalne i precyzyjnie uzasadnione polecenie dotyczące liturgicznego użycia *Ojciec nasz* w oficjum monastycznym. Jest to reguła niezmienna, która – jak od razu widać – leżała mu na sercu: „Zarówno Jutrznia, jak i Nieszpory powinny kończyć się zawsze”. Nie chcemy tu rozpisywać się o pięknie tej modlitwy, najbardziej czcigodnej i najdoskonalszej na świecie, która zawsze i w każdej ze swoich prośb zachowuje Boski aromat pochodzący z ust Pana<sup>8</sup>. Od pierwszych godzin istnienia Kościoła modlitwa ta zajmuje uprzywilejowane miejsce w chrześcijańskiej modlitwie prywatnej. *Didache* (*Nauka dwunastu apostołów*) przykazuje każdemu trzykrotne jej odmówienie w ciągu dnia: rano, w południe i wieczorem, czyli w tradycyjnych godzinach modlitwy żydowskiej. Ma ona także swoje miejsce w modlitwie publicznej pierwotnego Kościoła<sup>9</sup> i liczne źródła mówią o jej uroczystym odmawianiu podczas oficjów przed Naszym Świętym Ojcem i w jego czasach<sup>10</sup>. Synod w Gironie w 517 r. nakazał, aby każdy kapłan odmawiał Modlitwę Pańską po Jutrzni i Nieszporach<sup>11</sup>. Również św. Benedykt wymaga, aby żadne oficjum<sup>12</sup> Jutrzni i Nieszporów nie kończyło się bez głośnego odmówienia Modlitwy Pańskiej „przez przełożonego tak, by wszyscy słyszeli”.

Ze słów tej modlitwy, które są zacytowane w Regule, i z wyjaśnienia podanego przez samego Naszego Świętego Ojca możemy dobrze odczytać szczególnie powód tej konwentualnej recytacji. W czasach, gdy wszędzie były jeszcze odczuwalne ślady pelagianizmu, należało bez wątplenia wykorzystać każdą okazję, aby skłonić dusze do rachunku sumienia, do odrzucenia grzechów i wzbudzenia żalu za nie, aby przywieść je do polegania na samym Bogu w celu uniknięcia zła i pokusy<sup>13</sup>. Ale św. Benedyktowi przyświeca jeszcze inny cel. Nawet we wspólnocie zjednoczonej silnymi więzami braterstwa mogą pojawić się drobne zranienia, często bez żadnej świadomej złośliwości, jedynie z powodu różnorodności temperamentów. Te zranienia, chociaż drobne, gdy się je dotyka myślą lub słowem, stają się dolegliwe i ropieją. I przeciwnie – rany się goją, „ciernie wzajemnych uraz, które bardzo często wyrastają” w klasztorze, jak to obrazowo przedstawia św. Benedykt, znikają, gdy z dobroci Boga wobec nas czerpiemy

<sup>8</sup> Św. Jan Kasjan, *Conlat.*, IX, XVIII i nast.

<sup>9</sup> Zob. F.H. Chase, *The Lord's Prayer in the Early Church*, w serii: *Texts and Studies*, red. J. Armitage Robinson, 1891.

<sup>10</sup> Zob. np. opis oficjum na górze Synaj w źródle z VI w. opublikowanym w: I.B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum hist. et monum.*, t. 1, s. 220.

<sup>11</sup> *Ut omnibus diebus, post matutinas et vespertinas, Oratio dominica a sacerdote proferatur*, Can. X, Mansi, t. VIII, col. 550.

<sup>12</sup> Użyty termin *agenda* oznacza oficjum, część *Opus Dei*.

<sup>13</sup> Zob. św. Augustyn, *Epist.*, CLVII, CLXXVI, CLXXVIII, P.L., XXXIII, 674, 762, 772.

nadprzyrodzoną motywację do praktykowania miłości wobec bliźniego. Ta prośba z *Ojciec nasz*: „odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy”, mówi o obustronnym zaangażowaniu, jest to jakby umowa, którą zawieramy z Panem (*sponsio*)<sup>14</sup>. Niektórzy chrześcijanie, jak mówi Kasjan: „boją się wypowiadać te słowa, aby zamiast uniewinnienia nie były dla nich oskarżeniem. Kiedy więc cały lud śpiewa w kościele Modlitwę Pańską, opuszczają milcząco ten fragment”<sup>15</sup>. Dzieci św. Benedykta nie idą ich śladem. Mają one wziąć do siebie te Boskie słowa, pozwolić się przez nie osądzać (*convenire*) i poprawiać. Wypowiadają swe własne potępienie, jeśli nie wybaczą sobie wzajemnie i nie wracają do zgody (inne znaczenie czasownika *convenire*).

Ta uroczysta recytacja całej Modlitwy Pańskiej będzie dokonywała się tylko na początek i na koniec dnia. Podczas innych oficjów, *ceteris vero agendis*, będzie się głośno wypowiadało tylko ostatnią część tej modlitwy: *et ne nos inducas in tentationem*, a wszyscy odpowiedzą: *sed libera nos a malo*. Nawet przy tej skróconej formie każdy będzie mógł wzbudzić w duszy pełną zgodę na działanie Bożej mądrości i jedna modlitwa zjednoczy w sobie intencje wszystkich. ■

*Tłum. Tomasz Glanz*

<sup>14</sup> *Adjunxit plane et addidit (Dominus) legem, certa nos conditione et sponsione constringens, ut sic nobis dimitti debita postulemus secundum quod et ipsi debitoribus nostris dimittimus, scientes impetrari non posse quod pro peccatis petimus, nisi et ipsi circa debitores nostros paria fecerimus*, św. Cyprian, *De Orat. Domin.* XXIII, P.L. IV, 535.

<sup>15</sup> Św. Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1, IX, XXII, tłum. ks. A. Nocoń, Kraków 2002, s. 388.

# Komentarz do Reguły św. Benedykta Rozdział czternasty: Jak należy odprawiać Jutrznie w uroczystości świętych\*

Dom Paul Delatte OSB

\* Łaciński tytuł rozdziału mówi o Wigiliach (*Vigiliae*), a nie o Jutrznie (*Matutini, Laudes*).

<sup>1</sup> IN NATALICHS

SANCTORUM QUALITER AGANTUR VIGILIAE. In sanctorum vero festivitibus vel omnibus sollemnitatibus sicut diximus dominico die agendum, ita agatur, excepto quod psalmi aut antiphonae vel lectiones ad ipsum diem pertinentes dicantur; modus autem superscriptus teneatur.

W uroczystości świętych i we wszystkie inne uroczystości trzeba zachować wszystko, co ustaliliśmy dla niedzieli, a tylko z dnia należy brać własne psalmy, antyfony i lekcje. Poza tym utrzymujemy porządek wyżej przedstawiony<sup>1</sup>.

**M**amy zatem do czynienia z trzema formami oficjów: w dni powszednie, w niedzielę oraz w uroczystości świętych. Nasz Święty Ojciec opisał już dwie pierwsze, w tym, co dotyczy Wigilii i Jutrznie (Laudesów). Teraz wystarczy mu kilka linijek, aby wskazać zasady odprawiania oficjum świątecznego, gdyż upodabnia to oficjum do oficjum niedzielnego. Tytuł rozdziału ogranicza to podobieństwo tylko do Wigilii, raczej niesłusznie, gdyż św. Benedykt wypowiada się w sposób ogólny, nie rozróżniając między Wigiliami a Jutrzniami. Nie powie też nic o różnicach w godzinach dziennych oficjum świątecznego. Jak widać, uznał za ważne ustalenie porządku, liczby psalmów i lekcji przede wszystkim dla Wigilii. Możemy tym bardziej ubolewać z powodu wyjątkowej zwięzłości Naszego Świętego Ojca, że nasze informacje z innych źródeł o tym, jak oficjum świąteczne odprawiali ówcześni mnisi, są niewystarczające.

W święta związane z cyklem roku liturgicznego, w uroczystości upamiętniające Tajemnice Pana: Zmartwychwstanie, Boże Narodzenie, Objawienie itd. (które prawdopodobnie ma na myśli św. Benedykt, gdy pisze: „we wszystkie inne uroczystości”, *vel omnibus sollemnitatibus*), kalendarz monastyczny od początku dostosowywał się do kalendarza kościołów lokalnych. Jednak z uroczystościami świętych nie jest tak samo. Niektóre, to prawda,

są od zawsze wspólne dla całego chrześcijaństwa, np. św. św. Piotra i Pawła, św. Szczepana, św. św. Jakuba i Jana, św. Andrzeja, św. Jana Chrzyciela. Ale pierwotnie święta męczenników i (nieco później) wyznawców obchodzono tylko w tych kościołach, które były z nimi związane miejscowo, tylko tam, gdzie był jakiś lokalny powód<sup>2</sup>. Kościoły monastyczne, zwykle pozbawione takich tradycji, miały mniej uroczystości świętych (dosł. narodzin, *natales*) do obchodzenia. To bez wątpienia tłumaczy milczenie starożytnych reguł wschodnich na ten temat. Niekiedy mnisi wychodzili ze swoich samotni, aby czcić świętego męczennika wraz z duchowieństwem i wiernymi. W ten właśnie sposób pielgrzymująca Egeria (Eteria) w Charra w Mezopotamii doznała niespodziewanej radości spotkania i podziwiania wszystkich mnichów z okolicy, którzy zgromadzili się tam z okazji rocznicy męczeństwa mnicha męczennika Helipda. Po tym spotkaniu zapisała: „Słyszałam (...), że poza Wielkanocą i owym dniem nie schodzą z miejsc swoich”<sup>3</sup>. W wydanej przez bollandystów *Regule dla dziewic* św. Cezarego znajdujemy oddzielne dyspozycje liturgiczne nie tylko dla niedzieli i dni powszednich, *privatis diebus*, ale także dla Wielkanocy, Bożego Narodzenia, Objawienia, dla uroczystości i „wszystkich dni świątecznych”, w tym szczególnie dla świąt męczenników: „Gdy się obchodzi święta męczenników, pierwszy zestaw bierze się z Ewangelii, następne zaś z pasji męczenników”<sup>4</sup>.

Kalendarz monastyczny z wolna się wzbogacał, przejmując święta z kalendarza kościołów lokalnych, w których niekiedy posługiwali mnisi albo które były w pobliżu klasztoru. Nawet jeśli Nasz Święty Ojciec nie wprowadził niczego nowego związanego z kultem świętych, przynajmniej zapewnił mu honorowe i potwierdzone w Regule miejsce w swojej liturgii monastycznej. Wiemy od św. Grzegorza, że biorąc Monte Cassino w posiadanie, św. Benedykt zadedykował jedno oratorium św. Janowi Chrzycielowi, a drugie – św. Marcinowi z Tours. Nasz Święty Ojciec nakazuje nam składać profesję przed relikwiami świętych (58, 19) i święci są wzywani jako autentyczni świadkowie naszych ślubów (58, 18).

W uroczystości świętych i we wszystkie inne uroczystości będzie się odprawiać nocną Służbę Bożą (*agendum, ita agatur*) w ten sam sposób, jak to zostało określone wyżej dla niedzieli:

<sup>2</sup> Zob. H. Delehaye SJ, *Les Origines du culte des martyrs*, Bruksela 1912, r. III, s. 109 i nast.

<sup>3</sup> *Audieram eos, eo quod extra diem Paschae et extra diem hanc nos eos descendere de locis suis* (XX, 6). Cyt. za Eteria. *Pielgrzymka do miejsc świętych*, tłum.

W. Szoldrski, Warszawa 1970, s. 194.

<sup>4</sup> *Quando festivitates Martyrum celebrantur, prima missa de Evangeliiis legatur, reliquae de passionibus Martyrum*, w: *Acta SS*, Jan., t. 1, s. 735-736, Cyt. za: św. Cezary z Arles, *Pisma monastyczne*, tłum.

E. Czerny, M. Borkowska, J. Piłat, Kraków 2018, s. 93.

w każdej porze roku trzy nokturny, dwanaście lekcji, dwanaście responsoriów. Święty Benedykt dodaje jednak klauzulę, która ogranicza i zmniejsza podobieństwo oficjum świątecznego do oficjum niedzielnego: oficjum to będzie miało własne psalmy, antyfony i lekcje (zauważmy, że nie zostały tu wymienione ani responsoria, ani hymny). Długie dyskusje wśród komentatorów wywołała interpretacja słów: *ad ipsum diem pertinentes*. Czy psalmy, antyfony i lekcje mają być z dnia powszedniego, w którym wypadło święto, czy też są one specjalnie wybrane i przypisane do tego święta? Dom Calmet skłania się do pierwszej opinii, Dom Mège jest zdecydowanie za drugą, zaś Dom Martène, doceniając wagę argumentów przedstawianych przez zwolenników tej ostatniej, pozostawia każdemu swobodę i nie wypowiada się konkluzywnie.

Z punktu widzenia gramatyki tekst jest otwarty na obie interpretacje. Trzeba zatem szukać pomocy gdzie indziej. Święty Benedykt w rozdziale 18 wymaga od wszystkich swoich synów odmówienia całego psalterza w ciągu tygodnia. Nie chodzi tu o liczbę 150 jakichkolwiek psalmów, ale o 150 psalmów, które wchodziły w skład psalterza. A to może dokonać się tylko pod warunkiem, że w uroczystości świętych w czasie nokturnów będzie się odmawiało psalmy z przypadającego w tym dniu dnia powszedniego. Tym, którzy mówią, że „św. Benedykt chciał wypowiedzieć się warunkowo, przy założeniu, że w tygodniu nie wypada święto”, Dom Calmet odpowiada: „Czy jest coś, czego przy takich założeniach nie moglibyśmy przypisać autorowi?”. Dla św. Benedykta psalmodia jest prawdziwie niewzruszonym kościem Bożego Oficjum, i jeśli nawet pozostawia opatowi swobodę w dokonaniu lepszego od własnego rozdzielenia psalterza, to – powtórzmy – wyraźnie życzy sobie, żeby cały psalterz został odmówiony w ciągu tygodnia. Świąteczny charakter oficjum został w sposób wystarczający wyrażony przez jego szczególnie porządek, będący kopią oficjum niedzielnego i przez pewne elementy własne. Czyż współcześnie małe godziny nie zachowują swojej psalmodii nawet w dni świąteczne? Czyż ostatnia reforma Breviarza rzymskiego nie dostosowała oficjum świątecznego do oficjum dni powszednich? Nie możemy jednak, zgodnie z trafną uwagą Dom Calmeta, szukać poważnych argumentów za jedną bądź drugą interpretacją

tekstu św. Benedykta w zwyczajach późniejszych, nawet bardzo starożytnych, ani w bardziej współczesnej legislacji monastycznej czy kościelnej.

Przeciwko tym, którzy rozumieją *ad ipsum diem* w ten sposób, że chodzi o przypadający w święto dzień powszedni, wysuwa się jeszcze następujący argument: św. Benedykt mówi jednocześnie o psalmach, antyfonach i lekcjach, wymienia je bez żadnego rozróżnienia, a zatem ich status jest taki sam. Ale wydaje się, że w dniach świątecznych nie można odmawiać ani antyfon z psalterza, ani czytać lekcji z przypadającego dnia. W dni powszednie w zimie, w czasie Wigilii czyta się trzy lekcje, jedną zaś w dni powszednie w lecie, a w oficjum świątecznym ma ich być dwanaście. Dalej w dni powszednie antyfony we właściwym znaczeniu są tylko w pierwszym nokturnie, a święto wymaga ich w dwóch nokturnach. A zatem w dni świąteczne nie odmawiano psalmów z dnia, tak jak nie odmawiano antyfon z tego dnia ani nie czytano lekcji. Dom Calmet odpowiada, kwestionując przesłankę mniejszą sylogizmu: „Lekcje będą brane z tych samych ksiąg, z których czytane są lekcje w przypadający dzień powszedni, tylko zamiast trzech będzie ich dwanaście. Jeśli chodzi o antyfony, to weźmie się je albo z danego dnia powszedniego, albo ze wspólnego antyfonarza, tak samo z responsoriami. Będzie specjalna księga, gdzie będzie się je gromadziło. Nie ulega bowiem wątpliwości, że w czasach św. Benedykta i później były psalterze, lekcjonarze, antyfonarze i zbiory responsoriów”. Skłaniamy się do przyjęcia opinii, że lekcje, a także kantyki i być może także antyfony w rzeczywistości były własne dla danego święta, wskazane przez zwyczaj i wolę opata, ale nie zgadzamy się z tezą, że psalmy koniecznie miały ten sam status, co inne elementy oficjum, z którymi w jednym zdaniu są wymienione. Sądzimy, że św. Benedykt chciał po prostu w tej klauzuli odróżnić liturgię świąteczną od liturgii niedzielnej, a używanie każdego z wymienionych elementów było określone w sposób właściwy tylko dla tego elementu. Niestety, w tym rozdziale wyrażenie *ad ipsum diem* ma znaczenie niepewne albo nawet jest dwuznaczne, gdyż może oznaczać zarówno dzień powszedni, jak i święto.

Być może jednak lepiej zgodzić się, że psalmy, antyfony i lekcje są własne dla święta. Tak było w liturgii mediolańskiej i rzymskiej,

<sup>5</sup> *Hoc autem inter omnia satis praecipuum est, quod faciunt, ut psalmi vel antiphonae apti semper dicantur, tam qui nocte dicuntur, tam qui contra mature; tam etiam qui per diem vel sexta aut nona vel ad lucernare semper ita apti et ita rationabiles ut ad ipsam rem pertineant, quae agitur* (XXV, 5). Cyt. za Eteria. *Pielgrzymka do miejsc świętych*, s. 204.

<sup>6</sup> Cyt. za: św. Cezary z Arles, *Pisma monastyczne*, s. 91.

znanych św. Benedyktowi. Nasze teksty wspólne o świętych, przynajmniej te o męczennikach, były pierwotnie tekstami własnymi. Egeria (Eteria) zauważa interesujący zwyczaj Kościoła jerozolimskiego, polegający na przejmowaniu tekstów liturgicznych z tajemnicy dnia: „To zaś między innymi szczególnie zaznaczyć należy, iż psalmy i antyfony, odmawiane w nocy i z rana, a również odmawiane we dnie na Sekstę, na Nonę i na Nieszpory – zawsze są odpowiednio i rozumnie dostosowane do tego, co się czyni”<sup>5</sup>. Zgodnie z *Regułą dla dziewic* św. Cezarego określone lekcje, jak już widzieliśmy, były brane z pasji męczenników, których święto było obchodzone. W tej samej Regule znajdujemy następujące dyspozycje: „We wszystkie święta o godzinie dwunastej psalmy z godziny trzeciej z trzema antyfonami. Czytania zaś mają być na temat, to znaczy związane ze świętem”<sup>6</sup>. Czy uznanie, że Nasz Święty Ojciec przejął i wprowadził podobne zwyczaje, nie jest czymś naturalnym? Mógł nawet wprowadzić specjalną psalmodię świąteczną bez poświęcania podstawowej zasady zawartej w rozdziale 18, dotyczącej odmawiania całego psalterza w ciągu jednego tygodnia, gdyż święta były wówczas dosyć rzadkimi wyjątkami. Święty Benedykt kończy rozdział, przypominając, że porządek oficjum świątecznego – jego podstawowy układ, liczba i kolejność elementów, powinien być taki jak oficjum niedzielnego, niezależnie od rodzaju święta, dnia, na który przypada, i części własnych tego oficjum. Zatem pierwotnie nie były znane oficja świąteczne z trzema lekcjami. ■

*Tłum. Tomasz Glanz*



# Życie duchowe i modlitwa\*

## Rozdział dwudziesty trzeci: Jest tylko jedna liturgia

M. Cécile Bruyère OSB

**B**óg mógł stworzyć tylko dla swojej chwały. Dlatego też wszystkie obowiązki stworzeń rozumnych winny sprowadzać się do tej jednej myśli: aby uczcić Boski majestat kultem nie tylko wewnętrznym, ale także zewnętrznym i uroczystym.

Ten, który jest zapisany na pierwszym miejscu w księdze żywota, Nasz Pan Jezus Chrystus, „pierworodny wszelkiego stworzenia”, *primogenitus omnis creaturae*<sup>1</sup>, jest pierwszym, który sprawuje najwyższy kult Boga, odwiecznie chciany przez Boską wolę: „Oto idę, o Boże, abym pełnił wolę twoją”, *Ecce venio, ut faciam, Deus, voluntatem tuam*<sup>2</sup>. Przyszedł, aby jako stworzenie złożyć swemu Ojcu najdoskonalszy hołd, jaki Bóg mógłby odebrać, aby oddać chwałę, która byłaby, jeśli można tak powiedzieć, na miarę Boga, gdyż jest ona oddawana przez Boga samego. Albowiem unia hipostatyczna daje ludzkiej naturze Wcielonego Słowa niezrównane, jedyne w swoim rodzaju godność i splendor: „Toteż przychodząc na świat, mówi: Nie chciałeś ofiary i daru, aleś mi utworzył ciało”, *Ideo ingrediens mundum dicit: Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi*<sup>3</sup>. Wola Naszego Pana była jasna: Jego Wcielenie miało na celu uczynić Go zdolnym do bycia najwyższym kapłanem i hostią, aby ofiarować Bogu najdoskonalszy i najwznioślejszy kult, jaki tylko może złożyć stworzenie rozumne.

Przyjście Syna Bożego na ziemię miało jeszcze jedną konsekwencję. Jakikolwiek by nie były motywy Wcielenia, przyniosło ono ten skutek, że włączyło w dzieło liturgiczne stworzenia rozumne wyniesione do stanu nadprzyrodzonego, dla których Syn Boży zechciał okazać się tak łaskawy, że nie tylko złożył siebie w ofierze całopalnej, ale również w ofierze za grzechy, gładząc ich winy i czyniąc zadość za błędy w ten sposób, że stworzenia te mogły odąd wspólnie składać własną ofiarę jako członki jednego ciała,

\* To ostatni rozdział książki, którą drukujemy w „Christianitas” od nr 45/46. Redakcja planuje wydać ją w całości w ramach Biblioteki Christianitas.

<sup>1</sup> Kol 1, 15.

<sup>2</sup> Hbr 10, 9.

<sup>3</sup> Hbr 10, 5.

którego On jest Głową: „Z tej to woli zostaliśmy uświęceni ofiarą ciała Chrystusowego raz na zawsze”, *In qua voluntate sanctificati sumus per oblationem corporis Jesu Christi semel*<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Hbr 10, 10.

Misja Słowa Wcielonego jest więc misją najwyższego kapłana i św. Paweł chciał, by tak była ona rozumiana przez chrześcijan doskonałych: „Przeto, bracia święci, uczestnicy powołania niebieskiego, patrzcie na Apostoła i najwyższego kapłana wiary naszej, Jezusa, wiernego temu, który go uczynił”, *Unde, fratres sancti, vocationis caelestis participes, considerate Apostolum, et pontificem confessionis nostrae Jesum, qui fidelis est ei, qui fecit illum*<sup>5</sup>. A zatem to kapłaństwo nie zostało przez Chrystusa przyjęte w sposób przejściowy czy chwilowy, ale na sposób wiecznotrwały: „Ale ten dlatego, że pozostaje na wieki, wieczne ma kapłaństwo. Stąd też i zbawiać na wieki może tych, którzy przez niego przystępują do Boga, bo żyje zawsze, aby się wstawiać za nami”, *Hic autem eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium. Unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum: semper vivens ad interpellandum pro nobis*<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Hbr 3, 1-2.

<sup>6</sup> Hbr 7, 24-25.

Tak więc to najwyższe kapłaństwo jest wieczne i zawsze będzie sprawowane, nie tylko w godnej uwielbienia osobie Syna Bożego, ale również w tym kapłańskim plemienu, którego On jest Głową: „Wy jednak jesteście rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem”, *Vos autem genus electum, regale sacerdotium*<sup>7</sup>, w którym wszyscy są kapłanami, ale w różnych stopniach, i wszyscy są powołani do koncelebrowania z Najwyższym Kapłanem. Ofiara przez Niego składana jest jedyna, gdyż nie mógł wiele razy złożyć ofiary, która trwa wiecznie, a w jednym i niezmiennym akcie spełnia wszystkie wymogi Boskiej sprawiedliwości: „Chrystus bowiem nie wszedł do tej świątyni rękoma zbudowanej i będącej wizerunkiem (świątyni) prawdziwej, ale do samego nieba, aby wstawiać się za nami przed obliczem Boga. (...) Chrystus raz jeden był ofiarowany dla zgładzenia wielu grzechów”, *Non enim in manufacta Sancta Jesus introivit, exemplaria verorum: sed in ipsum caelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis. (...) Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata*<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> 1 P 2, 9.

<sup>8</sup> Hbr 9, 24-28.

Nie możemy więc dziwić się, że św. Jan, oglądając swym orlim okiem to, co dzieje się w niedostępnym świetle, ukazał nam Jezusa, naszego najwyższego kapłana, sprawcę i spełnienie naszej

wiary, sprawującego swoją posługę w centrum odkupionego stworzenia, którego jest zwornikiem. On sprawuje ofiarę, będąc na tronie, gdyż jest Bogiem. A uniżenia Jego Wcielenia, pohańbienie, które było ceną naszego Odkupienia, nie tylko nie pozbawiły Go należnej Mu czci, ale sprawiły, że Jego Ojciec wywyższył Jego ludzkie imię ponad wszelkie imię, „żeby wszelki język wyznawał, że Jezus Chrystus jest Panem w chwale Boga Ojca, *et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris*<sup>9</sup>.”

<sup>9</sup> Flp 2, 11.

Tak więc widzimy Baranka otoczonego chwałą Ojca, w centrum tronu, stojącego jak zwycięzca i ten, kto składa ofiarę: „I ujrzałem oto w pośrodku tronu (...) stojącego i jakby zabitego Baranka (...), mającego siedem rogów”, *Et vidi: et ecce in medio throni (...) Agnum stantem tamquam occisum, habentem cornua septem*<sup>10</sup>. Jest nieskalany, gdyż jest ofiarą jedyną i doskonałą; ma siedem rogów, co jest symbolem mocy Ducha siedmiokroć darzącego łaską, który spoczął na Nim i namaścił go „bardziej niż towarzyszy”, *prae consortibus suis*<sup>11</sup>. On jeden ma władzę nad siedmioma pieczęciami księgi i może je rozerwać, gdyż jest najwyższym hierarchą, doskonałym autorem i wypełnieniem najgłębszych tajemnic. Prawo do otwarcia księgi zdobył swoim zwycięstwem. Gdy tylko ją otworzył, cztery żywe istoty i dwudziestu czterech starszych upadło przed Nim, cytry chwalby Bożej rozbrzmiały zewsząd, wonny dym modlitw świętych wzniósł się ze złotych czasz i zabrzmiał hymn wiecznej wdzięczności odkupionych: „Godzien jesteś, Panie, otrzymać księgę i otworzyć jej pieczęcie, boś został zabity i odkupiłeś nas Bogu przez krew swoją, (ludzi) ze wszelkiego pokolenia, języka, ludu i narodu. I uczyniłeś nas Bogu naszemu królestwem i kapłanami”, *Dignus es, Domine, accipere librum, et aperire signacula ejus: quoniam occisus es, et redemisti nos Deo in sanguine tuo, ex omni tribu, et lingua, et populo, et natione: et fecisti nos Deo nostro regnum, et sacerdotes*<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Ap 5, 6.

<sup>11</sup> Ps 44, 8.

<sup>12</sup> Ap 5, 9-10.

A ponieważ Baranek nie jest tylko zwieńczeniem naszej ludzkiej hierarchii, ale najwyższym kapłanem w hierarchii całego stworzenia, wychwalają Go również Aniołowie. Albowiem Ojciec, gdy tylko posłał Go na świat, nakazał im Go wielbić, a oni z entuzjazmem wypełniają to polecenie, śpiewając swój własny hymn: „Godzien jest Baranek, który był zabity, otrzymać władzę i bóstwo, mądrość i męstwo, cześć, chwałę i błogosławieństwo”, *Dignus est*

<sup>13</sup> Ap 5, 12.

*Agnus, qui occisus est, accipere virtutem, et divinitatem, et sapientiam, et fortitudinem, et honorem, et gloriam, et benedictionem*<sup>13</sup>.

<sup>14</sup> Ap 4, 8.

Te hymny pochwalne sławiące zwycięstwo Baranka włączają się w pieśń pochwalną dla Tego, któremu Baranek złożył samego siebie w ofierze. I tak mieszkańcy nieba śpiewają wspaniały hymn, nieustający ni we dnie, ni w nocy: „Święty, Święty, Święty Pan Bóg Wszechmogący, który był i który jest, i który ma przyjść”, *Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus omnipotens, qui erat, et qui est, et qui venturus est*<sup>14</sup>. A po to, aby lepiej wyznać, że Ten, którego wielbią, jest bytem istniejącym z siebie i przez siebie i jest autorem wszystkich darów, rzucają swoje korony przed tronem, świadcząc przy tym, że swoje zwycięstwo zawdzięczają Jemu i że On koronując ich zasługi, nagradza tylko swoje dary. Dlatego też w niebie rozbrzmiewa pieśń: „Godzien jesteś, Panie Boże nasz, otrzymać chwałę i cześć, i moc, boś ty stworzył wszystkie rzeczy: z woli twojej istniały i stworzone były”, *Dignus es Domine Deus noster accipere gloriam, et honorem, et virtutem: quia tu creasti omnia, et propter voluntatem tuam erant, et creata sunt*<sup>15</sup>. A światłość oświecająca tę wieczystą liturgię nie jest światłem sztucznym ani słońcem czy jakąkolwiek inną gwiazdą: „Albowiem jasność Boża oświeciła je, a Baranek jest pochodnią jego”, *Nam claritas Dei illuminavit eam, et lucerna ejus est Agnus*<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Ap 4, 11.<sup>16</sup> Ap 21, 23.

Taka jest liturgia Kościoła triumfującego, której rozwój wypełnił się pod natchnieniem Ducha Świętego, gdyż przez Niego nasz Baranek złożył siebie w ofierze: „przez Ducha Świętego samego siebie bez skazy ofiarował Bogu”, *per Spiritum Sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo*<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Hbr 9, 14.

Ale nasz Najwyższy Kapłan nie chciał porzucać swojej Oblubienicy w dniach jej pielgrzymowania i w Boskiej przemyślności znalazł cudowny sposób utożsamienia ofiary składanej na ziemi z ofiarą składaną w niebie, gdyż jest tylko jeden kapłan – Jezus Chrystus, jedna ofiara ziemi i nieba, jedna żertwa ofiarna, którą jest Baranek, zwycięski i nieskalany. Już cienie i figury starego prawa czerpały swą moc z jedynej przyszłej ofiary Słowa Wcielnego w ten sposób, że te ustanowione przez Boga obrzędy były przynajmniej jakimś śladem prawdziwej i wiecznej ofiary, która dokonuje się w niebie, tak jak jest sprawowana na ziemi na mocy Boskiego przykazania: „To czyńcie na moją pamiątkę”, *Hoc facite*

*in meam commemorationem*<sup>18</sup>. Teraz hierarchia ziemską ukazują zachwyconym oczom niebian wszystkie cuda sprawiane w niej przez sakramenty, przez które na ziemi dokonuje się wierne odwzorowanie tego, co dzieje się „poza zasłoną”, *ad interiora velaminis*<sup>19</sup>. Pan Jezus w ten sposób dokonał cudownego zjednoczenia Kościoła triumfującego z Kościołem walczącym. Pierwszy cieszy się widzeniem, drugi trwa w wierze, ale ta różnica sposobów w niczym nie zakłóca jedności dzieła liturgicznego spełnianego przez te dwie części jednego dziedzictwa Baranka. Ta sama ofiara składana jest na ołtarzu w niebie i na ołtarzu na ziemi. Ziemia ma jednak ten szczególny powód do chwały, który sprawia, że nawet niebo jest jej dłużnikiem, gdyż wiecznotrwała ofiara dokonała się najpierw wśród nas, to my przekazaliśmy ją Aniołom.

Duch Święty, zasada jedności i więź łącząca członki z ich Głową, sprawia tę cudowną wspólnotę, którą nazywamy obcowaniem świętych. To On jest autorem jedności kapłaństwa, jedności ołtarza, jedności hostii ofiarnej i jedności ofiary, którą ogarnia tak w niebie, jak i na ziemi swym pochłaniającym ogniem. On jest tym ogniem, który Zbawiciel przyszedł rzucić na ziemię i którego rozpalenie jest przez Niego upragnione. Pan mówi także: „Ja prosić będę Ojca i innego Pocieszyciela da wam, aby pozostał z wami na zawsze, Ducha prawdy”, *Ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis*<sup>20</sup>. A ponieważ Jego modlitwa zawsze jest słyszana i wysłuchiwana przez Ojca, Duch przebywa i będzie przebywać z nami aż do powtórnego przyjścia Pana, które będzie owocem nieustannego wołania Ducha i Oblubienicy: Przyjdź!, *Veni!*<sup>21</sup> Duch też przenika wszystko: „Gdyż Duch Pański nappełnił okrąg ziemi, a to, co wszystko obejmuje, ma poznanie głosu”, *Quoniam spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia, scientiam habet vocis*<sup>22</sup>.

Tak, to Jego nieustanne działanie powoduje, że bez przerwy trwa ten najwspanialszy koncert, to On dąży do obfitego przebywania słowa Chrystusowego, *verbum Christi*<sup>23</sup>, w duszach, aby one otaczały jedyną ofiarę pieśniami duchowymi podobnymi do tych, którymi rozbrzmiewa niebo. Albowiem dusze na ziemi mogą tylko włączyć się w wychwalanie Boga trzykroć świętego i Baranka, nieskalanego zwycięzcy.

<sup>18</sup> I Kor 11, 24.

<sup>19</sup> Hbr 6, 19.

<sup>20</sup> J 14, 16-17.

<sup>21</sup> Ap 22, 17.

<sup>22</sup> Mdr 1, 7.

<sup>23</sup> Kol 3, 16.

Działanie Ducha Świętego jest skuteczne nie tylko w dziełach zewnętrznych. On przenika w głąb dusz, starając się w nich zaprowadzić rządy Syna, a same dusze skłonić do posłuszeństwa Jemu. Duch nie zważa na ociążałość i przyziemność serc. Z mocą broni wstępu do sanktuarium tylko temu, kto sam nie chce tam wejść. Duch działa i ujawnia swoje działanie w wieloraki sposób, jest: „święty, jedyny, rozmaity, subtelny, wymowny, rączy, nieskalany, pewny, słodki, miłujący dobro, bystry, którego nic nie wstrzymuje, dobrze czyniący, ludzki, łaskawy, stateczny, nieomylny, bezpieczny, mający wszelką moc, wszystko przewidujący i który wszystkie duchy przenika, rozumny, czysty, subtelny”, *sanctus, unicus, multiplex, subtilis, disertus, mobilis, incoinquinatus, certus, suavis, amans bonum, acutus, quem nihil vetat, benefaciens, humanus, benignus, stabilis, certus, securus, omnem habens virtutem, omnia prospiciens, et qui capiat omnes spiritus, intelligibilis, mundus, subtilis*<sup>24</sup>. Te Boskie działania wewnątrz duszy wciąż zmierzają do ukształtowania ludzi, do dostosowania ich do świętego ceremoniału jedynej liturgii, chociaż cały czas trwa dla nich etap doświadczeń.

<sup>24</sup> Mdr 7, 22-23.

Działając z niespożytą mocą, Duch jest nie tylko ogniem z ołtarza, który ogarnia i spala całopalną ofiarę, ale jest także rozżarzone węglem, który oczyszcza wargi tych, którzy mają opiewać chwałę Boga, węglem wziętym z niebiańskiego ołtarza<sup>25</sup>, który chce być złożony w ludzkim sercu jak w kadzielnicy, aby zanieść do tronu Bożego modlitwy świętych.

<sup>25</sup> Iz 6, 6-7.

To, co Duch spełnia w doskonałej jedności w niebie i na ziemi, podobnie odtwarza w każdej ludzkiej duszy. W każdym z nas dzieła całego życia duchowego zmierzają tylko do jednego celu: „A sam Duch daje świadectwo duchowi naszemu, żeśmy synami Bożymi”, *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei*<sup>26</sup>. Człowiek jest prawdziwie miejscem ofiary liturgicznej, a wzór tej ofiary znajduje w kulcie składanym Bogu przez Kościół dzięki Duchowi Świętemu, który stale w nim zamieszkuje: „Nie wiecie, żeście świątynią Bożą i że Duch Boży przebywa w was? (...) Świątynia bowiem Boża święta jest, a tą świątynią jesteście wy”, *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis? (...) Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos*<sup>27</sup>. Tak napisał Apostoł w swym pierwszym Liście do Koryntian. Z naciskiem podkreśla tę prawdę ponownie: „Wy bowiem

<sup>26</sup> Rz 8, 16.

<sup>27</sup> I Kor 3, 16-17.

jesteście świątynią Boga żywego, jak mówi Bóg: Będę mieszkał w nich i przechadzał się pośród nich”, *Vos enim estis templum Dei vivi, sicut dicit Deus: Quoniam inhabitabo in illis, et inambulabo inter eos*<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> 2 Kor 6, 16.

Idea duszy ludzkiej jako świątyni była tak bliska pierwszym chrześcijanom, że w liście przypisywanym św. Barnabie czytamy słowa nieznanego autora przez podobną naukę pocieszającego Żydów i pierwszych chrześcijan po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej. Autor kończy ten wywód słowami:

Objawił Pan również, że miasto, świątynia i lud Izraela mają być wydane [na zagładę]. (...) I stało się, jak Pan powiedział.

Zastanówmy się teraz, czy jednak istnieje świątynia Boga. Owszem, istnieje tam, gdzie On sam, jak mówi, ją buduje i odnawia. Napisano przecież: „I zdarzy się, że po zakończeniu tygodnia zostanie zbudowana w chwale świątynia Boża w imię Pana”<sup>29</sup>. (...) Zanim uwierzyliśmy w Boga, nasze serce było domem niszczylnym i kruchym, całkiem jak świątynia zbudowana ręką ludzką. Było też pełne bałwochwalstwa i stanowiło mieszkanie demonów, bo czyny nasze sprzeciwiały się Bogu. „Zostanie jednak zbudowana w imię Pana” – uważajcie tu dobrze – aby świątynia Boga „w chwale” została zbudowana. W jaki sposób? Posłuchajcie: kiedyśmy otrzymali odpuszczenie grzechów i złożyliśmy naszą nadzieję w Imieniu, staliśmy się wówczas nowymi ludźmi, stworzonymi na nowo od początku. Dlatego też Bóg mieszka prawdziwie w nas, w domu [serca] naszego.

<sup>29</sup> Por. Dn 9, 24-27.

Jak to możliwe? Przez słowo swojej wiary, przez zaproszenie swojej obietnicy, przez mądrość swoich postanowień, przez przykazania swojej nauki. On sam w nas prorokuje, On sam w nas mieszka. Byliśmy niewolnikami śmierci, lecz On wprowadza nas do świątyni niezniszczalnej, otwierając nam jej bramę, to jest nasze usta, kiedy nam daje łaskę nawrócenia. Każdy bowiem, kto pragnie być zbawiony, nie patrzy na człowieka, lecz na Tego, który w nim mieszka i przez niego przemawia, zadziwiony, że

nigdy dotychczas nie słyszał, aby z ust ludzkich wychodziły słowa Tego, który przemawia, ani nawet nie pragnął takich słów słyszeć. Oto duchowa świątynia wybudowana dla Pana<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> List Barnaby, XVI, cyt.  
za: *Pierwsi świadkowie*.

*Pisma Ojców Apostolskich*,  
tłum. A Świderkówna,  
Kraków 2010, s. 196.

A zatem już w czasach apostołskich został podany program życia duchowego w sposób najwznioślejszy i najbardziej kompletny. Chrześcijaństwo nigdy nie było widziane tak, jak zbyt często postrzegane jest dzisiaj – w postaci zredukowanej i zdeprecjonowanej. Kiedyś wszyscy wiedzieli przynajmniej, co to znaczy być chrześcijaninem, chociaż nie wszyscy chcieli wyciągać konsekwencje praktyczne ze swojej godności.

Ochrzczone jest więc świątynią, której nie wzniosła ręka ludzka. Ta świątynia ma głębie, których nikt nie może przeniknąć, oprócz Tego, który ją zbudował i który w niej przebywa w swym majestacie: „Któż bowiem z ludzi wie, co jest w człowieku, prócz ducha człowieczego, który w nim jest?”, *Quis enim hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est?*<sup>31</sup> Oto prawdziwe sanktuarium, do którego żaden profan nie może być dopuszczony, do którego wstęp ma tylko Bóg, do którego nawet człowiek cielesny nie potrafi zstąpić. Może do niego mieć dostęp tylko człowiek, który stał się duchowy przez wyzwolenie z dominacji zmysłów. Wszyscy mistrzowie życia duchowego dostrzegali tę głębię duszy ludzkiej, ale widzieli też trudności, które ma większość ludzi z wejściem do sanktuarium swojej duszy, aby spotkać się z Boskim majestatem, który tam przebywa. Do tego sanktuarium trzeba być wprowadzonym przez działanie Ducha Świętego, z którym nasze wysiłki złączą się nie tylko w ten sposób, aby nie czynić Mu żadnej przeszkody, ale także przez ofiarowanie Duchowi szczodrej i stałej współpracy, dzięki której uda się nam przebyć wszystkie stopnie wtajemniczenia, o których mówiliśmy w tej książce.

To sanktuarium jest więc jakby niebem, w którym są obecne wszystkie rzeczywistości niebiańskie. Święta Teresa od Jezusa, opisując siódme mieszkanie *Twierdzy wewnętrznej*, napisała: „Gdy Pan ulituje się już nad tą duszą, która z tęsknoty do Niego taką mękę cierpiała i cierpi, a którą już sobie wybrał za oblubienicę, wtedy, nim dopełni duchowych z nią zaślubin, wprowadza ją do

<sup>31</sup> I Kor 2, 11.



tego siódmego mieszkania, które jest Jego własnym mieszkaniem. Podobnie bowiem jak mieszka w niebie, tak snadź ma w duszy drugie mieszkanie, w którym Jego boska wielmożność przebywa, które zatem możemy nazwać jakby drugim niebem<sup>32</sup>.

Nie można się dziwić, że człowiek, choć konsekrowany dla Boga przez chrzest i bierzmowanie, ma dostęp do swojego własnego sanktuarium tylko przez ćwiczenia życia duchowego. Tak właśnie mówi Pan: „Jeśli mnie kto miłuje, będzie przestrzegał nauki mojej i Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i przebywać u niego będziemy”, *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diligit eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*<sup>33</sup>. A zatem wyraźnie sformułowanym warunkiem tej bliskiej zażyłości jest przestrzeganie nauki i doskonała wierność, w żadnym razie nie wierność niewolnicza czy służalcza, ale wierność miłości. Dodajmy, że Apostoł przedstawił tę kwestię jeszcze bardziej bezpośrednio, mówiąc: „Tak i tego, co jest Boże, nikt nie zna, jeno Duch Boży”, *Ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei*<sup>34</sup>. Skoro Bóg przebywa w sanktuarium, tak jak o tym pisaliśmy, sam jeden Duch Święty może dać duszy doświadczenie tego, co się w tym sanktuarium dzieje.

Niebo duszy obejmuje więc Przenajświętszą Trójcę i tak jak w niebie błogosławionych, jest w nim to, co św. Jan widział w sanktuarium niebiańskim: „I ukazał mi rzekę wody żywota jaśniejącą jak kryształ, wypływającą z tronu Boga i Baranka”, *Ostendit mihi fluvium aquae vitae, splendidum tamquam crystallum, procedentem de sede Dei et Agni*<sup>35</sup>. Ta rzeka płynie także w duszy ludzkiej, potwierdza to sam nasz Zbawiciel: „Kto wierzy we mnie, jak mówi Pismo, rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza. A to mówił o Duchu, którego otrzymać mieli wierzący weń”, *Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquae vitae. Hoc autem dixit de Spiritu, quem accepturi erant credentes in eum*<sup>36</sup>.

Obecność zwycięskiego Baranka, stojącego, nieskalanego i jakby zabitego w tym sanktuarium, jest również zapewniona przez chwalebny sakrament Eucharystii, którego łaska trwa w nas nawet po rozpadzie konsekrowanych postaci, zgodnie z deklaracją Pana Jezusa: „Kto pożywa moje ciało i pije moją krew, we mnie mieszka, a ja w nim”, *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo*<sup>37</sup>. Mówi to też Apostoł:

<sup>32</sup> Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, tłum. ks. bp H. P. Kossowski, Kraków 2014, „Mieszkanie siódme”, rozdz. 1, 3.

<sup>33</sup> J 14, 23.

<sup>34</sup> I Kor 2, 11.

<sup>35</sup> Ap 22, 1.

<sup>36</sup> J 7, 38-39.

<sup>37</sup> J 6, 56(57).

<sup>38</sup> Ef 3, 17.

„Przez wiarę Chrystus zamieszkał w sercach waszych”, *Christum habitare per fidem in cordibus vestris*<sup>38</sup>.

<sup>39</sup> Rz 12, 1.

<sup>40</sup> *Pismo Święte. Edycja św. Pawła*, wersja internetowa.

<sup>41</sup> Hbr 10, 14.

Wewnętrzne sanktuarium duszy ma także ołtarz, którym jest nasze serce. Na tym ołtarzu składane są i spalane całopalne ofiary i ofiary za grzechy, gdyż tam właśnie dokonują się te wszystkie akty duszy, które ją oczyszczają i usprawiedliwiają, aż do doskonałej ofiary – całkowitego oddania się Bogu. To na tym ołtarzu człowiek sam siebie składa w ofierze, zgodnie z życzeniem św. Pawła: „abyście składali ciała wasze na ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu, na rozumną służbę waszą”, *ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium vestrum*<sup>39</sup>. A w tekście greckim, który jeszcze lepiej współbrzmi z naszą myślą, końcowy fragment brzmi: „jako doskonały wyraz waszego kultu”<sup>40</sup>. A ta ofiara jest tym bardziej miła Najwyższemu Majestatowi, że każda prawdziwa ofiara włączona jest w jedyną ofiarę Baranka: „Albowiem jedną ofiarą poświęconych doskonałymi uczynił na wieki”, *Una enim oblatione, consummavit in sempiternum sanctificatos*<sup>41</sup>. Zawsze więc trwa bezpośrednie zjednoczenie naszej ofiary z ofiarą wieczną, która jednocześnie raduje niebo i bez przerwy odnawia się na ziemi, ciągle dokonując uświęcenia ludzi.

<sup>42</sup> Syr 24, 20.

<sup>43</sup> Hbr 13, 15.

<sup>44</sup> Pnp 5, 5.

Składając swoją ofiarę otoczoną kadzidłem modlitwy, dusza może powiedzieć: „Jak cynamon i balsam woniejący zapach wydałam, jak mirra wyborna wydałam woń miłą”, *Sicut cinnamomum et balsamum aromatizans odorem dedi; quasi myrrha electa dedi suavitatem odoris*<sup>42</sup>. Tu również dusza ludzka nie oddziela swojego kadzidła od tego, które Pan Jezus spala w obecności swojego Ojca: „Przez niego więc zawsze składajmy Bogu ofiarę chwały, to jest owoc warg wyznających imię jego”, *Per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo, id est, fructum labiorum confitentium nomini ejus*<sup>43</sup>. A ten niebiański zapach modlitwy powinien powstawać w takiej obfitości w naszym wewnętrznym sanktuarium, aby wszystkie jego zakątki były nim przepełnione, gdyż właśnie tak należy rozumieć słowa Oblubienicy ze świętej Pieśni: „Ręce moje kapały mirrą, a palce moje były pełne mirry co najwyborniejszej”, *Manus meae stillaverunt myrrham, et digiti mei pleni myrrha probatissima*<sup>44</sup>. Zatem nie tylko szaty oblubienicy są przeniknięte tym Boskim zapachem. Same jednak szaty

wydzielają woń tak mocną, że gdy wyjmie się je ze skrzyń z kości słoniowej, gdzie są przechowywane, od razu czuć ten zapach, który nie jest podobny do żadnego ziemskiego zapachu: „Mirra i aloes, i kasja wonieją z szat twoich, z domów z kości słoniowej”, *Myrrha, et gutta, et casia a vestimentis tuis, a domibus eburneis*<sup>45</sup>. Oblubienica jest cała tak otoczona tym zapachem, że ci, którzy ją widzą, wznoszą okrzyki: „Któraż to jest, co wstępuje przez puszcze jak słup dymu z wonności mirry i kadzidła i wszelkiego proszku aptekarskiego?”, *Quae est ista quae ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhae, et thuris, et universi pulveris pigmentarii?*<sup>46</sup> Tak to duch modlitwy przenika wszystkie władze duszy i wszystko przemienia w szlachetny hołd, którego słodki zapach wciąż wznosi się ku niebu.

<sup>45</sup> Ps 44, 9.

<sup>46</sup> Pnp 3, 6.

Świątynia, sanktuarium, ołtarz, ofiara, nawet obecność Boga żywego i prawdziwego nie wystarczą do kultu liturgicznego. Trzeba jeszcze kapłana. Otóż człowiek jest prawdziwie kapłanem, a nawet najwyższym kapłanem w tym chwalebnym dziele, które celebruje się w jego duszy: „Uczyliś nas Bogu naszemu królestwem i kapłanami”, *Fecisti nos Deo nostro regnum, et sacerdotes*<sup>47</sup>. Każdy ochrzczony jest kapłanem i królem w ukrytej świątyni swojej duszy, chociaż jednocześnie jest tylko jednym z żyjących kamieni w budowli wznoszonej Boską ręką, w której kamieniem węgielnym jest Pan Jezus. Taka jest nauka, którą daje nam Księżę Apostołów w swym pierwszym liście: „Wy sami jako żywe kamienie wesprzecie się na nim, wchodząc w skład domu duchowego, świętego kapłaństwa dla składania duchowych ofiar miłych Bogu przez Jezusa Chrystusa”, *Ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini, domus spiritualis, sacerdotium sanctum, offerre spirituales hostias, acceptabiles Deo per Jesum Christum*<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Ap 5, 10.

<sup>48</sup> 1 P 2, 5.

Aby jednak osiągnąć pełną doskonałość tego kapłaństwa, człowiek winien składać swoją ofiarę w sposób wolny i chętnie, na wzór Wiecznego Najwyższego Kapłana, który sam podkreśla całkowicie wolny charakter swojej ofiary: „Ja życie swoje oddaję, abym je znowu otrzymał. Nikt mi go nie odbiera, ale ja oddaję je z własnej woli, mam moc ofiarować je i mam moc znowu je odzyskać”, *Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam a me: sed ego pono eam a meipso, et potestatem habeo ponendi eam, et potestatem habeo iterum sumendi eam*<sup>49</sup>. Ta wolność, która

<sup>49</sup> J 10, 17-18.

ukazuje, że On jest prawdziwie kapłanem, została dobrze ujęta w słowach Izajasza: „Ofiarowany był, gdyż sam chciał”, *Oblatus est quia ipse voluit*<sup>50</sup>. Tak też powinno być z człowiekiem, którego wola powołana jest do tego, aby służyć pomocą łasce. Bóg nie chce od niego otrzymywać niczego, co człowiek ofiarowałby zmuszony siłą lub przemocą, lecz oczekuje ofiary złożonej dobrowolnie i radośnie: „Dobrowolnie będę ofiarował tobie”, *Voluntarie sacrificabo tibi*<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Iz 53, 7.

<sup>51</sup> Ps 53, 8.

Cytry, które usłyszał św. Jan w niebie, brzmiały również w tej nowej świątyni. Są to tak różnorodne porywy serca, które bez ustanku rozbrzmiewają w duszy ludzkiej i tworzą najpiękniejszy koncert, najdoskonalszą harmonię, gdyż wywołuje je samo Boskie natchnienie. Struny tych cytr brzmiały właściwie i mocno, dlatego że nie ma na nich żadnego pyłku, który mógłby zmatowić ich dźwięk, dlatego że są precyzyjnie naciągnięte, wreszcie – dlatego że nie dotyka ich nikt oprócz Ducha Pańskiego. Jakaż żywa i wzniosła muzyka przez to powstaje! Jakież to wierne echo Słowa!

Do harmonijnego dźwięku cytr zaraz dołącza się precyzja ceremoniału, gdy ruchy duszy są właściwie uporządkowane i bez oporu posłuszne Boskiemu poruszycielowi, którym jest Duch Święty. Podstawa tego niebiańskiego ceremoniału zawarta jest w dewizie Oblubienicy: „Rozrządził we mnie miłość”, *Ordinavit in me caritatem*<sup>52</sup>. Zewnętrzne działania duszy świadczą o doskonałej mierze i roztropności, którą św. Benedykt nazywa „matką wszystkich cnót” (64, 19).

<sup>52</sup> Pnp 2, 4.

Tak to dusza sprawuje Bogu kult prawdziwie doskonały, gdy dochodzi do spełnienia miłości. Przedtem zawsze czegoś brakuje działaniom liturgicznym celebrowanym w świątyni duszy: albo dusza nie wchodzi do sanktuarium, albo ofierze brakuje wymaganej jakości, albo też wola kapłana jest niedoskonała, kadzidło zbyt rzadko używane lub liche, cytry źle nastrojone, ceremonie wypełniane niestarannie lub bezrozumnie.

Podsumujmy zatem, mówiąc, że bardzo korzystne jest dla człowieka być zobowiązanym do odprawiania Bożego Oficjum przez śluby właściwe dla stanu zakonnego, dlatego że wówczas Bóg stale kładzie człowiekowi przed oczy zaczerpnięte z Pisma Świętego formuły opisujące ludzką doskonałość. W ten sposób mnich i mniszka otrzymują najgłębszą i ciągłą naukę, która wspólnie

z całą ich egzystencją. Gdy wciąż podejmują wysiłki, aby nic nie było ważniejsze od służby Bożej (43, 3), i starają się celebrować liturgię z największą starannością i zaangażowaniem, których wymagają tak święte działania, otrzymują wiedzę o własnym uświęceniu i zachętę do wprowadzania jej w swoje najgłębsze życie wewnętrzne. A jeśli zdarzyłoby się, że w czasie sprawowania liturgii wszystkie dusze wezwane do udziału w niej byłyby bliskie doskonałości w sprawowaniu osobistego kultu liturgicznego, to znaczy bliskie szczytu życia duchowego, to zaiste to zgromadzenie niewiele różniłoby się od chóru świętych Aniołów w niebie. Z całą pewnością taka modlitwa przyniosłaby bezmiar Boskich łask, a wspólnota promieniowałaby Boskim światłem tak, że cały świat byłby zdumiony.

Jednak człowiek nigdy nie zrealizuje w sobie tego ideału, który właśnie ukazaliśmy, jeśli Bóg od początku nie będzie udzielał mu łask wyboru, które ujawniają obecność Ducha Stworzyciela i Uświęciciela. O, jakież pożałowania godny spektakl dają dusze zobowiązane przez śluby do modlitwy Kościoła, które – nie podejmując starań o postępek w życiu duchowym – pozostawiają swoją wewnętrzną świątynię bez ozdoby, sanktuarium bez piękna, ołtarz bez ofiar i wdzięcznej woni, cytry fałszywie brzmiące i rozstrojone! Cóż powiedzieć, gdy przyklęknięcia, prostracje i inne obrzędy są wykonywane w sposób nieuporządkowany, który czyni z nich niemal kpinę? A jeśli kapłan tego wewnętrznego sanktuarium staje się niedbały, leniwy, a nawet lekceważący Boskiego gospodarza, który w tym sanktuarium przebywa? I sądzi, że dość dla Niego robi, podczas gdy zapewnia Mu tylko ciągłą profanację? Wszelako takie właśnie stają się dusze, które zaniedbują troskę o swoją własną doskonałość. Bóg ma prawo wyrzucać im, że oczekują od Kościoła czegoś, czego nie chcą dla siebie. Taka niekonsekwencja mogłaby być surowo ukarana, chociażby z powodu niewykorzystania łaski ofiarowanej duszy do celebrowania świętej liturgii.

Ale skoro uznajemy, że ci, którym powierzono modlitwę Kościoła, powinni mieć w sobie większą niż inni gorliwość, aby odtwarzać w sobie te rzeczywistości, które bez ustanku celebrowają w liturgii, cóż powiemy o tych, którzy oprócz tego otrzymali święcenia sytuujące ich w świętej hierarchii kapłańskiej i w ten sposób zostali włączeni w wieczne kapłaństwo Naszego Pana Jezusa

<sup>53</sup> Pontyfikat Rzymski,  
Obrzęd święceń  
kapłańskich.

<sup>54</sup> I P 2, 21.

Chrystusa, Najwyższego Kapłana na wieki według obrządku Melchizedeka? Kościół święty, widząc dobrze godność i wielkość ich posługi i będąc dla niej pełnym podziwu, mówi im: „Rozważajcie, co czynicie, naśladujcie to, czego dokonujecie, abyście sprawując tajemnicę Śmierci Pańskiej, mogli stale umartwiać wady i pożądliwości w waszych członkach”, *Agnoscite quod agitis; imitamini quod tractatis: quatenus mortis dominicae mysterium celebrantes, mortificare membra vestra a vitiis et concupiscentiis procuretis*<sup>53</sup>. Jest to nauka wyłożona już przez św. Piotra: „Na to bowiem wezwani jesteście, bo i Chrystus cierpiał za nas, zostawiając wam przykład, abyście wstępowali w ślady jego”, *In hoc enim vocati estis: quia et Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum ut sequamini vestigia ejus*<sup>54</sup>.

Tak więc wszyscy ci, którzy z Boskiego wyboru zostali powołani do uczestnictwa w świętym kapłaństwie, znajdują w samych swoich działaniach kapłańskich zasadę osobistego uświęcenia, jeśli wypełniają je z prawdziwym zrozumieniem tego, co robią. Przez wspaniałe krążenie ich działań – oczyszczają i są oczyszczani, uświęcają i są uświęceni. Z tą tylko różnicą, że oczyszczają, oświecają i uświęcają z powodu niezatartego znamienia święceń, a mogą być oczyszczani, oświeceni i uświęceni przez posługę, którą sprawują, tylko na tyle, na ile ich wola dostosuje się do tego, co mają przedstawione w świętych obrzędach. To jest właśnie owo dobrowolne naśladowanie polecane kapłanom w obrzędzie święceń: *imitamini quod tractatis*.

Jakaż to wielka pociecha dla tego, który jest odpowiedzialny za dzieło uświęcenia innych i za sprawowanie tak wzniosłej posługi: wiedzieć, że gdy oddaje się ze zrozumieniem i wiarą sprawowaniu świętych tajemnic, postępuje jednocześnie na drodze własnego uświęcenia! Ma on w swoich rękach formuły i metodę swojej osobistej doskonałości, a wnikając swoim umysłem w obrzędy, ceremonie i słowa, które wchodzi w skład liturgii albo leżą u jej podstaw, zawsze gromadzi praktyczną naukę o prawdziwym życiu duchowym i świętości.

Już w początkach chrześcijaństwa św. Dionizy, książę mistyków, określił różne stopnie świętej hierarchii, jak również związek każdego z nich z określoną częścią ludu chrześcijańskiego. Oto jego słowa: „Klasa oczyszczonych składa się z tych, których nie można

jeszcze dopuścić do oglądania i uczestnictwa w żadnym sakramencie, klasa oświeconych jest klasą ludu świętego; klasa udoskonalonych jest klasą samotnych mnichów”<sup>55</sup>. Pierwszych uważa za powierzonych diakonom, i rzeczywiście, niegdyś katechumeni i pokutnicy wychodzili z kościoła po odśpiewaniu Ewangelii, co jest posługą diakona, i nie uczestniczyli w składaniu ofiary. Druga klasa, czyli klasa oświeconych, jest ściśle związana z kapłanami, a ci, którzy podjęli życie doskonałe, wydają się być złączeni więzią pokrewieństwa z episkopatem.

Te różne stopnie zostały wyznaczone według odległości, w jakiej znajduje się dusza w stosunku do tego sanktuarium, w którego centrum przebywa Bóg. Ci, którzy wiodą życie na drodze oczyszczenia, pozostają na dziedzińcu tej świątyni. Trzeba, aby wyzbyli się życia zmysłowego i wytrwale ćwiczyli się w cnotach, aby przyodziewszy się w szatę godową nowego człowieka, mogli być dopuszczeni do kontemplowania niektórych tajemnic, to znaczy do rozpoczęcia życia na drodze oświecenia, na której człowiek, uwolniony od dominacji zmysłów i tyranii emocji, może wreszcie cieszyć się światłem promieniującym ze spraw Boskich i z daleka, jakby przez przebłyski, oglądać sanktuarium, do którego jeszcze nie wie, jak wejść. W końcu droga zjednoczenia jest wejściem do świętego świętych, to znaczy w tę najgłębszą i bezpośrednią zażyłość z Bogiem, będącą prawdziwym celem, dla którego człowiek został stworzony. To w tym sanktuarium człowiek może i powinien składać Panu prawdziwą ofiarę, w pewnym sensie nie będąc już zobowiązanym do składania ofiar za swoje własne grzechy, gdyż nie ma już żadnej przeszkody między nim a Bogiem.

Oczywiście, te rozróżnienia między częściami wiernego ludu nie istnieją dziś w sposób widzialny, tak samo jak ustanowione na początku relacje poszczególnych grup z odpowiadającymi im częściami hierarchii. Jednak z punktu widzenia postępu w życiu duchowym dusze cały czas są przed Bogiem na jednym z tych trzech etapów, o których właśnie mówiliśmy.

Relacje, jakie ma dusza z Bogiem, dokładnie przekładają się na jej działania w stosunku do ludzi. Jeśli nasze oczy mogłyby postrzegać rzeczy niewidzialne, ujrzałyby, że dusze mają właściwy sobie wpływ na innych. Im bardziej się wznoszą, tym dalej sięga ich wpływ. Ich moc oddziałuje coraz szerzej, a źródłem tego dyna-

<sup>55</sup> *De eccl. Hier.*, cap. VI, 5, cyt. za: *Dzieła świętego Dionizjusza Areopagity*, tłum. E. Bułhak, Kraków 1932, s. 235.

mizmu jest ich bliskość z Bogiem. Ich natura nie zmienia się; ale gdy dusza zbliża się do Boskiego płomienia, dokonuje się w niej coś podobnego do tego, co dzieje się z przedmiotem nagrzewającym się i promieniującym ciepłem tym bardziej, im bardziej zbliży się go do ognia. Tak właśnie należy rozumieć słowa, które czytamy w psalmie: „W słońcu postawił przybytek swój (...). Od krańca nieba wyjdzie jego, a obieg jego aż do krańca jego, a nie masz, kto by się mógł ukryć pod żarem jego”, *In sole posuit tabernaculum suum (...) a summo caelo egressio ejus. Et occursus ejus usque ad summum ejus; nec est qui se abscondat a calore ejus*<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> Ps 18, 6-7.

Tak więc dusza pełni posługę odpowiadającą jej stanowi i w różny sposób promieniuje na będące wokół niej dusze znajdujące się na drodze oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Doświadczenie uczy, że dusze często znacznie łatwiej, z mniejszymi zagrożeniami i wśród łżejszych doświadczeń, wstępują na wyższe stopnie życia duchowego, gdy są wspierane przez duszę, w której życie religijne jest bardziej zaawansowane niż w nich samych. Historia świętości studiowana z tego punktu widzenia jest bardzo wymowna. Także w ten sposób tłumaczy się to, że święci rzadko są osamotnieni. Dusze święte są prawdziwymi kapłanami – przyciągają do siebie, aby zjednoczyć z Bogiem; uświęcają, gdy pochylają się nad tymi, którzy przebywają w niższych rejonach.

Szczęśliwe są te dusze, które wiedzą, jak wykorzystać skarb zawarty w świętej liturgii; nie w ten sposób, aby przyjść do niego z miłością sterylną i czysto zewnętrzną, ale po to, aby wziąć z niego i odtworzyć w sobie symbole i formy, które zawierają w sobie tak żywe rzeczywistości! W Starym Przymierzu Bóg nie miłował niczego bardziej niż świątyni, ale zarazem ustami proroka Jeremiasza z mocą napominał tych, którzy uważali, że wszystko im wolno, bo mają świątynię: „Dobre czyńcie drogi wasze i sprawy wasze, a będę mieszkał z wami na tym miejscu. Nie ufajcie słowom kłamliwym, mówiąc: «świątynia Pańska, świątynia Pańska, świątynia Pańska to jest»”, *Bonas facite vias vestras, et studia vestra, et habitabo vobiscum in loco isto. Nolite confidere in verbis mendacii, dicentes: templum Domini, templum Domini, templum Domini est!*<sup>57</sup> W przeciwnym razie – mówił prorok – jeśli nie przestaniecie wzrastać w pysze, sądząc, że świątynia zastąpi posłuszeństwo Boskim przykazaniom, zobaczycie, jaka będzie wasza kara: „Uczynię

<sup>57</sup> Jr 7, 3-4.



domowi temu, w którym wzywano imienia mego i w którym wy ufacie, i miejscu, które dałem wam i ojcom waszym, tak jak uczyniłem Silo”, *Faciam domui huic, in qua invocatum est nomen meum, et in qua vos habetis fiduciam, et loco quem dedi vobis et patribus vestris, sicut feci Silo*<sup>58</sup>. Z pewnością lud posiadający świątynię jest ludem uprzywilejowanym, ale świątynia nie może zwalniać z wierności. Bardziej niż czci oddawanej w zewnętrznej świątyni Bóg pragnie, abyśmy wielbili Go i służyli Mu w niewidzialnym sanktuarium, które sobie w nas zbudował.

<sup>58</sup> Jr 7, 14.

Powinniśmy zatem powtórzyć za królem Salomonem: „Kazałeś mi budować świątynię na górze twej świętej i w mieście mieszkania twego ołtarz na podobieństwo przybytku twego świętego, który zgotowałeś od początku”, *Dixisti me aedificare templum in monte sancto tuo, et in civitate habitationis tuae altare: similitudinem tabernaculi sancti tui quod praeparasti ab initio*<sup>59</sup>. To nasze zadanie na ziemi. Ukazał je już Mojżesz: „Patrzaj, a uczyń wedle wzoru, który ci na górze został ukazany”, *Inspice, et fac secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est*<sup>60</sup>. Święty Szczepan przypomniał o tym Żydom w tej wielkiej przemowie, która dała mu palmę męczeństwa. Wznośmy więc ten przybytek według wzoru i modelu – Naszego Pana Jezusa Chrystusa. Niech wszyscy wchodzą w tę jedność liturgiczną, która od Ducha Świętego otrzymuje poruszenie, piękno i spełnienie. Niech dołączy do niej wszelkie stworzenie, które jest w niebie, na ziemi, a nawet w głębinach oceanu, mówiąc: „Siedzącemu na tronie i Barankowi błogosławieństwo i cześć, chwała i potęga na wieki wieków. (...) Amen”, *Sedenti in throno, et Agno, benedictio et honor, et gloria, et potestas in saecula saeculorum. (...) Amen*<sup>61</sup>. ■

<sup>59</sup> Mdr 9, 8.

<sup>60</sup> Wj 25, 40.

<sup>61</sup> Ap 5, 13.

*Thum. Tomasz Glanz*

# Czy św. Tomasz z Akwinu potępił aborcję?

Paweł Grad

## szkice

**W** sporach dotyczących aborcji od czasu do czasu powraca argument, że współczesne stanowisko „pro-life” jest niezgodne ze stanowiskiem św. Tomasza z Akwinu. Doktor Kościoła miałby reprezentować inne poglądy na temat życia prenatalnego i aborcji niż współcześni jej przeciwnicy. W szczególności zwraca się uwagę na niewątpliwy fakt, że św. Tomasz z Akwinu przejął od Arystotelesa pogląd na temat momentu połączenia się duszy rozumnej z organizmem dziecka rozwijającym się w łonie matki. To właśnie ów moment jest momentem powstania ludzkiego życia. Otóż zgodnie z poglądem starożytnego filozofa połączenie to następuje około 40 dni po zapłodnieniu w przypadku chłopców i około 90 dni w przypadku dziewczynek. Wcześniej płód posiada duszę nierozumną. Tak sądził Arystoteles, a św. Tomasz wprost powtórzył za nim ten pogląd jeden raz, w *Komentarzu do Sentencji*<sup>1</sup>. Przed momentem połączenia duszy ludzkiej z płodem nie mielibyśmy do czynienia z człowiekiem. A więc wydaje się, że aborcja przynajmniej przed tym momentem byłaby dopuszczalna. Ponieważ Kościół katolicki, który darzy św. Tomasza z Akwinu szczególnym zaufaniem, jest jednym z podmiotów zaangażowanych w spór o aborcję, argument ten jest wymierzony przede wszystkim w katolików. Doktor ich Kościoła i teolog, będący filarem katolickiej ortodoksji, miałby nie uważać aborcji za czyn godny potępienia, przynajmniej w niektórych wypadkach. A więc tym bardziej katolicy nie powinni uważać go za taki.

Święty Tomasz z Akwinu wypowiedział się na temat przerywania ciąży we wszystkich swoich dziełach tylko trzy razy.

Raz na temat nieumyślnego przerywania ciąży przy okazji rozważania kwestii, czy spowodowanie śmierci przez przypadek jest grzechem morderstwa. Ogólna odpowiedź na pytanie była

<sup>1</sup> Lib. III, dist. 3, q. 5, a. 2, Resp.

negatywna, ponieważ przypadkowe skutki nie są zamierzone, a grzech musi być zamierzony. Jednakże w ramach tych rozważań św. Tomasz odniósł się do fragmentu z Księgi Wyjścia 21, 22, gdzie mówi się o karze za spowodowanie poronienia kobiety podczas bójki między mężczyznami. Odnośnie do tej kwestii stwierdził: „samo uderzenie brzemiennej matki jest czymś bezprawnym. I dlatego jeśli konsekwencją będzie śmierć matki lub ożywionego płodu (*puerperii animati*), to ten, kto uderzał, nie uniknie zarzutu zabójstwa”<sup>2</sup>.

Drugi i trzeci raz to dwa miejsca paralelne w *Summie teologii*<sup>3</sup> oraz w *Komentarzu do Sentencji*<sup>4</sup>, które dotyczą tego samego i brzmią niemal identycznie, więc właściwie tworzą jeden przypadek. Chodzi tam o pytanie, czy w wypadku zagrożenia życia płodu w łonie matki można je otworzyć, aby ochrzcić dziecko (i tym samym uchronić je przed piekłem). Zważywszy na ryzyko takich operacji w jego czasach, św. Tomasz odpowiada, że lepiej pozwolić dziecku umrzeć, niż samemu pójść do piekła z powodu zabójstwa matki. Powołuje się przy tym na fragment Listu do Rzymian, w którym św. Paweł mówi, że nie należy czynić zła, aby wynikło z niego dobro (Rz 3, 8).

W każdym z tych trzech przypadków św. Tomasz ewidentnie mówi o poczętym dziecku jako o człowieku: w pierwszym wynika to z tego, że spowodowanie jego śmierci uznaje za zabójstwo. W drugim i trzecim cały problem z chrzczeniem dziecka zakłada, że mamy już do czynienia z człowiekiem obdarzonym nieśmiertelną duszą, która mogłaby zostać potępiona. Dla dzisiejszego ucha, z zupełnie innych powodów niż te dotyczące aborcji, fragment ten może brzmieć okrutnie, niemniej z pewnością św. Tomasz mówi tam o „płodzie” jako o człowieku. Tak więc za każdym razem, gdy św. Tomasz w ogóle wypowiada się o przerywaniu ciąży, potępia je.

W tej sytuacji twierdzenie, że św. Tomasz nie potępiał (w pewnych wypadkach) aborcji, musi być dopiero wnioskiem wyciągniętym na zupełnie innych podstawach. Takich podstaw wydają się dostarczać jego poglądy na temat rozwoju życia prenatalnego. Jak mówiłem, głoszą one, że dusza ludzka pojawia się dopiero na pewnym etapie rozwoju płodu. Aby uznać, że wynika z tego, że wcześniej aborcja jest dopuszczalna, należy jednakże przyjąć

<sup>2</sup> S. Th. IIa-IIae, q. 64 a. 8

ad 2.

<sup>3</sup> IIIa, q. 68, a. 11.

<sup>4</sup> Lib. IV, dist. 6, q. 1, ad. 4.

pewną dodatkową przesłankę. Głosi ona, że aborcja jest niedopuszczalna tylko wtedy, gdy pozbawia się życia płód będący aktualnie człowiekiem. To znaczy aborcja jest godna potępienia tylko jako zabójstwo. W szczególności zaś uznaje się, że zawarta w płodzie naturalna możliwość rozwinięcia się w człowieka nie wystarcza, aby uznać aborcję za zło. Jest to nieoczywiste założenie. Na przykład Elizabeth Anscombe, dwudziestowieczna filozofka i czytelniczka św. Tomasza, podzielała przekonanie, że dusza ludzka pojawia się dopiero na pewnym etapie rozwoju płodu, a mimo to była zwolenniczką całkowitego zakazu aborcji. Prawda jest jednak, że potępienie aborcji bez uznania istnienia człowieka od momentu poczęcia jest dużo słabszym stanowiskiem. Tak czy inaczej, wniosek, jakoby z poglądów św. Tomasza na życie prenatalne wynikało stanowisko dopuszczające aborcję, jest bardzo wątpliwy.

Co więcej, istnieją nawet mocne powody, aby sądzić, że poglądy św. Tomasza nieuchronnie doprowadziłyby go do zupełnie innego wniosku, gdyby posiadał lepszą wiedzę na temat rozwoju płodu.

Stanowisko Akwinaty na temat początków ludzkiego życia składa się z dwóch części: przesłanki metafizycznej i poglądów z zakresu ówczesnej, arystotelejskiej „embriologii” i przyrodoznawstwa. Przesłanka metafizyczna mówi, że przy powstawaniu każdej rzeczy materia, z której się ona składa, musi być odpowiednia względem formy, którą ma ona przyjąć. Mówiąc inaczej: nie z każdej materii da się zrobić każdą rzecz. Przesłanka ta w swojej ogólności wydaje się słuszna i nie widać mocnych racji, aby była bardziej prawdziwa w czasach św. Tomasza niż dzisiaj.

Natomiast poglądy św. Tomasza na embriologię były fałszywe, a nawet należałoby uznać je za prymitywne z punktu widzenia późniejszego rozwoju tej nauki. Otóż św. Tomasz, za Arystotelesem, przyjmował, że właściwą przyczyną poczęcia się dziecka (powstania ożywionego płodu) jest ojciec. To tylko w nasieniu ojca zawiera się dusza wegetatywna, która łączy się z krwią menstruacyjną matki (nie znano wtedy komórek jajowych), w wyniku czego powstaje zarodek. Materia dostarczana przez matkę była w tej teorii w ogóle nieożywiona: dusza wegetatywna (taka sama jak u roślin) pochodziła wyłącznie od ojca. W połączeniu z przekonaniem na temat wielkiej różnicy doskonałości między

duszą wegetatywną, duszą zmysłową (zwierzęcą) i rozumną duszą ludzką prowadziło to do poglądu, że przejście przez te kolejne fazy jest bardzo długie. Życie zaczyna się wszakże od etapu nieożywionej materii pochodzącej od matki. A jeśli dodamy do tego wspomnianą przesłankę metafizyczną, to otrzymamy wniosek, że w momencie poczęcia nie mamy do czynienia z człowiekiem – materia jest wtedy zbyt niedoskonała, aby przyjąć duszę rozumną. Było kwestią prymitywnej obserwacji, że na moment, w którym materia jest gotowa przyjąć duszę rozumną, wybrano 40 albo 90 dzień ciąży.

Interesujące jest przy tym, że gotowości materii do przyjęcia duszy rozumnej św. Tomasz nie rozumiał w ten sposób, że organizm musi posiadać w pełni wykształcone wszystkie organy właściwe dojrzałemu człowiekowi. W szczególności Akwinata nie mógł sądzić, że jeśli cechą gatunkową człowieka jest postępowanie się rozumem, to powinno być możliwe obserwowanie zachowań świadczących o rozumności płodu około 40 czy 90 dnia jego rozwoju. Na tym etapie organy są już obecne, co zauważa nawet św. Tomasz, ale jako załączki (*primordia*), i nie są w pełni ukształtowane. Odpowiedniość między formą a materią w tym wypadku – nawet zdaniem św. Tomasza – nie polega więc na tym, że materia ma postać „na oko” wyglądającą jak organizm dojrzałego człowieka. Wystarczy, że posiada załączki funkcji życiowych, które potem będą animowane przez rozumną duszę.

Od czasów św. Tomasza dowiedzieliśmy się dostatecznie dużo, aby twierdzić, że załączki te obecne są nawet dużo wcześniej. Co więcej, od chwili poczęcia – czyli po prostu powstania ożywionego organizmu – do momentu pełnego rozwoju człowieka, pomimo wszystkich zachodzących zmian, nie można wskazać momentu zasadniczej nieciągłości, który dałby się wskazać jako ten, w którym materia jest już gotowa na przyjęcie duszy rozumnej. Rozwój owych „załączków” sięga samych początków organizmu. Przyrodnicze rozumowanie Arystotelesa i św. Tomasza, które stało za ich odmiennymi poglądami w tej sprawie, może nam się wydawać nawet nieco śmieszne. Z drugiej strony metafizyczna przesłanka dotycząca odpowiedniości między formą i materią jest wciąż prawdziwa. W połączeniu z obecną wiedzą na temat zapłodnienia i rozwoju płodu prowadzi ona raczej do wniosku, że mamy

do czynienia z człowiekiem od momentu poczęcia. A skoro tak, to zabicie płodu na każdym etapie jego rozwoju jest zabiciem człowieka. I to właśnie musiałby twierdzić na gruncie swojej metafizyki św. Tomasz, gdyby dysponował lepszą wiedzą biologiczną. ■

*Przy pracy nad tym tekstem korzystałem z:  
J. Haldane, P. Lee, Aquinas on Human Ensoulment,  
Abortion and the Value of Life, „Philosophy”  
vol. 78, no. 304 (2003), s. 255-278.*

# Opcja preferencyjna na rzecz egoizmu

Tomasz Rowiński

**N**ie tak dawno na portalu brytyjskiego tygodnika „The Spectator” pojawił się interesujący artykuł *Tragedia brytyjskiej epidemii aborcji*<sup>1</sup> autorstwa Rossa Clarka. Interesujący dlatego, że podnosi problem stale pomijany przez zwolenników mordu prenatalnego w Polsce, chodzi o swoisty niedorozwój liberalnego podejścia do problemów bioetycznych. „The Spectator” jest najstarszym wydawanym nieprzerwanie czasopismem angielskim, ukazuje się od 1828 roku. Jego profil określa się mianem konserwatywnego. Jednak każdy, kto ma wyobrażenie, co dziś w Wielkiej Brytanii oznacza konserwatyzm – a oznacza praktyczną akceptację dla wszystkich elementów cywilizacji śmierci, oznacza dążenie do społecznej stabilizacji poprzez afirmatywne włączanie wszystkich tożsamości, jeśli tylko zyskują one publiczną przychylność, niezależnie, jak bardzo moralnie byłyby odrażające – potraktuje „The Spectator” jako pismo liberalne. Po prostu dziś liberalizm jest często konserwatywmem, ponieważ stał się utartą już ideologią codzienności i praktyką społeczeństw.

Zresztą autor przywołanego tekstu wprost definiuje swoje poglądy w sposób daleki od postawy katolickiej, czy konserwatywnej w dawnym stylu, gdy pisze, prezentując typowo liberalne uzasadnienie aborcji:

Nie oznacza to, że w niektórych przypadkach [aborcja] nie jest uzasadniona. Jeśli ciąża ma zabić matkę lub narazić ją na poważną krzywdę, musi zostać zakończona. Prawa człowieka nigdy nie mogą być absolutne – istnieje wiele przypadków, w których prawo do życia jednej osoby musi być zrównoważone z drugim. Była to podstawa dla

<sup>1</sup> *Tragedia brytyjskiej epidemii aborcji*: R. Clark, *The tragedy of Britain's abortion epidemic*, blogs. [spectator.co.uk](http://spectator.co.uk), 14.06.2019.

legalizacji aborcji w 1967 r. – miała być ona dozwolona ze względu na ochronę matki przed poważną krzywdą lub ze względu na istotne ryzyko narodzin dziecka – mówiąc w języku tego czasu – „poważnie upośledzone”.

To nam wiele wyjaśnia. Ross Clark nie zbliża się nawet do stanowiska katolickiego, co jednak uwiarygadnia go nieco jako krytyka współczesnego bezrefleksyjnego aborcjonizmu, przynajmniej w oczach tych, dla których stanowisko katolickie będzie zbyt „jednostronne”. Ross pisze w swoim artykule o aborcji w Wielkiej Brytanii:

Mamy 200 000 aborcji rocznie, ponieważ skutecznie przeprowadzamy aborcję na żądanie. Jaka była pierwsza rzecz, którą lekarz rodzinny powiedział mojej żonie, kiedy odwiedziła przychodnię, żeby powiedzieć, że uważa, że jest w ciąży z naszym pierwszym dzieckiem? To było: „czy chcesz dziecka?”. Terminacja ciąży jest usługą rutynowo oferowaną w Wielkiej Brytanii (...) jako wybór.

Komentując te dane, autor zauważa paradoks, który dla nas, katolików, jest raczej smutną oczywistością. Większość ludzi najbardziej zaangażowanych w ochronę praw człowieka – jak pisze Clark, zapewne w kontekście brytyjskim – nawet tych, którzy sprzeciwiają się eutanazji, odmawia patrzenia na kwestię aborcji inaczej niż przez pryzmat praw matki. W konsekwencji dziecku nie przyznaje się praw ludzkich aż do samego urodzenia. Aż do samego urodzenia dziecko jest tylko rzeczą przynależącą do kobiety. W praktyce oznacza to, że dziecko jest albo „zlepkiem komórek”, albo niewolnikiem. Formalne niewolnictwo jest oczywiście nie do pomyślenia we współczesnej kulturze zachodniej, zatem wbrew faktom nawet w pełni ukształtowane dzieci traktuje się jak „zlepki komórek”. Każdy przytomny człowiek niewyznający skrajnych poglądów utylitarystów, dla których każde zaćmienie świadomości może być pretekstem do eksterminacji osoby jako nieosoby, wie, że to fałsz i opcja preferencyjna na rzecz egoizmu jednostek silniejszych. Tym w dużej mierze jest dzisiejszy liberalizm. (W innym kontekście pisał o tym nie tak



dawno na portalu christianitas.org Piotr Chrzanowski<sup>2</sup>). Ross Clark konkluduje:

Sprzeciwianie się aborcji powinno być istotną kwestią liberalną. Powinni być wspierani przez ludzi, którzy chcą, aby dzieci mogły rozwijać się w pełni, równe i wolne od dyskryminacji. Mam wrażenie, że pewnego dnia tak się stanie, z tego prostego powodu, że intelektualnie nie da się utrzymać, że płód nie jest istotą ludzką.

Dochodzimy do najważniejszej kwestii artykułu, w której znajduje się teza, jaką postawiłem mniej więcej rok temu (*Czy liberalizm jest okrutny i nierozumny? Przypadek aborcji*<sup>3</sup>), że liberalizm jest typową ideologią XIX-wieczną, która nie była w stanie zaabsorbować osiągnięć rewolucji naukowej – w tym wypadku rozwoju badań rzeczywistości mikrokomórkowej i życia prenatalnego – i by zachować swoje społeczne znaczenie, musi posługiwać się szkodliwym czy nawet wręcz zbrodniczym fałszem. Fałszem o tym, że człowiek przed chwilą swojego narodzenia nie jest człowiekiem. Rzecz jasna ci z nas, którzy wciąż posługują się w swoim myśleniu choćby elementami klasycznej metafizyki, nie mają wielkiego problemu, by temu fałszowi nie ulegać. Liberalizm jednak metafizykę odrzuca, więc i my pozostaniemy na płaszczyźnie liberalnej perspektywy. Można powiedzieć, że metafizyką nowoczesności jest współczesna nauka. Oczywiście jest ona czymś innym od prawdziwej metafizyki filozoficznej, jednak jej odkrycia – poza czysto technicznym wymiarem – mają także czasem bardzo realistyczne znaczenie. Tak jest właśnie w przypadku przyrodniczych rozpoznań dotyczących ludzkiego życia od chwili jego poczęcia.

Ross Clark znakomicie wyłapuje ów przednaukowy, przedmetafizyczny – przesądny charakter stanowiska proaborcyjnego, gdy pisze:

Myślę, że wszyscy moglibyśmy zostać nazwani tym eufemizmem – wszyscy, od Donalda Trumpa do Aleksandrii Ocasio-Cortez, jesteśmy w pewnym sensie zlepkami komórek. Ale taki opis dwunastotygodniowego płodu jest

<sup>2</sup> P. Chrzanowski,

*Lewicowa wrażliwość z Citibankiem*

i *Googlem*, christianitas.org, 12.06.2019, oraz *Wrażliwi na krzywdę. Katolik kontra korporacja*, christianitas.org, 8.07.2019.

<sup>3</sup> Zob. christianitas.org, 30.07.2018.

tak samo kaleki jak analogiczny opis dorosłego – w tym stadium człowiek ma już rozwijający się mózg, oczy i uszy. Zaprzeczanie, że taka istota jest istotą ludzką, to podporządkowanie się przednaukowym koncepcjom „przyspieszania” – przekonaniu, że płód magicznie ożywa w pewnym momencie ciąży. Oczywiście, jak już wiemy, nie ma takiego zdarzenia – płód rozwija się stopniowo. Jedyną rozsądną definicją początku ludzkiego życia jest poczęcie. Zakończyć ciążę w dowolnym momencie to odebrać ludzkie życie. Mówiąc wprost, zabić człowieka.

Czy doczekamy się takiego dyskursu w liberalnych tekstach w Polsce? Rozważania Rossa Clarka muszą przekroczyć jeszcze niejedną utylitarną linię. Choćby taką, że człowiekiem jest się także w przypadku „poważnego upośledzenia” oraz że ciąża bardzo rzadko jest bezpośrednim zagrożeniem dla życia czy wreszcie że obumarcie dziecka w wyniku terapii ratującej życie nie jest „równoważeniem” dwóch żyć. Jest to formuła prawie tak abstrakcyjna i fałszywa jak mówienie o zlepku komórek. ■

# Co Romano Guardini mówi nam o liturgii?

Paweł Beyga

**W** 2018 roku przypadały dwie rocznice związane z postacią niemieckojęzycznego teologa o włoskich korzeniach, czyli Romana Guardiniego. Pierwszą było pół wieku, które upłynęło od śmierci tego myśliciela, a drugą stulecie małej, ale bardzo znanej książeczki: *O duchu liturgii*. Warto także zaznaczyć, że Romano Guardini znany jest jako teolog, ale był on także cenionym filozofem, którego działalność naukowa obejmowała tereny dzisiejszej Polski. Formalnie bowiem od 1923 roku należał on do Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wrocławskiego. Z tej racji prowadził wykłady w Berlinie jako tzw. *visiting professor* (używając współczesnej terminologii). Romano Guardini w latach 1923–1939 kierował tam katedrą światopoglądu chrześcijańskiego. Pomimo takiego szerokiego spektrum zainteresowań tego monachijskiego myśliciela jego dziedzictwo i pisma, chociaż łatwo dostępne nawet w języku polskim, nie doczekały się szerzej recepcji. Notabene nawet w krajach języka niemieckiego do około lat 80. książki Romana Guardiniego pokrywała warstwa kurzu. Ponowne odkrycie myśli Guardiniego zawdzięczmy m.in. znanej badaczce jego dorobku Hannie-Barbarze Gerl-Falkovitz. Warto na kilku stronach przyjrzeć się myśli liturgicznej Romana Guardiniego, którą zawarł przede wszystkim we wspomnianej już książeczce *O duchu liturgii*. Takie spojrzenie staje się uzasadnione w kontekście powyższych rocznic, ale także w bliskości pięćdziesiątej piątej rocznicy zakończenia obrad Soboru Watykańskiego II, któremu przyglądał się przecież Romano Guardini.

## Liturgiczny background

Trzeba przyznać, że monachijski teolog pisał o liturgii w niełatwych dla niej czasach. Te trudności polegały m.in. na tym, że

celebrowanie Eucharystii kojarzyło się przede wszystkim z aktywnością, która rozgrywała się w przestrzeni prezbiterium. Natomiast wierni pozostawieni byli niejednokrotnie na „łaskę i niełaskę” swojej pobożnej kreatywności. Różnie nawa kościoła zajmowała sobie czas, np. poprzez korzystanie z popularnych na początku XX wieku mszalików, odmawianie różańca lub innych eucharystycznych modlitw. Chociaż nie należy z góry potępiać takiego sposobu uczestnictwa w liturgii, to jednak okazują się niezwykle aktualne słowa napisane przez Josepha Ratzingera w jego książce pt. *Duch liturgii*: „Można by powiedzieć, że wtedy liturgia była pod wieloma względami podobna do fresku, który wprawdzie zachował się w nienaruszonym stanie, przez późniejsze otynkowanie został jednak niemal całkowicie zakryty. W Mszale, według którego sprawował ją kapłan, w całości obecny był jej modelowany od samego początku kształt, dla wiernych jednak pozostawał on w dużej mierze ukryty pod prywatnymi instrukcjami i modlitwami”<sup>1</sup>. Przywołanie tego fragmentu z książki ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary nie tylko ma na celu plastycznie ukazać problemy liturgii czasów Guardiniego, ale także to, że jej autor inspirował się myślą swojego dawnego nauczyciela, którym właśnie był Romano Guardini. Papież emeryt wspominał, że książeczka *O duchu liturgii* była jedną z jego pierwszych lektur czasów seminaryjnych. Jedną z pierwszych, lecz także jedną z najważniejszych.

Trzeba wspomnieć także o tym, że Romano Guardini był nie tylko teologicznym teoretykiem, lecz również cenionym duszpasterzem. To właśnie pastoralne doświadczenie pozwoliło mu uchwycić najważniejsze problemy związane z celebrowaniem kościelnej liturgii jego czasów. Świadczy o tym fakt, że Romano Guardini wraz z młodzieżą akademicką organizował quasi-duszpasterstwo liturgiczne w Burg Rothenfels. Jako jeden z pionierów ruchu liturgicznego sam poszukiwał możliwości odsłonięcia tego zakrytego fresku liturgii. Aby osiągnąć to zamierzenie, aranżował w nowy sposób prezbiterium, a zatem: ołtarz umieszczany był bliżej wiernych, którzy otaczali go, zajmując miejsca na małych siedziskach. Zdarzało się, że Romano Guardini celebrował Eucharystię zwrócony w stronę wiernych<sup>2</sup>. Tak w wielu środowiskach rozumiano wtedy starożytne sformułowanie z Kanonu mszalnego, w którym Kościół modlił się za *omnium circumstantium*.

<sup>1</sup> J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. XI: *Teologia liturgii*, Lublin 2012, s. 24.

<sup>2</sup> Zob. A. Reid, *The Organic Development of the Liturgy: The Principles of Liturgical Reform and Their Relation to the Twentieth-Century Liturgical Movement Prior to the Second Vatican Council*, San Francisco 2005, s. 92-93.

W czasach największej aktywności ruchu liturgicznego można było zauważyć nie tylko zainteresowanie liturgią, Pismem Świętym i kwestiami ekumenicznymi, lecz także wysuwano różne pomysły uzdrowienia katolickiego kultu. W niektórych przypadkach zadawano pytanie o miejsce liturgii w życiu współczesnego Kościoła. Romano Guardini na początku lat 30. napisał trialog, który doskonale szkicuje ówczesne pomysły duszpastersko-liturgiczne. Rozmowa toczyła się pomiędzy znawcą Biblii – profesorem uniwersytetu, sekretarzem lokalnego Caritasu oraz prostym wikarym. Sekretarz Caritasu uznawał nabożeństwo do Serca Pana Jezusa za kiczowate, a jednocześnie nie przepadał za liturgią. Uczony uważał, że kult Serca Jezusowego jest co najmniej dziwaczny, a liturgia ma się do historycznego Jezusa jak „idealny okrąg matematyczny do ręcznie zakreślonego, wyrysowanego kredą”<sup>3</sup>. Natomiast prosty ksiądz dostrzegał kiczowatość wspomnianego nabożeństwa z jednoczesną uwagą, że przecież Bóg zbawił świat nie przez kulturę czy rozum, ale przez śmierć swojego Syna. Guardini, prezentując te trzy charakterystyczne stanowiska, chciał znaleźć jakąś płaszczyznę, na której ci trzej mogliby się spotkać. Dla monachijskiego myśliciela taką przestrzenią była właśnie liturgia, lecz poprawnie rozumiana i celebrowana.

### **Główne wątki**

Lata 20. ubiegłego stulecia przyniosły ze sobą koncepcję liturgii jako dziecięcej zabawy, która przeniesiona „za balaski”, czyli do prezbiterium, przestaje być niewinną igraszką. Według Romana Guardiniego w pewien sposób można porównać liturgię do dziecięcej gry. Po pierwsze, w zabawie oraz w liturgii obowiązują pewne reguły. Bez nich zabawa np. w chowanego przestanie być zabawą w odnajdywanie ukrytych osób lub przedmiotów. Podobnie liturgia bez określonych reguł, bez kościelnego *Ordo*, może łatwo przestać być liturgią Kościoła, a stanie się czymś zupełnie innym. Po drugie, dziecięca zabawa oraz liturgia nie posiadają określonego celu. Liturgia bowiem „istnieje (...) nie ze względu na człowieka, ale ze względu na Boga. W liturgii człowiek patrzy nie na samego siebie, ale na Boga; spojrzenie skierowane jest na Boga. Powinien w niej człowiek nie wychowywać siebie, ale kontemplować Bożą chwałę”<sup>4</sup>. Wobec przedstawienia liturgii jako

<sup>3</sup> J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, Warszawa 2009, s. 276.

<sup>4</sup> R. Guardini, *O duchu liturgii*, Kraków 1996, s. 106.

czegoś podobnego do dziecięcej gry Guardini nieco zaczepnie pytał: „Po co to wszystko? To, co istotne we Mszy św. – złożenie ofiary i Boska uczta – może dokonać się tak prosto, po co to wielkie rozbudowanie rytu służby Bożej?”<sup>5</sup>. Tym, co gorszy, jest fakt, „że liturgia z taką męczącą dokładnością podaje przepisy odnośnie tego, co ma się dziać teraz, a co potem, co po lewej stronie, a co po prawej, co cicho, a co głośno”<sup>6</sup>.

Według Romana Guardiniego przepisy liturgiczne nie istnieją tylko po to, żeby liturgia wszędzie wyglądała mniej więcej podobnie. Tym, co stanowi o sensowności rubryk i nigryk w księgach, to powiązanie liturgii z dogmatem, z doktryną Kościoła, który ją sprawuje. Widać to dobrze w ortodoksyjnej chrystologii, którą przecież wyraża liturgia. Obok wątku liturgicznego Romano Guardini znany jest także jako badacz życia i teologii Jezusa Chrystusa. Jedną z najbardziej znanych jego książek poświęconych Mistrzowi z Nazaretu jest publikacja *Der Herr*. Według Romana Guardiniego ziemską egzystencja Chrystusa nie zamyka się w sferze psychologicznej, etycznej lub wewnątrzreligijnej. Powiedzieć o Jezusie Chrystusie, że był postacią wybitną, to w świetle chrześcijańskiego Objawienia jakby nic nie powiedzieć. Pisał przed laty o Dzieciątku Jezus, że „Bóg nie tylko mieszka w Nim – choćby nawet w swojej pełni; jest Ono nie tylko dotknięte dłonią Boga, tak że musi iść za Jego głosem, walczyć i cierpieć w Jego imię – choćby w sposób niezwykły, przekraczający wszystko, co może sprawić dotknięcie ową dłonią: to dziecko jest Bogiem – z natury swego istnienia i swej istoty”<sup>7</sup>. Te słowa, chociaż nie pisane wprost w kontekście liturgii, doskonale uchwyciły wątpliwości formułowane w czasach Romana Guardiniego oraz współcześnie. Te wątpliwości można wyrazić w krótkim sloganie: Jezus Ewangelii, Jezus historii to ktoś inny od Jezusa dogmatów i liturgii. Już w kontekście liturgii Romano Guardini wskazywał, że „niejeden – wyrażając jego pierwsze odczucie – oddałby najpiękniejsze pojęcie teologii, gdyby za to mógł widzieć, jak Jezus idzie ulicą, albo gdyby mógł słyszeć, jak zwraca się do swoich uczniów. Zrezygnowałby z najwspanialszej liturgicznej modlitwy, gdyby za to mógł usłyszeć, jak Pan mówi do niego, i gdyby wolno mu było w żywej konwersacji przemówić słowo do Pana”<sup>8</sup>.

Celebrowana w kościele i przez Kościół liturgia przenosi wierzących do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Według Guardiniego

<sup>5</sup> Tamże, s. 99.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> R. Guardini, *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, Warszawa 1999, s. 25.

<sup>8</sup> R. Guardini, *O duchu liturgii*, dz. cyt., s. 88.

przeciwstawianie tych dwóch wizerunków Chrystusa jest efektem prywatyzacji publicznego kultu Kościoła. W liturgii bowiem chrześcijanie modlą się przede wszystkim jako członkowie Kościoła, a nie jednostki. Innymi słowy, liturgia posługuje się językiem obiektywnym, a poprzez to prawdziwie powszechnym. Dla monachijskiego teologa „tylko prawdziwie katolicki, tzn. powszechny, obiektywny styl życia i myślenia może być bez zastrzeżeń przyjęty przez każdego”<sup>9</sup>. Liturgia „dla swych duchowych celów pozwoliła, nie tracąc ani jednego rysu z historycznego Chrystusa, wyjść na plan pierwszy temu, co ponadczasowe w Jego postaci. Bo liturgia nie jest tylko jakimś wspomnieniem tego, co było kiedyś, lecz żywą rzeczywistością, jest stałym życiem Jezusa Chrystusa w nas, a wiernych w Chrystusie, a więc w zawsze żyjącym Bogu-Człowieku, Chrystusie”<sup>10</sup>. Tym, co było ważne dla Romana Guardini, to uchwycenie obiektywności liturgii. Przywołany powyżej dialog trzech reprezentatywnych postaci Kościoła początków XX wieku ukazywał różne spojrzenia na Osobę i misję Mistrza z Nazaretu. Guardini podkreślał, że liturgia nie może być lekcją religii, chociaż bez wątpienia zawiera liczne elementy służące pouczeniu. Gdyby tak się stało, to wtedy dzieliłby liturgię tylko krok od wyzbycia się wszystkiego, co niezrozumiałe, zbyt trudne i skomplikowane. Wtedy rzeczywiście bliższy byłby Jezus przytulający dzieci i jadający z celnikami niż Ten, który jest Bogiem wcielonym. Co więcej, istniałaby pomiędzy tymi dwoma obrazami sprzeczność nie do pokonania.

### **Pieśń przeszłości?**

W 1985 roku Joseph Ratzinger pytał o sposób świętowania przypadającej wtedy setnej rocznicy urodzin swojego dawnego nauczyciela: czy ten myśliciel „jest głosem współczesności, który na powrót powinniśmy uczynić słyszalnym?”<sup>11</sup>. Można zapytać jeszcze inaczej: czy dzisiaj niewielka książeczka *O duchu liturgii* warta jest jeszcze lektury? Przecież, mogłoby się wydawać, Guardini pisał ją, mając przed oczyma inny obraz kultu katolickiego. Guardini przez większą część swojego życia celebrował przecież liturgię tzw. trydencką<sup>12</sup>.

Okazuje się, że problemy podniesione lata temu przez teologa i filozofa urodzonego w Weronie nie straciły na swojej aktual-

<sup>9</sup> Tamże, s. 89.

<sup>10</sup> Tamże, s. 87.

<sup>11</sup> J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, dz. cyt., s. 251.

<sup>12</sup> Nawiasem mówiąc, gdyby w czasach Romana Guardiniego zapytać o „liturgię trydencką”, to prawdopodobnie nikt nie wiedziałby, o co chodzi. Mówiono o liturgii rzymskiej. Przydomek „trydencka” zaczęto dodawać po Soborze Watykańskim II, gdy ogłoszono nowe *Ordo Missae*.

ności. Po pierwsze, samo wewnątrzkościelne rozumienie liturgii uległo głębokiej zmianie. Musimy pozostawić na boku to bez wątpienia fascynujące i rozpalające dyskusje prowadzone przez wielu zatroskanych ludzi Kościoła pytanie, czyja to zasługa bądź wina. Niewątpliwie jednak przesunięto liturgię w sferę praktyki pastoralnej z jednoczesnym oddaleniem jej od doktryny. W takim ujęciu liturgia narażona jest na subiektywizm (Guardini sytuował uczuciowość w sferze modlitwy prywatnej) i służbę nie zawsze ewangelicznym wartościom. To, o co chodziło Guardiniemu, wyraził potem dobitnie Joseph Ratzinger, pisząc, że „jeśli słyszymy o Jezusie, który całe swe życie zdawał się spędzać na posiłkach z celnikami i nierządnicami, o Jezusie, który wszystkich rozumiał i (w przeciwieństwie do Kościoła) niczego nie potępiał – czy takiego Jezusa można poważnie traktować?”<sup>13</sup>. Przesunięcie liturgii na stronę teologii praktycznej (pastoralnej) może skutkować próbą uprządkowania liturgii, aby przyciągnęła jak najwięcej ludzi. Wartość liturgii zaczyna mierzyć się zapełnionymi ławkami. Oczywiście, Romano Guardini z pewnością nie chciał powiedzieć, że liturgia, nie należąc do sfery uczuć, musi być obrzędem niezrozumiałym dla wiernych. Nie może być jednak zrozumiała poprzez jej banalizowanie.

Po drugie, problemy, które szkicował monachijski teolog, to także problemy przychodzące spoza Kościoła. Takimi problemami są nieporozumienia i niezrozumienie, czym jest liturgia, którą sprowadza się do roli tylko rytuału, kulturowego bagażu, który coraz częściej postuluje się pozostawić. Wreszcie sakramenty stają się jedynie symbolami, a nie realnymi przestrzeniami Bożej łaski. W efekcie sakramenty mogą niejednokrotnie przyjmować ci, którzy nie tylko nie znają ich znaczenia, ale także ci niewierzący w ich sens oraz moc. Teologiczna twórczość Romana Guardiniego wskazuje na poważne potraktowanie liturgii, która nie jest jakąś dyscypliną dla grupki zapaleńców lub kulturoznawców, ale jest miejscem spotkania Boga z człowiekiem. Według współczesnego zrelatywizowanego świata liturgia jest jedynie jakąś dziecięcą grą, co gorsza: dla ludzi o dziecinnych umysłach, czyli dla wierzących. Zgrabnie takie podejście scharakteryzował Benedykt XVI podczas przemówienia w Ratyźbonie: „(...) pewnego dnia rozeszła się wieść, że jeden z kolegów powiedział, iż na naszym uniwersytecie

<sup>13</sup> J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VI/2: *Jezus z Nazaretu*, Lublin 2015, s. 595.



występuje dziwne zjawisko: dwa fakultety zajmują się czymś, co nie istnieje – czyli Bogiem”<sup>14</sup>. Parafrazując, rozeszła się dzisiaj po świecie wieść, że Kościół podczas liturgii zajmuje się czymś, co nie istnieje, czyli Bogiem.

\*\*\*

Romano Guardini publikujący przed stu laty książkę o liturgii nie pisał jedynie dla ludzi swoich czasów. Zaskakujący wniosek, ale nie pisał też tylko o tych sprawach dla wąskiej grupy teologów. W kontekście współczesnej, iście prometejskiej kultury pisał on o naszej duchowej kondycji. Prometeusz zabrał bogom ogień i dał ludzkości, a dzisiaj człowiek nie tylko odbiera Bogu prawo do władania światem, ale nawet do istnienia. Teologia liturgii Romana Guardiniego jest wciąż aktualnym przesłaniem i próbą pomocy w odpowiedzi na wewnętrzkościelne, ale i zewnętrzne pytania o Boga oraz o liturgię. Guardini i jego myśl są zatem swoim „darem stulecia”<sup>15</sup>. Warto dorobek tego spoczywającego w kościele Świętego Ludwika w Monachium teologa odkurzyć i przyswoić. ■

<sup>14</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie na uniwersytecie w Ratyźbonie 12 września 2006 roku*,

w: T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, s. 267.

<sup>15</sup> Por. H.-B. Gerl-Falkovitz, „*Gottes Unbegreiflichkeit trifft das Herz*”. *Guardinis Theologie des Herzens. Zum 50. Todestag AM 1. Oktober 2018*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 47(2018), s. 514-523.

# W obronie archaizmów

*Joseph Pearce*

**N**adciągającym zagrożeniem” nie był bolszewizm – powiedział G.K. Chesterton w roku 1927, ledwo dziesięć lat po rewolucji bolszewickiej – była nim „normalizacja według niskiej normy”. Dla Chestertona – jak zawsze proroczego – najpewniejszym sposobem zniszczenia utopii było wypróbowanie jej w praktyce. Wiedział, że komunizm nie mógł być niczym innym jak tylko tyranią i że jego potworne wady ujawnią się, gdy tylko będzie on miał władzę ujawnić swą przyrodzoną nikczemność. Dużo większym zagrożeniem miał się okazać wzrost „prostactwa”, upraszczanie wszystkiego do najmniejszego wspólnego mianownika bezmyślnej mierności. Dzisiaj, prawie sto lat później, widzimy, jak „nadciągające zagrożenie” pojawia się w każdym obszarze kultury.

Jeden z najszkodliwszych i najbardziej pod względem kulturalnym śmiertelnych przejawów zagrożenia znormalizowanym prostactwem występuje w użyciu języka. Zapominamy, że słowa nigdy nie są jedynie słowami, ale są środkami, dzięki którym rozumiemy rzeczywistość. Jeśli mamy mniej słów, mamy mniej narzędzi, które pozwalają nam myśleć i rozumować. Stajemy wówczas nie tylko oniemiać wobec rzeczywistości, ale także bezmyślni. To dlatego nasi anglosascy przodkowie byli mądrzy, gdy mówili o „stadzie słów” („word-horde”) każdej osoby. Im więcej słów będziemy posiadać w naszym osobistym „stadzie”, tym będziemy zdrowsi i bogatsi. Znajomość każdego słowa jest czymś, co osobiście ubogaca tego, kto je posiada. Słowa nas ubogacają, podczas gdy brak słów zubaża nas i sprawia, że stajemy się bezsilni w zrozumieniu, kim jesteśmy i gdzie jest nasze miejsce w rzeczywistości. Są one środkami wymiany, dzięki którym wyrażamy dla siebie i innych rozumienie samych siebie i kosmosu. Bez takiego środka wymiany izolujemy się od rzeczywistości i wyobcowujemy od innych.

Stajemy wówczas zdeprimowani i zmieszani wobec rzeczy, dla których zrozumienia nie mamy sposobu, ponieważ nie mamy sposobu na wyrażanie tego, czym one są dla nas i dla innych.

Ponieważ każde słowo, jakiego się uczymy, ubogaca nasze „stado”, ważne jest, byśmy zawsze wszyscy dodawali więcej słów do naszej skrzyni ze skarbami znaczenia. I dlatego powinniśmy się radować, kiedy widzimy archaizm w eseju czy w czytanej książce albo w wierszu.

Według [anglojęzycznej] Wikipedii, którą trudno uznać za rzecz archaiczną: „archaizm to słowo, znaczenie słowa czy styl mowy lub pisania, należące do epoki historycznej, której nie obejmuje pamięć ludzi żyjących, ale trwające w kilku praktycznych układach czy kwestiach”. Archaizm to rzecz ocalała z dawnej epoki; jest to lingwistyczny ekwiwalent zagrożonego gatunku, który wymrze, jeśli nie podejmie się stosownych środków, by go zachować i ocalić. Jedynym sposobem, by zachować i ocalić słowo, jest wykorzystanie go. Jeśli nie chcemy, aby zagrożone słowa wymarły, musimy ich używać; jeśli nie chcemy utracić wyjątkowych znaczeń, które zagrożone słowa przekazują, musimy dodać je do naszego „stada słów” i wymienić je z innymi, aby oni także mogli dodać to rzadkie, ale cenne słowo do swoich „stad”.

Chesterton powiedział, że tradycja to przedłużenie demokracji w czasie, to pełnomocnik martwych i zrównanie w prawach nienarodzonych. Używając archaizmów, praktykujemy ten demokratyczny tradycjonalizm. Jesteśmy odbiorcami bogactwa naszych przodków i przekazanikami tego bogactwa dla przyszłych pokoleń. Inny wielki tradycjonalista lingwistyczny, J.R.R. Tolkien, który był profesorem filologii na Uniwersytecie Oksfordzkim, przypomina nam, że język jest poddany rozkładowi, że jest poddany prawom inercji i że można go jedynie odnowić i ożywić, zachowując i ocalając używanie słów. Rozumując w ten sposób, możemy zauważyć, że archaizmy w rzeczywistości odnawiają język; są one środkiem, dzięki któremu język zostaje odnowiony i przywrócony do swojego pierwotnego blasku. To rzeczy stare czynią wszystko nowe.

A gdybyśmy myśleli, że to wszystko jest bardzo „subtelne”, ale nie tak całkiem ważne pod względem praktycznego i pragmatycznego „świata rzeczywistego”, być może powinniśmy przypomnieć sobie o brutalności zwulgaryzowanego słownictwa. W naszej rela-

tywistycznej i zsekularyzowanej fundamentalistycznej kulturze słowa takie jak „grzech” i „cnota” nie są już używane, ponieważ oznaczają one obiektywne, czyli „religijne” rozumienie moralności. Są uważane za „oceniające”, a zatem złe, ponieważ dla relatywistów moralność nie jest czymś powszechnie obowiązującym, ale zależy od tego, co się komu podoba. Jednym słowem: „grzech” i „cnota” są zagrożone tym, że staną się archaizmami, co oznacza, że są one zagrożone wyginięciem. Jeśli takich słów nie będzie się używać, przyszłe pokolenia nie będą potrafiły zrozumieć rzeczy, które słowa „grzech” i „cnota” oznaczają. Grzech i cnota – sama ta rzeczywistość, a nie tylko słowa – staną się niezrozumiałe dla przyszłych pokoleń. Wyobraź sobie świat, w którym grzech i cnota nie są już częścią czyjegoś rozumienia rzeczywistości, ponieważ słowa, które umożliwiały nam myślenie o nich, nie są już w zasobie naszego „stada słów”. Jeśli spojrzysz się na to w tym świetle – to znaczy w świetle, które może zgasnąć, jeśli go nie rozpalimy na nowo – staje się jasne, że użycie archaizmów nie jest jedynie zwykłą „subtelnością”; jest kwestią życia i śmierci, i to nie tylko życia i śmierci ludzi, ale życia i śmierci Człowieka. ■

*Tłum. Jan J. Franczak*

# Szekspir kontra purytanie: Shylock i lichwa

Joseph Pearce

**W** swoim poprzednim eseju *Duszne opary błędnych interpretacji: demaskacja szekspirowskich nadużyć* uwydatniłem sposób, w jaki tzw. „teoretycy queer” zmanipulowali i zniekształcili sens miłości w sztukach Szekspira. Podkreśliłem przy tym perwersyjne błędne odczytanie męskiej przyjaźni w *Wieczorze Trzech Króli* i w *Kupcu weneckim*. Innym intrygującym aspektem tych dwóch sztuk jest ich potyczka z purytanizmem, w szczególności w sposobie, w jaki Szekspir przedstawia nam dwóch niezapomnianych łotrów: Shylocka i Malvolia, z których pierwszy jest tragiczny, a drugi szczerze absurdalny.

Jeden z wcześniejszych krytyków szekspirowskich, Nicholas Rowe, porównał Shylocka z Malvoliem, postrzegając tego pierwszego jako dużo mroczniejszego, „śmiercionośnego ducha zemsty”, którego działanie jest ożywiane „dziką zażartością i drapieżnością”, nadając sztuce „krwawą cechę okrucieństwa i szelmostwa”<sup>1</sup>. Czy jest w tym coś dziwnego, że samo imię Shylock uważa się generalnie za wywodzące się od hebrajskiego słowa *shalach*, które oznacza „kormorana”, stworzenie będące synonimem żarłocznego nadmiaru? Podobnie: czy jest w tym coś dziwnego, że Shylock często jest porównywany do szatana? Weźmy na przykład słowa Solania z początku aktu trzeciego: *Pozwól, że co prędzej dodam „amen”, nim diabeł nie pokrzyżuje mej modlitwy, gdyż oto nadchodzi w przebraniu Żyda*<sup>2</sup> (3.1.19-20). Kilka wersów dalej, gdy Shylock mówi, że jego córka jest „potępiona”<sup>3</sup> z powodu ucieczki z Lorenzem, Solanio odpowiada, że „to pewne – jeśli diabeł będzie ją sądził” (3.1.30-1). Odpowiedź jest trafna. Nie jest grzechem być „potępionym” przez diabła.

Jest oczywiście możliwe współczuć Shylockowi w tym rozumieniu, że możemy naprawdę żałować osoby, która jest uwięziona

<sup>1</sup> N. Rowe, *The Works of Mr. William Shakespeare* (1709), cyt. w: K. Myrick (red.), *The Merchant of Venice*, Signet Classic, New York 1998, s. 109.

<sup>2</sup> Wszystkie cytaty z *Kupca weneckiego* pochodzą z tłumaczenia Macieja Słomczyńskiego.

<sup>3</sup> Słomczyński tłumaczy to jako „runie w otchłań”.

w swojej autodestrukcyjnej pysze, ale błędne jest współczucie mu w rozumieniu usprawiedliwiania jego pychy i gniewu poprzez przerzucanie winy na innych, co jest praktyką współczesnych krytyków. Pierwsze podejście reprezentuje współczucie grzesznikowi, drugie współczucie diabłu.

Spora część współczucia dla Shylocka ma swe źródło we wstręcie do tego, co jawi się jako antysemita obelga rzucana przez niektóre postaci. W następstwie antysemitkiej (i antychrześcijańskiej) deprawacji III Rzeszy z trudem można oczekiwać od współczesnych widzów teatralnych, że słysząc takie wyładowanie przepelnionej żółcią złości, nie będą się niewygodnie wiercić w swoich fotelach. Jednak Szekspir nic nie wiedział o III Rzeszy i o patologicznej nienawiści Hitlera i mylnie jest postrzeganie tej sztuki poza jej elżbietańskim kontekstem. Nie ma takiej możliwości, by w swej chrześcijańskiej wyobraźni Szekspir mógł przewidzieć postchrześcijańską i antychrześcijańską nienawiść nazistów, a wobec tego błędne jest oskarżanie go o poglądy, których nawet nie mógł rozważać czy pojąć.

Należy przede wszystkim zrozumieć, że wrogość pomiędzy chrześcijanami a Żydem w *Kupcu weneckim* nie jest zakorzeniona w rasizmie, ale w teologii. Jest to jasne na podstawie tego faktu, że Żyd może zostać chrześcijaninem, podczas gdy niemożliwe jest, by Żyd w nazistowskich Niemczech mógł stać się Aryjczykiem albo by czarny mógł stać się członkiem Ku Klux Klanu. Szekspir, jako chrześcijanin, wierzył, że Chrystus jest Drogą, Prawdą i Życiem i że nikt nie może przyjść do Ojca jak tylko przez Syna. Zatem dobre było dla żydów, muzułmanów i pogan nawrócić się na chrześcijaństwo; ich wieczne dusze w ten sposób dostępowyły zbawienia. Może to niepokoić współczesnego czytelnika. Żyjemy w epoce pluralizmu i ekumenizmu, w której różnice religijne nie są tematem grzecznej rozmowy, ale Szekspir nie żył w takiej epoce. Żył w epoce, w której ludzie wierzyli, że Chrystus jest jedyną drogą do zbawienia. Nie musimy się zgadzać z Szekspirem czy epoką, w której żył, ale musimy zrozumieć jego chrześcijański światopogląd i odróżnić go od dogłębnie współczesnej świeckiej choroby rasizmu. Jessica, córka Shylocka, jest przyjmowana z otwartym sercem przez wszystkie chrześcijańskie postaci, gdy tylko wyrazi pragnienie nawrócenia na chrześcijaństwo. Jej równość z nimi

nie ulega wątpliwości; nie jest postrzegana jako rasowo niższa, ale jako mająca skazę pod względem teologicznym. Gdy tylko widzi błąd swoich wierzeń i doświadcza przemiany serca i umysłu, zostaje zjednoczona ze swoimi chrześcijańskimi braćmi i siostrami. Widać to najbardziej znamienne w reakcji Saleria na twierdzenie Shylocka, że Jessica jest jego „ciałem i krwią”: *Większa jest różnica między twym a jej ciałem niż między smołą a kością słoniową; i większa między waszą krwią niż między winem czerwonym a reńskim* (3.1.35-7). Nie ma zatem wątpliwości, że Szekspir postrzegał różnicę pomiędzy chrześcijanami a Żydem jako różnicę, która nie ma nic wspólnego z rasą czy „krwią”, ale która jest zakorzeniona w kwestiach teologicznych.

Jak na ironię, wzięwszy pod uwagę współczesną krytyczną obsesję rzekomym rasizmem *Kupca weneckiego*, prawdziwa wrogość pomiędzy Antoniem a Shylockiem ma swe źródło w ich praktykach biznesowych. Shylock pożycza pieniądze na procent, podczas gdy Antonio, uważając takie praktyki za niemoralne, udziela pożyczek nieoprocentowanych i gromi Shylocka publicznie z powodu jego „lichwy”. Ten ekonomiczny czy filozoficzny konflikt pomiędzy dwoma kupcami doprowadził do tego, że kilku uczonych, takich jak Clare Asquith, John Klause, Peter Milward i Velma Richmond, zasugerowali metadramatyczny wymiar alegoryczny, zgodnie z którym Shylock jest słabo skrywaną personifikacją purytanina, a Antonio również słabo skrywaną personifikacją jezuitę<sup>4</sup>. Dowód na taką alegoryczną interpretację ma źródło w czasach Szekspira w oszczędności purytanów, których nazywano „chrześcijańskimi Żydami” ze względu na ich etykę pracy, ich odmowę wspólnoty z innymi, tak jak Shylock odmawia wspólnoty z chrześcijanami, oraz ich praktykę lichwy wbrew konwencji chrześcijańskiej. Zatem Antonio, jako ofiara „purytańskiego” prześladowania, jest postrzegany jako cierpiący bez skargi jezuita, który oddaje swoje życie za przyjaciela. Oto co mówi na ten temat Peter Milward:

Chociaż jest on Żydem z Wenecji (...) mógłby również dobrze być – jak niewątpliwie był w umyśle dramaturga – jednym z purytańskich kupców z Londynu. W rzeczywistości każda z cech [Shylocka] jest przypisywana pu-

<sup>4</sup> Por. np. C. Asquith, *Shadowplay: The Hidden Beliefs and Coded Politics of William Shakespeare*, Public Affairs, New York 2005, s. 114; J. Klause, *Catholic and Protestant, Jesuit and Jew: Historical Religion in „The Merchant of Venice”*, w: D. Taylor i D.N. Beauregard (red.), *Shakespeare and the Culture of Christianity in Early Modern England*, Fordham University Press, New York 2003, s. 208-210; P. Milward, *The Catholicism of Shakespeare's Plays*, Saint Austin Press, Southampton, Hampshire 1997, s. 13-21; P. Milward, *Shakespeare the Papist*, Sapientia Press, Florida 2005, s. 93-102; V. Bourgeois Richmond, *Shakespeare, Catholicism and Romance*, Continuum, New York 2000, s. 122-123.

rytanom przez słynnych autorów anglikańskich tamtych czasów – przez Johna Whitgifta, później arcybiskupa Canterbury, piszącego przeciwko purytańskiemu przywódcy Thomasowi Cartwrightowi; przez Richarda Bancrofta, później biskupa Londynu i następnie arcybiskupa Canterbury, który pisał przeciwko anonimowym purytańskim autorom traktatów Marprelate’a, oraz przez Matthew Sutcliffe’a, dziekana Exeter, wracającego do ataku na Cartwrighta i otwarcie oskarżającego go o angażowanie się w znieawidzoną lichwę. Ponadto to nałożenie przez Szekspira postaci purytanina na żydowskiego łotra – które wydaje się tak paradoksalne dla tradycyjnie nastawionych badaczy szekspirowskich – jest bardziej zrozumiałe, kiedy zastanowimy się nad tym, jak niewiele musiał on mieć wspólnego z Żydami w swojej karierze dramatycznej, a jak wiele z purytanami<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> P. Milward, *Shakespeare the Papist*, dz. cyt., s. 98.

Postrzegając ostatnie zdanie o Milwarda w jego kontekście historycznym, należy zauważyć, że w Anglii czasów Szekspira praktycznie nie było Żydów, którzy zostali wygnani przez Edwarda I w roku 1290, tj. trzysta lat wcześniej. Purytanie z drugiej strony wzrastali pod względem władzy politycznej i gospodarczej i bardzo krytycznie zapatrywali się na aktorów i scenę, którą postrzegali jako złą i „papistowską”.

Dlaczego tyle zamieszania wokół kwestii lichwy? Dlaczego jest to tak ważne? Dlaczego prowadzi to do takiego podziału pomiędzy Shylockiem a Antoniem? Czy jest to, jak wielu krytyków wydawało się uważać, wiele hałasu o nic, czy też Szekspirowi i jemu współczesnym sprawa lichwy leżała na sercu równie mocno jak Antoniowi? Być może aby zrozumieć *Kupca weneckiego* w sposób, w jaki Szekspir go rozumiał, musimy spojrzeć na tę sprawę oczami Szekspira. Robiąc tak, od razu zauważymy, że lichwa była postrzegana w elżbietańskiej Anglii jako grzech ciężki. Takie wierzenie było zakorzenione w nauce Kościoła katolickiego i w argumentacji największych starożytnych filozofów.

Platon, Arystoteles i Arystofanes uważali naliczanie odsetek za zasadniczo nienaturalne, a Katon, Seneka i Plutarch posunęli się do tego, że potępili lichwę, porównując ją do zabójstwa. Warto



zauważyć, jeśli o to chodzi, że Antonio potępia lichwę słowami, które pobrzmiwiają arystotelesowską i tomistyczną nauką, stwierdzając, że „rozmnażanie” nieożywionych przedmiotów, takich jak pieniądze, poprzez lichwę jest wykroczeniem przeciw naturze (*bo odkąd przyjaźń pobiera procenty od przyjaciela, biorąc nędzny kruszec?* – 1.3.130-131). Podobnie kiedy Antonio pyta Shylocka, czy uważa swoje złoto i srebro za barany i owce, Shylock odpowiada, że sprawia, iż jego złoto i srebro rozmnaża się z *podobnym pośpiechem* (1.3.92-93).

Naśladując tradycję klasyczną, wczesny Kościół także potępiał lichwę, w szczególności na I Synodzie w Kartaginie w roku 345, a to potępienie kontynuowano w ciągu średniowiecza, w czasie Synodu w Akwizgranie w roku 789 i na kilku późniejszych Synodach. Była to wciąż oficjalna nauka Kościoła katolickiego w czasach, w których Szekspir pisał *Kupca weneckiego*. Kalwin natomiast zezwolił na lichwę, a jego uczeń Salmasius skodyfikował zasady, zgodnie z którymi oprocentowane pożyczki były dopuszczalne. Thomas Cartwright, współczesny Szekspirowi i jeden z wiodących kalwinistów w Anglii, przestrzegał nauki Kalwina i Salmasiusa i w konsekwencji został potępiony za obronę lichwy. Warto także zauważyć, że to Henryk VIII zmienił prawo zabraniające lichwy, pozwalając na pożyczki, od których naliczono odsetki do dziesięciu procent. Edward VI zniósł tę ulgę, zabraniając wszelkiego oprocentowania, a zakaz ten pozostał w mocy w trakcie panowania katolickiej królowej Marii Tudor. Królowa Elżbieta przywróciła prawo Henryka VIII, ustanawiając prawne ograniczenie w wysokości dziesięciu procent. „Podczas gdy odsetki były prawnie dozwolone w elżbietańskiej Anglii – pisze ekonomista James E. Hartley – zmiana w postrzeganiu moralności lichwy była niewielka. Było pod tym względem w dużej mierze tak jak w przypadku współczesnego prawa o cudzołóstwie: choć nie jest to przestępstwo, niewielu jest takich, którzy uważają taki czyn za moralnie dopuszczalny”<sup>6</sup>.

Wyraźnie był to gorący temat w czasach Szekspira, i to taki, który dzielił ludzi według podziałów religijnych. Interesujące jest zatem, że Szekspir opowiada się po stronie katolickiej w tym sporze, przeciwstawiając się stanowisku purytańskiemu, co jest faktem, który z pewnością podkreśla możliwość, że Shylock jest

<sup>6</sup> J.E. Hartley, *Breeding Barren Metal: Usury and „The Merchant of Venice”*, w: J. Pearce (red.), *The Merchant of Venice*, Ignatius Critical Edition, Ignatius Press, San Francisco 2009, s. 210.

naprawdę purytaninem noszącym żydowską maskę. Chociaż taka możliwość jest nazbyt często nierozumiana przez współczesnych czytelników tej sztuki, była ona wyraźnie dużo bardziej oczywista i dużo bardziej aktualna dla publiczności, dla której ten dramat napisano. Dla Antonia, dla Szekspira i dla olbrzymiej większości publiczności elżbietąńskiej Anglii lichwa była nie tylko przestępstwem, ale grzechem, niegodziwą praktyką, którą prawi mieli obowiązek potępić. ■

*Tłum. Jan J. Franczak*

# Kibic kolarstwa Pius XII

*Piotr Chrzanowski*

**Na** zdjęciu wykonanym w kwietniu 1950 roku, kilka tygodni przed rozpoczęciem kolejnego wyścigu Giro d'Italia, widzimy Piusa XII w otoczeniu dwóch wielkich gwiazd ówczesnego włoskiego kolarstwa. Po prawej ręce Papieża widzimy Gina Bartalego, po lewej Fausta Coppiego. Samo to zdjęcie jest wystarczającym dowodem, że Papież, a także inni hierarchowie, nawet w tych dawniejszych, ponoć okropnych, przedsoborowych czasach nie widzieli ujmy dla swego autorytetu, pokazując się w otoczeniu bohaterów zbiorowej wyobraźni. I choć Piusowi XII urobiono gębę wyniosłego ponuraka, jego relacje z tymi dwoma sportowcami przybierały formy, które dzisiaj, nawet w czasach Papieża Franciszka, wydają się niewyobrażalne.

Żeby w pełni to ocenić, trzeba dobrze zrozumieć, jak wielką popularnością cieszyło się i cieszy we Włoszech kolarstwo. Tego nie da się porównać nawet z czasami największej popularności w Polsce Wyścigu Pokoju i nieco podobnego do rywalizacji między Coppim i Bartalim współzawodnictwa Ryszarda Szurkowskiego i Stanisława Szozdy. W połowie XX wieku całe Włochy były podzielone na coppianich i bartalianich. W 1950 roku kariera Bartalego, wtedy mającego 36 lat, wkraczała już w etap końcowy. Wygrał Giro d'Italia w latach 1936, 1937 i 1946, a Tour de France w 1938 i 1948. W Giro 1950 zajął drugie miejsce i było to jego ostatnie podium w trzytygodniowym wyścigu. Coppi, o pięć lat młodszy, miał wtedy na koncie zwycięstwa w Giro w roku 1940 (ostatnim przed wojenną przerwą) oraz w 1947 i 1949. W tym ostatnim roku ustrzelił dublet, wygrywając także Tour de France. Później powtórzył to podwójne zwycięstwo jeszcze w 1952 roku. Ostatnim jego zwycięstwem w wielkich tourach było wygranie Giro w 1953 roku.

Krótko potem Fausto Coppi stał się bohaterem głośnego skandalu. Wyszło na jaw, że porzucił swoją żonę i wdał się w romans z mężatką. Wtedy budziło to powszechne oburzenie. Kibice na niego pluli. Papież prosił Coppiego, aby wrócił do żony, a ponieważ ten nie posłuchał, odmówił udzielenia błogosławieństwa kolejnej edycji Giro, w której miał on startować. Papież próbował też interweniować za pośrednictwem Włoskiej Federacji Kolarskiej. Czy wyobrażamy sobie dzisiaj Papieża Franciszka, który informuje prezesa jakiejś federacji sportowej, że cudzołóstwo gwiazdy danego sportu sprawiło mu ból?

Zupełnie inaczej miały się sprawy z Ginem Bartalim. Toskańczyk z okolic Florencji, ze skromnej rodziny, już przed wojną, dzięki wyżej wspomnianym sukcesom, zyskał ogromną sławę. Był przy tym człowiekiem prawdziwie wierzącym, o gorącej pobożności, nosił m.in. szkaplerz karmelitański. Kiedy Gino na jesieni 1940 roku brał ślub, jego małżeństwo błogosławił sam arcybiskup Florencji, kardynał Elia Dalla Costa. W podróż poślubną państwo Bartali udali się do Rzymu, gdzie zostali przyjęci przez Piusa XII. Ponoć Gino dał Papieżowi w prezencie rower.

Dziś taki prezent dla Biskupa Rzymu, po pontyfikacie Jana Pawła II i w trakcie pontyfikatu Franciszka, wydaje się czymś normalnym. Jednak czy któryś z tych Biskupów Rzymu powiedziałby w oficjalnym wystąpieniu to, co powiedział Pius XII 7 września 1947 roku na placu św. Piotra do członków Akcji Katolickiej: „Trwają trudne zawody, o których mówi św. Paweł. Potrzeba wielkiego wysiłku. Nawet kilka chwil może zadecydować o ostatecznym zwycięstwie. Popatrzcie na Gina Bartalego, który tak wiele razy zdobył upragnioną koszulkę. I wy możecie biec w dobrych zawodach, aby zdobyć szlachetniejszą nagrodę. *Sic turrite, ut comprehendatis* (1 Kor 9, 24)”?

A rok później, 7 listopada 1948 roku, po drugim zwycięstwie w Tour de France, Gino Bartali otrzymał Order św. Sylwestra.

Trzeba powiedzieć, że dla Włoch to zwycięstwo Bartalego w 1948 roku było czymś więcej. W trakcie Tour de France, 14 lipca, pewien student o sympatiach faszystowskich dokonał zamachu na Palmira Togliattiego, przywódcę Włoskiej Partii Komunistycznej. Jego życie wisało na włosku, a kraj niebezpiecznie zbliżył się do krawędzi wojny domowej. I wtedy Bartali wygrał, zaczy-

nając 15 lipca, trzy kolejne etapy w Alpach, po pierwszym przejmując żółtą koszulkę, a po ostatnim z nich mając już kwadrans przewagi w kwalifikacji generalnej. Świadkowie epoki mówią, że pozytywne emocje sportowe Włochów bardzo przyczyniły się do uspokojenia napięć politycznych.

Bartali zmarł w roku 2000. Dzisiaj w pewnych włoskich wspólnotach związanych z duchowością karmelitańską próbuje się wszcząć jego proces beatyfikacyjny. Cóż, gdybym był adwokatem diabła, podnosiłbym zarzuty o nie zawsze rycerską postawę w rywalizacji z Coppim. Stosunki między tymi zawodnikami nie zawsze były bowiem tak piękne, jak to wygląda na słynnym zdjęciu ze wspinaczki na Col d'Izoard podczas Tour de France w 1952 roku. Zresztą potem każdy z nich mówił co innego na temat tego, kto komu podaje tutaj butelkę wody.

Z drugiej strony trzeba wspomnieć o wielkim zaangażowaniu Bartalego w akcję ratowania Żydów w okresie II wojny. We współpracy ze swoim arcybiskupem, wspomnianym kardynałem Dalla Costą, i m.in. asyjskimi franciszkanami przewoził w ramie swojego roweru potrzebne dla ukrywających się przed Niemcami podrobione dokumenty. Sam też ukrywał w swoim domu żydowską rodzinę. Korzystając ze swojej popularności, bywał kurierem do Watykanu.

Już pośmiertnie, w 2012 roku, Yad Vashem przyznał Bartalemu tytuł Sprawiedliwego Wśród Narodów Świata. ■

# Nieszczęsne szczęście

Marek Jurek

## notat- nik

**N**ajbardziej praktyczny skutek kryzysu modernistycznego w Kościele to dewaluacja, a w praktyce – unieważnienie Magisterium jako trwałego świadectwa i źródła wiary. W nowym podejściu jest wyrazem (emocjonalnych) przeżyć i (politycznego) życia Kościoła. Wobec dawnych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego obowiązuje domniemanie przedawnienia, wsparte przekonaniem, że wszystko, co istotne, i tak znajduje się w wypowiedziach nowych. W miejsce Tradycji, jako stale wyjaśnianej i pogłębianej pierwotnej Prawdy, pojawia się wizja Kościoła definiującego się ciągle na nowo. To rodzi pragmatyzm duszpasterski, w którym nie chodzi o przekaz prawdy, ale o podtrzymywanie (i w efekcie, jak pisał kardynał Ratzinger) celebrowanie wspólnoty. Ci, którzy w modernizmie widzieli okolicznościową reakcję, mieli nadzieję, że można jego podejście wykorzystać do usunięcia przeszkód stojących na drodze radykalnej reformy Kościoła. Ale modernizm nie zadowolili się rolą prekursora nowego porządku, bo nie był polityczną czy publicystyczną doraźną reakcją, ale nowym podejściem do wiary, z zasady kwestionującym jej definitywny, więc również ustalony, kształt. Gdy reforma, która go „rozgrzeszyła”, się zestarzała – zaczęła dzielić los tego, co dawne. Wczoraj integryzmem było nawiązywanie do *Quas primas*, dziś pomalą staje się nim trzymanie się zasad *Evangelium Vitae*.

\* \* \*

Zgodnie z etyką nietzscheańską w szczęśliwym społeczeństwie ludzie nieuleczalnie nieszczęśliwi, których niedoli nie zaradzi ani państwo dobrobytu, ani nawet najlepsze antydepresanty, powinni być eliminowani, żeby nie mącili innym szczęścia. Tak rzecz wygląda w planie „normatywnym”. W praktyce sprawa jest trud-

niejsza: takie ostateczne rozwiązanie problemu nieszczęść może jednak pozostawiać nieprzyjemny osad w świadomości, a przynajmniej w podświadomości „szczęśliwych”. Szczęśliwi powinni więc – zgodnie z najlepszą receptą na ulepszanie społeczeństwa – zaczynać od siebie (nie eliminację oczywiście). Rozwiązaniem byłaby uprzednia eliminacja skrupułów, po której wszystko się staje łatwiejsze, więc i społeczeństwo – bardziej „wolne”.

\* \* \*

W bardzo ciekawym tomie rozmów Andrzeja Werblana i Karola Modzelewskiego, zawierającym ich dialog historyczny o realnym socjalizmie i idealnej lewicy, profesor Modzelewski interesująco wyjaśnia wzajemny związek socjologiczny między obydwojma formacjami. Mówi, że ludziom identyfikującym się z systemem i (dodajmy – kolaboracyjnym) państwem łatwiej było się zbuntować. „To jest naturalne. To są ludzie, którzy mają poczucie, że są na swoim, którzy mają poczucie swojego własnego legitymizmu, nie są zastraszeni, skuleni w kątku, że ich dławi obca władza, tylko oni są, jak to się mówi po kryminalnemu, na prawie. I poza tym to są ludzie, którzy mają pewne doświadczenie organizacyjne, skłonności i umiejętności przywódcze”. To szczere wyznanie mówi znacznie więcej o genealogii dzisiejszych przeciwników prawicy niż wywody o resortowych dzieciach, przeciągane aż po odkrycie i ujawnienie, że ojciec Tomasza Sekielskiego był „zastępcą komendanta Ochotniczych Hufców Pracy i kierownikiem hotelu robotniczego”. Sekielski ma więcej za uszami niż kierownictwo ojca w hotelu robotniczym. Choć muszę się przyznać, że moja wyrozumiałość dla jego OHP-owskiej genealogii nie jest całkiem niewinna. Obok tramwajowego przystanku, który był najbliżej naszego liceum Kościuszki, znajdowała się siedziba Ochotniczych Hufców Pracy. Mieli u siebie kiosk, w którym można było kupić dobre papierosy (carmeny, caro albo nawet marlboro) na sztuki. Dla nastolatków bez pieniędzy była to wielka atrakcja, z której korzystaliśmy z zapalem. Oczywiście, wyrzuty sumienia dotyczą papierosów w liceum, bo sam kioskarz był w porządku, sabotował OHP-owski system i wykazywał się prawdziwym duchem przedsiębiorczości.

\*\*\*

Leszek Kołakowski nie wytrwał w głoszonej przez siebie pochwalę „niekonsekwencji”. Jako przykład zgubnych następstw konsekwencji przedstawił poglądy Bossueta, de Maistre’a i Maurrasa. No i oczywiście najbardziej typową ekspozycją etycznej „konsekwencji” uczynił *Portret kata*. Z jednej strony było to zgodne z odczuciem, o którym pisał Adam Michnik: w tamtych czasach rewizjonistyczni komuniści lubili porównywać partię komunistyczną do Kościoła katolickiego, a krytykowali ją tym bardziej, im bardziej im Kościół przypominała. Kонтrewolucja jako figura kompartii świetnie z tym korespondowała. I pozwalała oczywiście kamuflować przedmiot, bo przecież Kołakowski chciał pisać o „stalinizmie”. Jednak *Portret kata* nie jest apologią ani politycznej bezwzględności, ani nawet władzy karnej. Jest po prostu stwierdzeniem jej nieuniknioności, kat jest też jej ofiarą – „żadną miarą nie da się jednak powiedzieć na przykład, że jest cnotliwy, że jest uczciwym człowiekiem, że jest godzien szacunku”. Nie ma tu moralnego patosu konsekwencji. O wiele więc właściwsze i bardziej zrozumiałe (a w takim kontekście i z taką intencją Kołakowski pisał) byłoby przytoczenie wprost ody *Czuwającym w noc noworoczną*, którą Wiktor Woroszyński napisał dla funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa. Takiej twórczości było więcej, ale wiersz Woroszyńskiego wydaje się literacko „najlepszy”. De Maistre pisał o konieczności zwykłych egzekucji, na pospolitych mordercach, Woroszyński – przeciwnie, z zachwytem pisał o seryjnych mordercach. A biorąc pod uwagę, że pisał to z głębokiego przekonania – byłby idealnym modelem zgubnej „konsekwencji”. Z zabiegu Kołakowskiego nie chcę mu jednak czynić zarzutu. Gdy ogłaszał *Pochwałę niekonsekwencji*, był członkiem „partii”, publikował w kraju, miał swoje ograniczenia. Nie mógł pisać wprost, więc był – w pełni zgodnie z deklarowanymi zasadami – niekonsekwentny. Sprawa przestaje być jednak tak prosta od momentu wyjazdu za granicę. Tam przecież mógłby już tekst uprościć, rozjaśnić i jednocześnie wyjaśnić, że aby z cenzurą wygrać, trzeba było z nią grać, i krótko mówiąc – mógł Wiktorowi Woroszylskiemu zdjąć niepasującą maskę doktora kontrewolucji. Niestety, uznał, że raz napisanego tekstu zmieniać nie należy. Uległ konsekwencji, wbrew frywolnej zasadzie, którą tak uroczyście głosił.



\*\*\*

Galopujące konsekwencje idealizmu praktycznego: sprzeciw wobec feminizmu to kwestionowanie praw kobiet, sprzeciw wobec LGBT to nienawiść do osób homoseksualnych, głosowanie przeciw „Stop pedofilii” to poparcie pedofilii, krytyka narodowców to atak na naród.

\*\*\*

W swej książce Donald Tusk pisze o „pasjonującym procesie tworzenia Europy wciąż na nowo, bo jak wiadomo, Europa nie ma swojej jednoznacznej definicji, nie jest czymś danym i rozstrzygniętym, niby trwa, a tak naprawdę staje się”. Nie wiem, czy Tusk jest w pełni świadom tego, co pisał, ale z całą pewnością świadomie (i z niezbędną „pasją”) wspiera tak zdefiniowaną politykę, będącą w istocie rewolucją wobec Europy – z jej tradycją i kulturą, narodami i państwami. Bardzo podobną rzecz mówił w Parlamencie Europejskim Guy Verhofstadt, komplementując irlandzkiego premiera, Leo Varadkara, który z pełną determinacją przeprowadził w swym kraju aborcyjną i homoseksualną rewolucję.

\*\*\*

Skrupuły mogą być szkodliwe, ale znacznie bardziej szkodliwy jest brak skrupułów.

\*\*\*

Nie rozumiem tego zamąconego kompleksami wzburzenia wokół Nobla dla Olgi Tokarczuk. Czy Niemcy po wyborze kardynała Ratzingera musieli wszyscy wyrażać zachwyt? Czy ludzi niemieckiej lewicy odpytywano, czy czytali jego książki? Poezji Herberta Nagroda im. Herdera nic nie dodała ani brak Nobla nic jej nie ujął. Gratulacje, po prostu!

\*\*\*

*The Crown* pokazuje jedno, że choć monarchia – taka, jaka jest – w niewielkim stopniu pozostaje elementem cywilizacji chrześcijańskiej, jest ciągle niezwykle ważnym czynnikiem świadomości i więzi narodowej. Zasadniczy błąd w jej postrzeganiu polega na

przypisywaniu jej w pierwszym rządzie znaczenia politycznego, patrzenia na nią tak, jak widzimy demokracje czy dyktatury, w polu gry o władzę, wykonywania władzy, obrony przed władzą. Tymczasem jest to w pierwszym rządzie fenomen społeczny. Król nie tyle jest pierwszym urzędnikiem państwa (jak chciała go widzieć w swej pierwszej, „monarchistycznej”, fazie rewolucja francuska), ale to Dom Windsorów jest pierwszą brytyjską rodziną, która łączy wszystkich, jak rodzina właśnie. ■

---

## Piękna rzecz

Marta Kwaśnicka, *Pomyłka*,  
Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec,  
Biblioteka Christianitas, Kraków 2019.

**W**yobraźnię Marty Kwaśnickiej pobudzają przedmioty. W jej opowieściach stają się symbolami ujawniającymi sens otaczającej je rzeczywistości. Z wrażliwej obserwacji dzieł sztuki zrodziła się duża część jej debiutanckiego zbioru esejów *Krew z mlekiem* i szkicu *Jadwiga* o świętej polskiej królowej. Również jej świeżo wydaną powieść, zatytułowaną *Pomyłka*, można czytać jako wielką pochwałę przedmiotów.

Fabula *Pomyłki* dotyczy młodej kobiety, która wchodzi w dorosłe życie i nie potrafi odnaleźć swojej drogi. Kolejne rozdziały – czy właściwie osobne opowiadania – pokazują dobrze zapowiadającą się inteligentkę próbującą w morzu możliwości wypłynąć na powierzchnię: najpierw na emigracji, potem pracując w mediach, wreszcie robiąc doktorat i karierę akademicką. Wszystkimi jej poczynaniami zdają się jednak rządzić jakieś nieznane siły, niepozwalające jej nigdzie osiągnąć choćby średniej miary sukcesu i stabilizacji.

Zaczyna od (będącego skądinąd pokoleniowym doświadczeniem) przypadkowego wyboru studiów. Decyduje się na archeologię, „odpowiednio obleganą, by nie budziła niczyich obiekcji”. Od tej chwili – jak pisze Kwaśnicka – „zaczęła tonąć”. *Pomyłka* jest książką autobiograficzną.

Marta Kwaśnicka jest z wykształcenia archeologiem i podobnie jak bohaterka jej powieści uznała ten młodzieńczy wybór za chybiony. A jednak w tym, co w jej dziele najlepsze, Kwaśnicka postępuje jak archeolog. Nie jak Indiana Jones lub student skrzętnie dokumentujący wykopany garnek, ale jak archeolog naukowiec, który z układu zachowanych kości i drobnych resztek ozdób w grobowcu próbuje odtworzyć kulturę sprzed tysięcy lat.

W ten sam sposób Kwaśnicka usiłuje odgadnąć istotę losu swoich bohaterów. Z uwagą wpatruje się w nieliczne ślady, które pozostawia obcy człowiek. Nie bojąc się spekulacji i błędzenia po omacku, szuka, dopóki nie znajdzie właściwego klucza do rozwiązania jego zagadki. Tak samo postępuje ze zbikowanym kloszardem z krakowskiego tramwaju i z Vittorio Colonną, poetką szukającą bliskości w przyjaźni z Michałem Aniołem. Próbuje zrozumieć najpierw ich samych, a potem z tych ludzkich okruchów zebrać jakąś wiedzę o losie człowieka w ogóle, na pozór poddanego władzy przypadku.

Również w swoim stosunku do przedmiotów Kwaśnicka pozostaje archeologiem. Rzeczy mówią do niej głośno o sprawach doniosłych.

Przedmioty mają przewagę – pisze – przeżywają nas. Z materialnego punktu widzenia istnieją bardziej niż nasze delikatne tkanki, naskórek i miliony oddechów. Tak, nasz świat składa się przede wszystkim z rzeczy i bardzo często to właś-

nie do ułomków należy ostatnie słowo o czasach i ludziach. (...) Archeologia mogłaby zatem opowiadać o tym, że wytwory często przeżywają swego twórcę, i o tym, że ludzie zaledwie podtrzymują kulturę jak jakiś powszechnik, jak płachtę, która unosi się nad ich głowami, a oni tylko naprężają linki, aby nadać jej kształt zbliżony do upragnionego. Ona trwa, a oni znikają. Zmieniają się jak na warcie.

Dlatego bohaterka *Pomyłki* tak bardzo stara się zrozumieć życie krakowskiej kamienicy, w której mieszkała, i poznać losy kijowskiego pianina, które do niej przypadkiem trafiło. Rozumie, że martwe przedmioty potrafią powiedzieć ogromnie dużo o tym, kim teraz jesteśmy i z czego wyrosliśmy. One też budują naszą przyszłość.

Choć wielu może się to wydawać druzgędnym, to właśnie piękne, rzetelnie zrobione przedmioty zadecydują o losie Polski. Bohaterka *Pomyłki* rozumiała to, kiedy musiała wybrać między stałą emigracją do Anglii a powrotem do domu. Szachowa rozgrywka jej męża z ulicznym bukinistą o piękny egzemplarz *Odysei* uświadomił jej, że właśnie takich przedmiotów Polsce brakuje.

W Polsce niemal zawsze było coś ważniejszego do zrobienia, trzeba było ginąć, konspirować, rezygnować z codzienności i życia,

poświęcać się dla ojczyzny, ludu, robotników, idei lub chłopów. Polska materialność rozcieńczała się tymczasem i traciła szlachetność, aż przestała być pociągająca. Pozbawiono ją smaku i charakteru, zwulgaryzowano, z czasem stała się więc niezrozumiałym, żmudnym obowiązkiem, którego wypełnianie nikomu nie sprawiało już przyjemności. Do czego zatem mieli aspirować wszyscy emigranci, polscy archeolodzy, sprzętacze, niańki, sprzedawcy i monterzy? Do jakiego życia?

Dzieło Kwaśnickiej jest próbą stworzenia Polakom takich przedmiotów. *Pomyłka* – zresztą bardzo starannie wydana przez wydawnictwo benedyktynów tyńskich [okładkę zaprojektował Paweł Kula, grafik współpracujący z redakcją „Christianitas”] – to książka wysmakowana, pisana bogatym językiem i subtelnym stylem. Uczy nas również cieszyć się pięknem dzieł sztuki: zarówno wielkich, jak i zapomnianych lub zgoła nieznanych nad Wisłą, a wreszcie i tych, które nie wiadomo, czy są już sztuką, czy jeszcze świetnym rzemiosłem. W ten sposób Kwaśnicka budzi pragnienie pięknych rzeczy i sama nam je daje. ■

*Ignacy Masny*

## Na marginesie Nagrody Nobla dla Olgi Tokarczuk

**M**amy powód do świętowania: kolejny polski autor trafił w poczet laureatów literackiej Nagrody Nobla. Tym razem jest to Olga Tokarczuk, która w tym roku została uhonorowana najwyższym wyrazem uznania wspólnie z austriackim powieściopisarzem i tłumaczem, Peterem Handkem. Historia nagrody zna oczywiście takie przypadki, kiedy to jednego roku odznacza się aż dwóch autorów. Dość wspomnieć, że w 1917 roku duński prozaik naturalista Karl Gjellerup otrzymał Nobla wspólnie ze swoim rodakiem Henrikiem Pontopidanem, twórcą nawołującym w swych dziełach do poprawy doli chłopów. Nie jest to jednak szczególnie istotne. Dzisiaj najważniejsze jest bowiem to, że po raz kolejny polska kultura została uznana za przestrzeń, w której rodzą się dzieła rangi światowej. To ogromnie cieszy.

Jednocześnie przyznam, że nie należę do wielkich entuzjastów twórczości Tokarczuk. Zwłaszcza pojęcie o religijności i sacrum, dwóch częstych tematach dzieł polskiej pisarki, zostało przez nią, jak sądzę, ulepione z uprzedzeń, stereotypów i projekcji, tworząc tym samym efektowną w swej groteskowości, ale ostatecznie dość naiwną i mało kreatywną wizję. W każdym razie nie taką, której można by się spodziewać po autorce nader „światłej”. Widać to zwłaszcza na przykładzie powieści *Prowadź swój pług przez kości umar-*

*łych*. W tym metafizycznym dreszczowcu ze szczególną siłą ujawnia się doceniona przez komisję noblowską gotowość do „postrzegania rzeczywistości nie jako czegoś stałego i danego raz na zawsze”. Jest w niej również czujność na zaistniały „konflikt pomiędzy naturą i kulturą, rozsądkiem i szaleństwem”. I rzeczywistoście, trudno nie dostrzec w *Prowadź swój pług...* próby powrotu do pierwotnej mistyki natury i człowieka, owego pogańskiego irracjonalizmu, który ujawnia się w najbardziej ekstazyjnych stanach ducha, a wybucha niepowstrzymaną siłą, dąży do przekroczenia granic w imię życia i nie godzi się na narzucony przez kulturę katolicką dyktat porządku i rozumu. Tokarczuk upodobała sobie „przekraczanie granic jako formę życia” – i jest to pięknie i czysto wybrzmiewający ideał. Czyż nie o to samo chodziło Romainowi Rollandowi albo Hermannowi Hessemu? Tutaj pojawia się jednak pewien problem: o ile zaciągnąłem wobec Rollanda i Hessego dozwolony dług wdzięczności (przede wszystkim zawdzięczam im inspirację do „pozostawiania umysłu otwartym”), o tyle – niech mi zostanie wybaczone – nigdy nie miałem przekonania, że pisarstwem Tokarczuk kieruje ta sama „humanistyczna szlachetność oraz uczciwość”. Zamiast tego mamy u niej poetycką fantazję, a ściślej – celne koniunkturalnie, lecz naiwnie wykreowane różne warianty przekraczania tej czy owej ramy tożsamościowej, aby dać się ponieść przez fale „płynnej” i „nieokreślonej” (a może po prostu zmyślonej i życzeniowej) rzeczywistości.

Członkowie Akademii Szwedzkiej zwrócili szczególną uwagę na *Prawiek i inne czasy*. I trudno się temu dziwić. To bodaj najwybitniejsze osiągnięcie autorki wciąż zachwyca umiejętnością budowania „prywatnych mitologii”, małego świata, w którym każdy codzienny szczegół i każda zwyczajność zyskuje symboliczne czy wręcz archetypiczne znaczenie. Miałem jednak to szczęście, że *Prawiek* czytałem niemal równocześnie z – pod pewnymi względami podobnymi – *Fragmentami z życia lustra* Joanny Szczepkowskiej. Pamiętam, że pomimo świadomości ogromnego kunsztu i talentu Tokarczuk moje sympatie niemal instynktownie stanęły po stronie elegancji i bezpretensjonalności, z jaką Szczepkowska skonstruowała swój niby to znajomy, a jednak na każdym kroku dziwny, chorowity i koślawy świat. Z drugiej strony uniwersum *Prawieku* jest być może bardziej magiczne i uwodzicielskie, mocniej przyciągające tajemnicą skrytą za powszednią szarżowaną, a dostępną tylko dla wnikliwych i patrzących inaczej. Lecz oto kolejny ciekawy przypadek: stosunkowo niedawno miałem przyjemność czytać *Tam, gdzie ptak śpiewa najlepiej* Alejandra Jodorowsky’ego, pisarza i filmowca, mistrza surrealizmu i realizmu magicznego. Lektura wyjątkowo trudna dla osób religijnych, czasem wręcz niebezpieczna (kto widział *Świętą górę* albo *Kreta*, ten może sobie wyobrazić, co mam na myśli), ale jakże głęboka, szczerza i fascynująca – niech zatem nikomu nie przyjdzie na myśl, że moja osobista rezerwa w ocenie powie-

ści Tokarczuk motywowana jest li tylko nieufnością autorki wobec wyznania wiary, które co niedziela sam powtarzam. Wręcz przeciwnie, cenię Jodorowsky’ego, ten zaś opisuje bunt wobec religii, który nazaczył jego rodzinę, wszystkie te walczące z Jahwe babki i ciotki, jak również jego osobiste poszukiwania duchowe i mistyczne, kontakty z duchami i wyższymi hipostazami własnego „ja”. Lecz *Tam, gdzie ptak śpiewa najlepiej* ujmuje rozdzierającą uczciwością w ujęciu konfliktu między „przekraczającą formą życia” a tradycją, synagogą czy Kościołem. Zamykając tę powieść, pozostajemy z poczuciem realnego wejścia w głąb doświadczenia zerwania z religią objawioną, aby zaufać człowiekowi, który objawienie snuje sam z siebie. Oto znacząca różnica.

Aby jednak nie pozostawiać czytelników z mylnym wrażeniem, jakoby literacka Nagroda Nobla dla Olgi Tokarczuk nie cieszyła mnie wcale, muszę przyznać, że pod względem czegoś, co można nazwać „kreacjami języka”, jest ona (i chyba zawsze była) autorką o specyficznej wrażliwości twórczej. Znaczenie *Prawieku* czy *Prowadź swój pług...* dla kultury polskiej jest zresztą takie, że Tokarczuk potrafiła zagospodarować na naszej rodzimej niwie realizm magiczny czy nowoczesny skandynawski kryminał, czyli gatunki dobrze znane w świecie, a u nas spóźnione. Powtórzę też to, o czym wspomniałem na początku: mój dystans w stosunku do książek tej pisarki wcale nie oznacza, że nie potrafię w niej dostrzec twórczyni o znakomitym warsztacie artystycznym.

Cieszę się z Nobla dla Tokarczuk, tej autorki mogącej stanąć w szranki z najpoczytniejszymi przedstawicielami modnej literatury europejskiej, a jednocześnie z ogromną nadzieją oczekuję, że w poczet polskich laureatów trafi kiedyś Wiesław Myśliwski albo (i owszem) Adam Zagajewski. ▣

*Michał Gołębowski*

### **Krótką uwagę o mowie noblowskiej Olgi Tokarczuk**

**M**owę noblowską Olgi Tokarczuk warto przeczytać jako źródło – określając pewne myślenie i promieniujące nim co najmniej na tych, którzy obecnie będą „myśleli tak samo”. Co tam wyczytałem? Kilka uwag na gorąco. To oczywiście nie dziwne, że pisarka mówi o znaczeniu opowieści – ale znaczące, że ustawia opowieść na poziomie czynnika stawania się rzeczy. Ich powstawania, trwania – zapewne też ich zbawiania. Widzę tu opowieść o narracji jako swoistej „teologii bajecznej” – z tym że będąc opowieścią postchrześcijańską, nie może to być po prostu wskrzeszona stara teologia mityczna. Autorka nie ukrywa tęsknoty do mitu (to zresztą bardzo ludzki nerw jej zwierzeń), ale nie wskrzesi już tego, co było jego mocą. Jej mit musi mieszkać w serialu, a tragedia mitu musi osunąć się w surrealizm. Chodzi więc o pewien sposób snucia literackiego „objawienia” – lecz pozbawionego boskości.

Trudno jest znaleźć inny fundament, dlatego mamy w tej mowie zrozumiałą rozterkę: chciałoby się nadal eksplorować możliwości scjentyzmu, ale wie się dobrze, że to nie prowadzi daleko. Język scjentyzmu pozostanie więc może językiem polemiki z religią. Lecz do snucia opowieści nowego świata (jakże charakterystyczna jest ta żądza nieugaszona stworzenia „nowej opowieści”!) potrzeba czegoś innego. Tokarczuk mówi o czułości – ale przecież wie, że ten apel padał już wiele razy i umierał już nie raz, sentymentalnie i romantycznie. Dlatego ciekawsze wydaje się przejście od czułości do jej zakulisowego gwaranta: „czwartoosobowego narratora”.

Nie zaskakuje to, że jedyną jego ekspozycją są nawiązania do mowy Biblii. Myślę, że niektórzy chrześcijańscy odbiorcy przemówienia przetrą w tym miejscu łzę wzruszenia, poczują, jakby się z autorką spotkali na wysokościach. Ale sądzę, że to mocno przedwczesne lub nietrafione reakcje. Noblistka za czymś tęskni, lecz odpowiedź, z którą do niej idziemy na głos Pisma, nie jest tym, czego szuka i pragnie. Żadnych złudzeń. ▣

*Paweł Milcarek*

### **Liturgie feministyczne, czyli jak otworzyć, aby zatrzasnąć na amen**

**N**iedawno przeczytałem wydaną przez benedyktyńskie wydawnictwo The Liturgical Press książkę Janet R. Walton pt. *Feminist Liturgy: A Matter of Justice* (Col-

legeville 2000). Lektura to dająca materiał do refleksji na wielu poziomach. Tu chciałbym się zatrzymać nad jednym fundamentalnym aspektem sposobu myślenia stojącego za zjawiskiem „liturgii feministycznych”. W tym celu warto przytoczyć dłuższy fragment i zatrzymać się nad nim:

Książka ta stanowi efekt wielu lat niepokoju, determinacji, eksperymentowania i nadziei. Przedstawia moją tęsknotę za liturgiami, które lepiej wyrażałyby to, co wiemy na temat Boga i nas samych, wiedzę, która zmienia się i wzrasta, za liturgiami silniej złączonymi z naszymi codziennymi wyborami, podejmowaniem ryzyka jako uzasadnieniem działania liturgicznego, za liturgiami, które rozszerzają to, co święte, na to, czego sobie jeszcze nie wyobrażamy (...).

Dalej znajdujemy interesujące uzasadnienie dla tej myśli:

„Liturgia feministyczna? To niemożliwe” – powiada mój wuj Clarence. „Feminizm to współczesna krytyka kultury skoncentrowana na prawach kobiet. Liturgia zaś to ponadczasowe, święte Boże błogosławieństwo. Liturgia feministyczna to wyrażenie wewnętrznie sprzeczne. Feminizm jest zbyt wąski, ograniczony i polityczny”. (...) Napisałam tę książkę, aby zachęcić do rozmowy tych, którzy, jak mój

wuj, sceptycznie podchodzą do „genderyzacji liturgii”, lub tych, którzy nigdy nie poznali czy nie wyobrażali sobie doświadczenia autentycznego kultu, który nazywam liturgią feministyczną. Budzi ona mnóstwo pytań, a także przeczuć, wątpliwości i entuzjazmu. W książce próbuję odpowiedzieć na pytania, rozjaśnić przeczucia, łagodzić wątpliwości i zachęcić jeszcze więcej osób, włącznie z moim wujem, aby dołączyły do rozwijania liturgii feministycznych.

W następnej kolejności Walton stara się przybliżyć okoliczności, zaplecze ideowe oraz pryncypia „feministycznego ruchu liturgicznego”:

Liturgie opisywane zazwyczaj jako „feministyczne” zaczęły się pojawiać w późnych latach 60. XX w., kiedy kobiety, a także niektórzy mężczyźni zdali sobie sprawę, że to, czego doświadczali w czasie nabożeństw w swoich kościołach i synagogach, nie tylko nie było „wystarczające”, ale w rzeczywistości nie było „prawdziwe”. Proces liturgiczny, który koncentruje się na spotkaniu, zaangażowanym i cielesnym dialogu z Bogiem, nie może być prawdziwy, jeśli są z niego wyłączone kobiety (...). Tradycyjne wzorce liturgiczne zostały ukształtowane przez wartości patriarchalne, w ramach któ-



rych to mężczyznom, a zwłaszcza uprzywilejowanym białym mężczyznom, przyznaje się władzę i autorytet, podczas gdy wszyscy inni, w tym wszystkie kobiety, są pozbawieni statusu i tożsamości. W rezultacie dochodzi do zawężenia i zniekształcenia interpretacji tekstów, symboli i metafor, tego wszystkiego, co stanowi „materię” doświadczeń liturgicznych. Pytaliśmy samych siebie, co w naszym doświadczeniu tego, co święte, stanowiłoby prawdę. Dość wcześniej uznaliśmy, że odpowiedź znajdziemy raczej dzięki działaniu niż przez gadanie lub oczekiwanie. Liturgie feministyczne zaczęły się wówczas, gdy ludzie spotkali się, aby odkryć, w jaki sposób używać symboli, tekstów i form, które lepiej i bardziej autentycznie wyrażają [ich] relację z Bogiem, ze sobą nawzajem oraz ze stworzonym światem. To zadanie to kwestia sprawiedliwości.

I wreszcie objaśnia cele przyświecające takim jak ona aktywistkom:

Liturgia feministyczna nie jest ani ezoteryczna, ani „dziwaczna”, ani też wyłącznie dla kobiet. Przeciwnie, jest czymś zwykłym, organicznym i dla każdego. Wyraża relacje przymierza; odnawia więzy pomiędzy codziennym ludzkim doświadczeniem a aktywną

obecnością Boga, która może być niekiedy odczuwana jako Jego nieobecność. Podstawowym celem liturgii feministycznej jest zbliżanie do siebie *wszystkich* aspektów naszych relacji, które dokonuje się w rytualnym kontekście sprzyjającym mówieniu prawdy. Społeczność gromadzi się, aby ucieleśniać spotkanie z Bogiem, aby przypominać historie, zwłaszcza te nieopowiedziane, aby wyobrażać sobie miejsce, jakie zajmuje w nich każda z osób: historie Boga, ludzi i innych stworzeń w ich wzajemnych relacjach, gdzie każda z czyichś historii sprawia, że zmienia się sposób myślenia wszystkich pozostałych osób. Choć ruch liturgii feministycznej nabrał rozpędu dzięki kobietom i choć pierwotnie dotyczył przede wszystkim tego, co w oficjalnych liturgiach było nieprawdziwe z kobiecego punktu widzenia, to ostatecznie liturgia ta nie jest tylko dla kobiet, lecz dla wszystkich ludzi. To poszukiwanie takiego sposobu modlitwy, który wiązałyby się nie z rozczarowaniem, a z radością, nie z lękiem, a z oczekiwaniem, nie ze strachem, a z dziękczynieniem. Sposobu, który stanowiłby powiązanie kultu Boga ze sprawiedliwością (s. 9, 11-12; przekład własny).

Jak wspominałem, choć tekst ten (jak i cała książka) nadają się do analizy na

wielu poziomach, tutaj chciałbym zwrócić uwagę na jedną tylko kwestię, która w moim odczuciu ma znaczenie fundamentalne. W tym celu trzeba moim zdaniem wyjść od jej stwierdzenia, że „liturgie feministyczne” mają charakter organiczny. Co autorka ma tutaj na myśli? Otóż ich „organiczność” tłumaczy się (s. 12, przyp. 3) w sposób następujący: „Moja koleżanka z Union Theological Seminary, Delores Williams, używa terminu «organiczny» na określenie teologii, która wyrasta z życia danych osób. Daje się on w ten sam sposób zastosować do liturgii feministycznej”. Wbrew pojęciowej zbieżności nie ma więc ona nic wspólnego z soborową kategorią „organicznego wyrastania” nowych form liturgicznych ze starych (por. *Sacrosanctum Concilium* 23: *ut novae formae ex formis iam exstantibus organice quodammodo crescant*), późniejszymi jej rozwinięciami u Josepha Ratzingera czy A. Reida OSB (prawo „organicznego rozwoju” liturgii) ani nawet z koncepcją „organicznego postępu w liturgii”, mówiącą o tym, że dla potrzeb inkulturacji oficjalne dokumenty i księgi liturgiczne muszą być otwarte na „uzupełnienie tego, czego tam brakuje, albo dopełnienie tego, co jest tam ujęte w sposób niepełny lub niedoskonały” (A. Chupungco OSB, *Inculturation and the Organic Progression of the Liturgy*, „*Ecclesia Orans*” 7, no. 1, [1990], s. 10). Według Walton liturgia „organiczna” to taka, która jest zakorzeniona w życiowym doświadczeniu jednostek i/lub grup. Wtedy dopiero może być ona „prawdziwa” i „autentyczna”. Jest to więc sposób myślenia,

który u źródeł liturgii stawia ludzki podmiot, jego historię i przeżycia. Liturgia nie jest „źródłem i szczytem” życia chrześcijańskiego, ale narzędziem ekspresji, rodzajem metody performatywnego opowiadania siebie (własnych doświadczeń, tęsknot itp.) sobie samemu i innym, a także zaprowadzania sprawiedliwości (np. w prezentowanej w książce „liturgii” adwentowej czytana jest „alternatywna” genealogia Pana Jezusa, obejmująca wyłącznie kobiety i zaznaczająca przez zbiorowe powtarzanie pewnych fraz, imiona których z nich zagięły).

W tym kontekście bardzo znaczący jest sam początek zacytowanego fragmentu. Liturgia feministyczna ma „lepiej wyrażać to, co wiemy na temat Boga i nas samych, wiedzę, która zmienia się i wzrasta”. Niezależnie od tego, co autorka ma na myśli, pisząc o poznaniu Boga i samych siebie oraz o zmiennym i progresywnym charakterze tej wiedzy (to jest wątek na osobną analizę), uderzający jest ten całkowicie bezkompromisowy, a mam wrażenie, że dla autorki wręcz aksjomatycznie oczywisty, nacisk na to, że to „moja”/„nasza” wiedza stanowi źródło dla działań liturgicznych. To „ja” jest uprzednie w stosunku do tego, co można wyrazić o Bogu w liturgii. Jeśli nie potwierdzi ona bądź nie będzie adekwatnym wyrazem „ja”, będzie nieprawdziwa. Z tego punktu widzenia żadna liturgia tradycyjna (autorka używa raczej określenia „oficjalna”) nie ma prawa być autentyczna. Nie jest też w stanie niczego nas o Bogu i nas samych nauczyć. *Quod erat demonstrandum*, bo

przecież jak może być prawdziwe coś, co „zostało ukształtowane przez wartości patriarchalne” itd., itd.

W tej podszytej hermeneutyką podejrzeń i teorią wyłączności podmiotu koncepcji uderzający jest jej antyuniwersalistyczny i zamykający charakter. Oto w ogóle tracimy na tym świecie możliwość faktycznego i dostępnego dla wszystkich liturgicznego kontaktu z Bogiem, zbawczą łaską Chrystusowego Krzyża, podnoszącą z upadku każdego, niezależnie od płci, rasy, statusu społecznego itp. Zostaje nam duszny solipsyzm „ja”, modyfikowany nie przez wertykalne otwarcie na Boga, lecz co najwyżej przez akceptację treści innego/ innych „ja”. Otwarcie okazuje się zatrzaśnięciem. Na amen. ■

Tomasz Dekert

## Pustkowie zakwita

*Kraina miodu*

(*Медена земја, Medena zemja, Honeyland*),

reż. Tamara Kotevska i Ljubomir Stefanov,

2019 rok.

**W**yszedłem z seansu *Krainy miodu*, macedońskiego kandydata do Oscara, w podobnym zachwycie, jaki towarzyszył mi w przypadku oglądanego stosunkowo niedawno *U bram wieczności* (chodzi o film w reżyserii Juliana Schnabela, z Willemem Dafoe w roli Vincenta Van Gogha, o którym pisałem w artykule *Artysta jest Adamem*). Ni to dokument, ni to fabuła, a w rzeczywistości cudow-

na filmowa medytacja nad mistyką samotności. Albo mówiąc jeszcze inaczej, jest to przypowieść dotycząca prawideł życia duchowego, o których pisał prorok Izajasz: *Niech się rozweselą pustynia i spieczona ziemia, niech się raduje step i niech rozkwitnie, niech wyda kwiaty jak lilie polne* (Iz 35, 1-2). Jesteśmy bowiem w opustoszałej macedońskiej wiosce, która raz wygląda jak ogród Eden, a innym razem jak pustynia, miejsce przekłete i wrogie. Ziemia nietknięta wpływem cywilizacji, milcząca, jakby uspiona, w skałach ukryte plastry miodu, dokoła bezkres, gdzieś ruiny starego, zapomnianego życia, przestrzeń tak rozległa jak niebo ponad nią. Wszystkim rządzi kolor piachu i błękit. „Mówię ci – nic nie ma na świecie, tylko ocean nadchodzących dni i niebo nad nimi rozpięte” – pisał amerykański poeta Carl Sandburg<sup>1</sup>. Widz już od pierwszych scen rzucony zostaje w głąb takiego właśnie świata.

W okolicy mieszkają tylko dwie osoby, samotna kobieta Hatidze, której Opatrzność przydzieliła opiekę nad dogorywającą matką, psem oraz gromadką kotów. Nie ma tu prądu, dostępu do wody ani dróg. Hatidze jest też ostatnią pszczelarką, która zajmuje się tym fachem tak jak jej przodkowie, zapewne ci ze „złotego wieku” lub czasów biblijnych. W poszukiwaniu miodu wspina się po urwistych zboczach, wsłuchuje się w wydrążone pnie drzew,

<sup>1</sup> C. Sandburg, *Preria*, tłum. M. Skwarnicki, w: tegoż, *Wybór wierszy*, oprac. M. Sprusiński, Warszawa 1971, s. 81.

aby uchwycić język stworzenia, oddaje należną sprawiedliwość Stwórcy wszechrzeczy, rozpoznanemu bądź tylko przeczuwanemu. W ten trudny, pierwotny (czy raczej „bezczasowy” bądź „pozaczasowy” świat) wkrótce wdzierają się eksploatacja. Pojawiają się sąsiedzi, a wraz z nimi koparki, nowsze metody pracy w pasiece, szybciej, lepiej, więcej. To, co stare, musi ustąpić. Ale sądzę, że ten film przede wszystkim opowiada o czymś głębszym, prawdziwie mistycznym. Hatidze odziera się bowiem ze wszystkiego, czego mogłaby pragnąć i potrzebować: ze spełnionych chęci bycia matką, z obecności męża, z towarzystwa własnej matki, która wkrótce umiera, z obecności innych ludzi, którzy pojawiają się tylko po to, aby wysać miód i odejść, z obecności pszczół, z których pracy czerpie, oddając im jednak miłość człowieka, „pana stworzenia”. Żyje na pustkowiu i sama jest pustkowiem. Lecz i pustynia z czasem zakwita, a Bóg, uśmiercając, po pewnym czasie przywraca do życia nowego, innego. Oto wejście w pustkę, która właśnie po to miała stać się pustką, aby mogła przyjąć przelewającą się pełnię – o tym jest ten film. A tytułowa „kraina miodu” to nie tylko ziemia, która pod powierzchnią ostrych, bielejących w słońcu skał skrywa ogrom plastrów miodu. To coś znacznie bardziej wewnętrzne.

Tamara Kotevska i Ljubomir Stefanov stworzyli piękny, subtelny, poetycki film otwierający widzów na wymiar mistyczny człowieczego losu. W ostatnich latach kino niezależne naprawdę wypuściło wspaniałe metafizyczne dzieła, ta-

kie, które korzeniami tkwią w wierze, iż „piękno zbawia świat”. Na podstawie takich filmów jak *Camille Claudel, 1915* (reż. Bruno Dumont), *U bram wieczności* (reż. Julian Schnabel) czy *Kraina miodu* nader jaskrawo widać duchowe odrodzenie w kulturze i – mówiąc szczerze – niezmiernie mnie ono cieszy. Bo *Kraina miodu* to, owszem, seans duchowy. Nie jest to, jak chcieliby niektórzy, jakiś płytki w swej jednoznaczności manifest działań ekologicznych, zbiór obrazków z wakacji w Macedonii albo niewyszukana metafora, która za obrazem ginącego świata chce przypomnieć o końcu Europy. To przede wszystkim film, który zachwyca obrazami piękna stworzenia, tak prostymi, czasem wręcz surowymi, a jednak utrzymującymi w stanie bojaźni i czci dla Stwórcy. To dzieło, które wzbudza najlepsze ludzkie odruchy, pogłębia szacunek dla prawdziwego misterium ludzkiego życia, otwiera na dobrego Boga ukrytego za tym, co codzienne, jak i za tym, co bolesne. I wreszcie – to niemal Hiobowa opowieść o odradzaniu się pełni tam, gdzie doświadczane jest ogołocenie. *Bo trysną źródła wód na pustyni i strumienie na stepie* – zapowiadał starotestamentowy prorok – *spieczona ziemia zmieni się w pojezierze, spragniony kraj w krynice wód* (Iz 35, 6-7). ■

Michał Gołębiowski

## Artysta jest Adamem

*Van Gogh. U bram wieczności*  
(*At Eternity's Gate*), reż. Julian Schnabel,  
2018 rok.

**Po** wyjściu z seansu *U bram wieczności* spojrzałem na świat inaczej. Uwaga zaczęła kierować się w stronę obecnych wokół żółtych przedmiotów, mających tak często wspomnianą w filmie barwę światła i słoneczników. Na nowo obudziła się świadomość bycia w świecie tajemnicy. Pomyślałem wówczas, że tak właśnie oddziałuje na duszę dzieło prawdziwie wybitne. W ten sam sposób chciał oddziaływać na swoich odbiorców Vincent Van Gogh, twórca obrazów, które przeznaczone były dla człowieka, który – jak twierdził sam artysta – „jeszcze się nie narodził, lecz miał dopiero nadejść”. Jego sensualny, a zarazem spazmatyczny styl miał otwierać na wieczną rzeczywistość, która przebija się przez świat zjawisk.

Najnowszy film Juliana Schnabela (z nominowaną do Oscara główną rolą Williama Dafoe) zaskakuje pod każdym względem. W zasadzie jest to dokładne przeciwieństwo amerykańskiej sztampy albo wizualnej laurki na cześć wielkiego malarza. Nie dostaliśmy wcale filmu biograficznego w tradycyjnym sensie tego słowa. Nie jest to nawet obraz z rodzaju „artysta kontra reszta świata” ani naiwna apoteoza romantycznego (a więc standardowo niezrozumiałego) geniuszu. Wręcz przeciwnie, film zdecydowa-

nie podaje w wątpliwość to, czy słuszne byłoby widzieć w Van Goghu geniusza w romantyczno-prometejskim sensie, czy też ów geniusz to raczej „przebicia” z innego świata, swoista intuicja Boga, która przyszła jako łaska do udręczonego chorobą człowieka, ale bez jakiegось specjalnego wybraństwa, lecz raczej pomimo jego niedoskonałości. Nie ma ubóstwienia człowieka, nie ma ubóstwienia sztuki. Jest właśnie logika łaski. Tak, pod wieloma względami mamy tu do czynienia z filmem religijnym. Jest w nim mowa o Bożym błogosławieństwie, o życiu Jezusa Chrystusa, o walce duchowej, o pokorze, zapomnieniu o samym sobie oraz grzechu. Z tego też powodu dodanie przez polskiego dystrybutora nazwiska Van Gogha przed tytułem filmu (brzmi on w oryginale *At Eternity's Gate*), aczkolwiek uzasadnione z marketingowego punktu widzenia, mocno zaburza odbiór arcydzieła Juliana Schnabela. Wielki holenderski artysta okazuje się kimś drugorzędym. Najistotniejszy jest natomiast przebłysk tytułowej „wieczności”. Albo jeszcze lepiej: malarz pełni tu rolę lustra, w którym odbija się coś większego, jakiegoś nadprzyrodzonego światła.

Tak więc tematem *U bram wieczności* nie jest – jak mieliśmy prawo się spodziewać po zwiastunach – geniusz Van Gogha, ale samotność człowieka. Pierwsza połowa to w istocie traktat o Adamie. Uduchowiony kontakt człowieka z przyrodą jawi się jako reminiscencja raju. To właśnie tam, wśród drzew i wysokich traw, holenderski malarz odnajduje pokój serca.

Wiele scen, w których Van Gogh udaje się do swoich zazielenionych pustelni albo zanurza się w świetle słońca, przywodzi na myśl Adama dopiero poznającego piękno dzieła stworzenia. Jest w tym wszystkim jakaś niepokalana „pierwotność” Edenu. Bóg przechadza się po ogrodzie, dając o sobie znać poprzez wiatr wiejący przez trawy, a samotny artysta nadaje każdemu elementowi stworzenia imię czy nazwę. Obserwujemy twarz Van Gogha, udęconego „nerwowca”, który w cieniu drzew odnajduje upragniony pokój, otwierając się na rzeczywistość niczym nowo narodzone dziecko, i nie do końca wiadomo, czy łono natury jest tutaj przestrzenią ucieczki przed ludźmi, czy też spotkania z Tym, który jest. Zapewne jedno i drugie. Nawet wówczas, gdy kamera kieruje nasz wzrok wprost na płótno, tak abyśmy stali się świadkami powstania kolejnego obrazu, wcale nie obserwujemy geniusza w akcie twórczego szału, lecz raczej mizernego człowieka, który usiłuje zatrzymać coś, co dotarło do niego z innego świata. Każda z tych scen przypominała mi o słowach św. Grzegorza z Nyssy zawartych w traktacie *O stworzeniu człowieka*:

Obraz ma znanie piękności modela we wszystkich aspektach, lecz jeśliby się nie różnił niczym od niego, już nie byłby we wszystkim podobny, ale ukazywałby to, czego jest obrazem, w niczym nie różniąc się od wzoru. Jakaż jest zatem różnica między Bóstwem a tym, co istnieje na Jego podobieństwo?

(...) Człowiek, który powstał w pierwszym stworzeniu, i ten, który nastąpi na końcu czasów, są tacy sami, obaj noszą w sobie Boży obraz (...). Cała więc natura, rozciągająca się od pierwszych do ostatnich, jest jednym obrazem Tego, który jest<sup>1</sup>.

Tak oto *U bram wieczności* mówi o człowieku samotnym. Sporo tu jednak odcieni bycia „osobnym”. Jest samotność doskwierająca, rodząca zatruty owoc szaleństwa, ale jest też samotność „pierwotna” i błogosławiona, owo sam na sam ze Stwórcą. Jest samotność jako wolność i jest samotność jako nieudolność. Życie holenderskiego malarza to nieustanna walka pomiędzy tymi dwiema skrajnymi wartościami bycia kimś samotnym. Lecz obraz Schnabela mówi o czymś jeszcze ważniejszym, a mianowicie o tym, że każdego dnia wychodzi nam naprzeciw misterium stworzenia, które nieustannie odsyła do Stwórcy. Kontemplacja przyrody pozwala usłyszeć głos Boga. Poprzez zmysły otwiera na coś czy raczej Kogoś, kto nadał tym zmysłom rangę pomostu między widzialnym a niewidzialnym, czasowym i wiecznym. Jest wreszcie *U bram wieczności* pieśnią na cześć bytu i istnienia, realności, w którą człowiek (a więc również artysta) jest wpisany. W połowie filmu dostajemy wręcz scenę rozmowy Paula Gauguina z Van Goghiem, w któ-

<sup>1</sup> Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006, s. 94-96.

rej ten pierwszy przekonuje o wyższości genialnego twórcy nad wszystkim, że oto artysta jest nadrzędnym kreatorem świata, a nie odwrotnie, natomiast ten drugi – wyznaje pokorną służbę Bogu, uniżenie się przed tajemnicą Jego znaków, poddanie się rzeczywistości przerastającej „ja”. I to, jak sugeruje Schnabel, decyduje o wyjątkowości Van Gogha. On zbliżył się do piękna, które odbija wieczność właśnie dzięki temu, że przyjął je jako łaskę; on, naczynie już nie tyle po prostu gliniane, co pęknięte. A jego szaleństwo? On sam w pewnym momencie wyznaje, że oprócz wspomnianego uniżenia, które zbliża go do Boga, działa w nim demoniczna siła, której ulega; siła każąca myśleć o sobie jako o kimś wyjątkowym aniżeli cierpiącym, a przez to niszczycielska. *Przechowujemy ten skarb*, którym są przebłąski świata duchowego, *w glinianych*, czyli bardzo

niedoskonałych i kruchych, *naczyniach* (2 Kor 4, 7).

*U bram wieczności* jest filmem – jak już wspomniałem – religijnym, ale jest też filmem artystycznym. Kamera zachowuje się jak promień światła, który ślizga się po najdrobniejszych, pozornie nic nieznaczących detalach, pozostając przy niektórych na dłużej. Mało jest tutaj fabuły, a w jej miejsce dostajemy sporo sugestywnych impresjonistycznie obrazów. Nie ma narzucających się wniosków ani chęci doprowadzania widza w tę czy tamtą stronę. Niech blask mówi sam za siebie. A jednak dawno nie doświadczyłem tego, bym patrząc na ujęcia przyrody, Bożego stworzenia i Bożego głosu, w którym postać Van Gogha jest jedynie małym (ale w Jego oczach znaczącym) kamyczkiem, czuł (dosłownie) zbierające się w oczach łzy. ■

*Michał Gołębiowski*

# Antyekologizm też zakłamuje prawdę

Andrzej Bobiec

## glossy

*A On rzekł do nich: „Dlatego każdy uczony w Piśmie, który stał się uczniem królestwa niebieskiego, podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbca wydobywa rzeczy nowe i stare” (Mt 13, 52).*

*Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie; a kto nie zbiera ze Mną, rozprasza (Łk 11, 23).*

**W**iele ostatnio mówi się o zagrożeniach ze strony różnych ideologii. I bardzo słusznie, gdyż ideologie mają to do siebie, że są podróbkami, fałszywkami Prawdy Absolutnej, ucieleśnionej w Jezusie Chrystusie, w Jego Ewangelii. A nic, co odrzuca Ewangelię, nie może do Prawdy prowadzić, prowadzić do życia (J 14, 6).

Być może jedną z najczęstszych współczesnych form bałwochwalstwa jest samoubóstwienie, polegające na przypisywaniu sobie Boskich właściwości i uprawnień. Jak zauważył abp Fulton Sheen, prawda jest prawdą nawet wówczas, gdy nikt jej nie uznaje. Dlatego że prawda jest zupełnie względem człowieka autonomiczna – nawet prawda o nim samym. A powinnością rozumnych dzieci Bożych jest, nieco parafrazując św. Tomasza Akwinatę, „uzgadnianie” rozumu z prawdą o rzeczach, zjawiskach, o nas samych. Realizacja tej powinności wymaga pokory – być może najważniejszego warunku życia w prawdzie. Pokora broni nas przed pokusą bezczelnej uzurpacji zawłaszczenia prawdy – pokusą zajęcia miejsca Boga, jedynego, prawdziwego Źródła i „Właściciela” prawdy. Czym innym jest więc silne przekonanie o zgodności swojego rozumu w danej kwestii z prawdą (choć nawet w przypadku bardzo silnego, szczerego przekonania nie możemy zapominać, że na tym świecie widzimy jedynie „cienie na



ścianie jaskini”, a pełnię prawdy zna jedynie Bóg), a czym innym jakiś rzekomo „należący się”, „wysłużony” czy „zapracowany” „abonament” na prawdę.. Prawdę w jakiegokolwiek sprawie. Czy śladów takiego „abonamentu” samoubóstwiającego się człowieka nie odnajdujemy w manifestach typu „prawda jest z nami”?

Chyba najczęściej popełnianym przez współczesnego człowieka świętokradztwem jest gwałt na prawdzie, sytuacyjnie wykorzystywanej jako środek mający uwiarygodnić kłamstwo ideologii. Skuteczność tej metody w zwodzeniu i uwodzeniu całych narodów czy grup społecznych została brutalnie udowodniona przez wodzów bolszewickiej i nazistowskiej rewolucji. Niestety, upadek obu totalitarnych systemów nie oznacza jednoczesnego tryumfu prawdy w życiu człowieka i społeczeństw. Można wręcz odnieść wrażenie, że systemowo zarządzana przez Lenina czy Hitlera metoda gwałtu na prawdzie uległa w ostatnich czasach daleko idącej demokratyzacji. Usamodzieliła się jako autonomiczny, światopoglądowo (pozornie) neutralny „wirus” atrakcyjny dla wszelkich ideologii, niejednokrotnie wzajemnie się zwalczających.

Czy deklaracja wierności Ewangelii, Kościołowi, Tradycji stanowi wystarczającą gwarancję wolności od ideologii? Niestety nie. Próbującemu odnaleźć swoje miejsce we wspólnocie wiary współczesnemu katolikowi coraz trudniej jest poruszać się w labiryncie „katolickich” narracji, budowanych nie tyle na jedynej Prawdzie Ewangelii, co na postawach *stricte* ideologicznych. A przecież nasz Pan jednoznacznie sprzeciwił się takim „monopolistycznym” i wykluczającym zapędom swoich uczniów (Mk 9, 40).

Czy naszym ewangelicznym powołaniem nie jest odnajdywanie i gromadzenie rozproszonego dobra, którego źródłem jest Bóg? Czy gromadzenie z Jezusem nie oznacza odnajdywania elementów Jego Prawdy nie tylko w swoim najbliższym środowisku, ale także wśród tych „owiec zagubionych”, choćby to były jedynie niewielkie drobiny prawdy? Czy nie oznacza to również gotowości pokornego uznania, że życie poganina może się czasem okazać bogatsze Prawdą niż moje własne (Rz 2)?

Żeby nie poprzestać na teorii, przytoczę parę przykładów zaśmiecania, a zarazem kompromitującego i gorszącego wykrzywania Prawdy Ewangelii, obecnego na co dzień w przestrzeni licznych katolickich mediów. Wiele z nich dotyczy wolności

człowieka w odniesieniu do świata przyrody, gdy wprowadzane regulacje i ograniczenia dotyczące korzystania z niej przedstawiane są jako antychrześcijańskie czy zgoła antyludzkie. Jako przejawy antykultury śmierci przedstawia się działania zmierzające do dekarbonizacji gospodarki, ograniczenia zanieczyszczania powietrza w środowiskach miejskich, postulaty poprawy ochrony przyrody czy sugestie zmniejszenia spożycia mięsa. Można by zapytać dzielących się takimi przemyśleniami: gdzie się podział rozsądek, który, zgodnie z myślą św. Tomasza, nie powinien zaprzeczać doświadczeniu prawdy? Próbując wyjaśnić antyprzyrodnicze postawy licznych katolickich publicystów i działaczy, dochodzę do wniosku, że mogą one wynikać zarówno z jakiegoś intelektualnego lenistwa, jak i olbrzymiej luki katechizacyjnej Kościoła w czasach posoborowych.

Wystarczy przejść się do pierwszego lepszego muzeum regionalnego któregoś ze starych polskich miast, by przypomnieć sobie, jak wyglądał ład planowania przestrzennego i ustroju gospodarczego średniowiecznego miasta egzekwowany np. prawem magdeburskim. Co ma wspólnego z obroną chrześcijaństwa dzisiejsze wymachiwanie szabelką w obronie libertariańskich wolności? Czy wprowadzony przez Chrobrego zakaz polowania na bobry, czy też pięć wieków późniejsze statuty litewskie, regulujące i ograniczające wykorzystanie puszczy, wynikały z tego, że dla Piasta i Jagiellonów ważniejszy był dobrostan jakiegoś zwierzaka niż życie swoich poddanych, którym groziły surowe kary za łamanie prawa? Czy podejmowane od średniowiecza działania na rzecz zakazu spalania węgla kamiennego (zwanego wówczas *sea coal*) w angielskich miastach były przejawem samobójczych, depopulacyjnych ciągów dzieci Albionu?<sup>1</sup>

Nieraz zżymam się, gdyż oczywistości, jakie wyniosłem z domu, szkoły podstawowej i wczesnej katechezy (koniec lat sześćdziesiątych...), podawane są w obowiązkowym dziś, gazetowej jakości, ekologicznym sosie. A przecież nadal 90 proc. Polaków to katolicy, których Katechizm jednoznacznie interpretuje Dekalog i jego zastosowanie do życia również we współczesnym świecie. Czy z Piątego Przykazania nie wynika bezpośrednio zakaz zatruwania siebie, sąsiada i jego rodziny? Czy Siódme Przykazanie nie ma żadnego odniesienia do katolickiej cnoty umiarkowania, wyma-

<sup>1</sup> P. Brimblecombe, *Attitudes and Responses Towards Air Pollution in Medieval England*, „Journal of the Air Pollution Control Association”, 26:10, 1976, s. 941-945, DOI: 10.1080/00022470.1976.10470341.

gającej ograniczenia, a nawet rezygnacji z nadmiarów i luksusu – szczególnie gdy jego kosztami obarczamy słabszych i bezbronnych? Czy notorycznym przejawem łamania tych dwóch Bożych Przykazań nie jest m.in. brak poszanowania środowiska naturalnego, Bożego stworzenia, konsumpcyjny styl życia? Problem w tym, że integralną, opartą na Dekalogu, solidną katechezę człowieka, obowiązkową we wszystkich przejawach jego życia – od dzieciństwa po starość – zastąpiono hasłami i „tematycznymi latami”, które musi wypełnić opracowany przez specjalistów określony program i harmonogram przeróżnych „iwentów”. Jest więc rzeczą zupełnie zrozumiałą, że jeśli wśród wielości „palących” zagadnień, którym należy poświęcić uwagę w ramach takiego modelu katechez, znajdzie się miejsce dla spraw dotyczących środowiska naturalnego, nauczający głos Kościoła musi robić wrażenie mizernej kalki działalności różnych laickich „środowisk tematycznych”.

Można więc zrozumieć mechanizm rodzenia się postaw reakcyjnych wobec natrętnej (i często denerwująco naiwnej) „ekologicznej” narracji, w którą wpisują się też zupełnie niemądre postulaty czy manifesty. Jest to jednak ze wszech miar mechanizm psychologiczny, który dla swojego uwiarygodnienia potrzebuje quasi-katolickiej ideologii. Ideologii, która dla swej legitymizacji zawłaszcza i wykorzystuje Prawdę Ewangelii. Czy religijna obojętność, krytyka, a nawet wrogość wobec Kościoła niektórych przedstawicieli organizacji ekologicznych uprawniają katolika do tego, by za kryterium podziału między tym, co dobre i złe, słuszne i niesłuszne, prawdziwe i fałszywe, uznać afiliację wyrażiciela danego stanowiska? Czy raczej nie powinniśmy rozpoznawać tych rozproszonych po różnych środowiskach ułomków Prawdy, by je razem z Chrystusem zbierać i gromadzić? By ludzie mogli dostrzec w Kościele bezcenny Boski depozyt Jedynej Prawdy?

Czy to, że jakiś postulat pada z ust lewicowca czy liberała, że pojawia się w pakiecie szerszej, obcej nam agendy, wystarczy, by uznać go za wyraz ataku na cywilizację chrześcijańską, a jego treść za oszustwo? Do kogo podobny jest ktoś, kto w imię wolności od ideologii zaprzecza odczuwalnym przecież na każdym kroku zmianom klimatycznym, kto straszy krocącym przez Europę ekoterrorem, zamykającym miasta przed autami z silnikiem Diesla i faworyzującym transport zbiorowy, kto w postulacie

<sup>2</sup> W naukach przyrodniczych, nawet w ściśle kontrolowanych warunkach laboratoryjnych, w jakich prowadzone są badania farmakologiczne, których wynik decyduje o dopuszczeniu zastosowania danego leku, uzyskanie takiej pewności nie jest możliwe. Badanie procesów zachodzących w skali globalnej, na których przebieg wpływa bardzo wiele czynników, z natury rzeczy obarczone jest znacznie szerszym marginesem niepewności. Postęp naukowy, jaki dokonuje się m.in. dzięki stale rosnącej efektywności pozyskiwania i opracowywania potężnych zasobów informacji, umożliwia tworzenie modeli, które coraz lepiej pozwalają nam zrozumieć istotę obserwowanych zjawisk i odpowiedzialnych za nie czynników. Dlatego jeśli w ogóle mamy uznać,

że poznanie przez człowieka otaczającego go świata przyrody ma jakikolwiek sens, negowanie istotnych przesłanek wynikających z prowadzonych przez niego badań dotyczących naszych życiowych interesów byłoby czymś z gruntu nieroztropnym, jeśli nie – po prostu – głupim.

<sup>3</sup> Współczesne przemysłowe rolnictwo produkuje wystarczająco dużo żywności dla ok. 11 mld ludzi. Jednak 40 proc. tej produkcji jest marnotrawione.

ograniczenia spożycia mięsa dopatruje się zamachu na wyjątkową godność człowieka? Czy nie do krnąbrnego dziecka, które na złość rodzicom gotowe jest odmrozić sobie uszy? Czy brak możliwości wykazania ze stuprocentową pewnością przyczynowo-skutkowego związku działalności człowieka ze zmianami klimatycznymi<sup>2</sup> wystarczy, by negować lub bagatelizować wpływ człowieka? Czy w imię swobody grillowania, palenia w piecach węglem, poruszania się kopącym dieslem naprawdę jesteśmy gotowi poświęcić zdrowie swoich bliskich? Czy zachowanie naszej wyjątkowej godności Dzieci Bożych wymaga od nas obrony systemu przemysłowej produkcji zwierząt, by współczesny, z reguły niepracujący fizycznie konsument pochłaniał mięso w ilościach niewyobrażalnych dla swojego ciężko pracującego przodka? Czy satysfakcja z utrzymania tego irracjonalnego, subsydiowanego systemu masowego marnotrawstwa i zatrucia będzie wystarczającą rekompensatą za zniszczenie małych rodzinnych gospodarstw – ostoji tradycji, odpowiedzialnego podejścia do dóbr natury i źródła prawdziwie zdrowej żywności?<sup>3</sup>

W zasadzie można by zakończyć nieco uszczypliwym zestawieniem tych kilku retorycznych pytań, gdyby nie głębszy, duchowo-religijny wymiar ideologicznego zacadzania przestrzeni Kościoła. Jak uczy Katechizm, każdy grzech, nawet najbardziej osobisty, zatruwa całą społeczność wiernych. A co dopiero, gdy mówimy o działalności z istoty publicznej, np. publicystyce, przyznającej sobie prawo reprezentowania katolickiej myśli. Szczególnie gdy dzieje się to w czasach zamętu, gdy błąkającemu się po labiryncie półprawd i zwodniczych idei człowiekowi trudno jest dosłyszeć słabnący i coraz mniej jednoznaczny głos hierarchii Kościoła. Wtedy zamiast głosu pasterza znacznie łatwiej wyłowić z pozoru ultrakatolickie pohukiwanie bałwochwalcy i uzurpatora. ■

---

## o autorach

---

**Paweł Beyga** (1990), doktor nauk teologicznych (teologia dogmatyczna). W 2018 r. obronił pracę doktorską na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu na temat tradycji anglikańskiej w Mszale dla ordynariatów personalnych byłych anglikanów. Interesuje się związkiem liturgii z treścią wiary. Publikował m.in. w „Teologii w Polsce”, „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym” oraz „Studia Europaea Gnesnensia”.

**Andrzej Bobiec** (1962), wdzięczny mąż, ojciec i dziadek; w pracy badacz krajoznawstwa.

**Cécile Bruyère OSB** (1845–1909), mniszka benedyktyńska, duchowa córka Dom Prospera Guérangera. Od 1891 r. ksieni opactwa św. Cecylii w Solesmes. *Requiescat in pace!*

**Piotr Chrzanowski** (1966), mąż, ojciec; z wykształcenia inżynier, mechanik i marynarz. Mieszka pod Bydgoszczą.

**Dom Hervé Courau OSB** (1943), opat benedyktyńskiego opactwa Najświętszej Marii Panny w Triors (Francja).

**Tomasz Dekert** (1979), mąż, ojciec, z wykształcenia religioznawca, z zawodu

wykładowca, współpracownik Fundacji „Dominikański Ośrodek Liturgiczny”.

**Dom Paul Delatte OSB** (1848–1937), mnich benedyktyński, drugi następca Dom Prospera Guérangera w benedyktyńskim opactwie św. Piotra w Solesmes, któremu przewodził w latach 1890–1921. *Requiescat in pace!*

**Michał Gotębiowski** (1989), historyk literatury dawnej, filolog, historyk idei, doktorant UJ. Zajmuje się również patrystyką. Autor książek *Małżeństwo Józefa i Maryi w literaturze i piśmiennictwie staropolskim doby potrydenckiej* oraz *Niewiasta z perłą. Szkice o Najświętszej Maryi Pannie w świetle duchowości katolickiej*.

**Paweł Grad** (1991), doktorant w SNS IFiS PAN. Członek redakcji „Christianitas”. Publikował w „Kronosie”, „Znaku” oraz „Stanie Rzeczy”.

**Marek Jurek** (1960), polityk i publicysta, założyciel partii Prawica Rzeczypospolitej. Współzałożyciel i stały współpracownik „Christianitas”. Mieszka w Wólce Kozodawskiej.

**Antonina Karpowicz-Zbińkowska** (1975), doktor nauk teologicznych, muzykolog, redaktor „Christianitas”. Publikowała w „Studia Theologica Varsaviensia”, „Christianitas”, na portalu „Teologii Politycznej”

oraz we „Frondzie LUX”. Autorka książek *Teologia muzyki w dialogach filozoficznych św. Augustyna* (Kraków 2013) i *Zwierciadło muzyki* (Tyniec/Biblioteka Christianitas, 2016). Mieszka w Warszawie.

**Stanisław Kogut** (1977), filozof, skaut, społecznik. Zajmuje się filozofią polityczną i filozofią kultury. Mieszka w Rybniku, wraz z żoną Moniką wychowuje ośmioro dzieci.

**Ignacy Masny** (1991), muzealnik i redaktor, historyk z wykształcenia.

**Brandon McGinley** (1988), publicysta katolicki i mówca, publikuje na łamach m.in. „First Things” i „Catholic Herald”.

**Paweł Milcarek** (1966), filozof, historyk, publicysta, freelancer. W latach 1992–2009 wykładowca ATK/UKSW. Współautor programu nauczania historii w gimnazjum i serii podręczników *Przez tysiąclecia i wieki*. Ostatnio wydał *Z całą prostotą* (Dębogóra 2018), rozmowę z ręką z opatem seniorem Fontgombault Dom Antoine’em Forgeotem OSB, oraz *Alarm dla Kościoła. Nowa reformacja?* (Warszawa 2019, z Tomaszem Rowińskim). Mieszka w Brwinowie k. Warszawy.

**Joseph Pearce** (1961), Anglik z pochodzenia, szef publikacji książkowych w Augustine Institute,

redaktor naczelny „St. Austin Review”, portalu Faith and Culture oraz redaktor serii wydawniczej Ignatius Critical Editions. Wykłada literaturę dla Homeschool Connections i współpracuje z portalem Imaginative Conservative. Jest autorem wielu książek poświęconych literaturze, m.in. biografii Chestertona, Oscara Wilde’a, Hilaire’a Belloc’a i Aleksandra Sołżenicyna. Także trzech książek o katolicyzmie Szekspira i jego dramatach. W Polsce wydano m.in. *Pisarzy nawróconych* i *Wyścig z diabłem*.

**Tomasz Rowiński** (1981), historyk idei, publicysta, redaktor prowadzący portalu Christianitas.org, publikuje w różnych mediach, m.in. w tygodniku „Do Rzeczy”, autor książek. Ostatnio wydał *Królestwo nie z tego świata. O zasadach Polski katolickiej na podstawie wydarzeń nowszych i dawniejszych* (Kraków 2018) oraz *Alarm dla Kościoła. Nowa reformacja?* (Warszawa 2019, z Pawłem Milcarkiem). Mieszka w Książenicach koło Grodziska.

**Adam Witeczak** (1987), matematyk, religioznawca amator i religioznawca dyletant. Pisywał w różnych miejscach, przy czym niekiedy jest zdziwiony tym, gdzie natrafia na swoje własne teksty. Zdziwiony bywa i samymi tekstami. Przekonany, że im więcej odkryje się pokrewieństw pomiędzy chrześcijaństwem a innymi religiami, tym lepiej świadczy to

o chrześcijaństwie. Sympatyk, ale  
bynajmniej nie bezkrytyczny, tzw. szkoły  
Tradycji (W. Smith, H. Smith, S. H. Nasr,  
F. Schuon, J. Hani, T. Burckhardt).

Nieodmiennie wraca do *Nihilizmu*  
Seraphina Rose'a, *Kazań* Mistrza  
Eckharta i *Księgi śpiewów żałobliwych*  
Grzegorza z Nareku.

**DOWÓD / POKWITOWANIE DLA ZLECENIODAWCY**

nr rachunku odbiorcy	20 2130 0004 2001 0493 1793 0001
nr rachunku odbiorcy cd.	
odbiorca:	Fundacja św. Benedykta ul. Dąbrówki 7 62-006 Dębogóra
kwota:	
zleceniodawca:	



Opłata:

**Polecenie przelewu / wpłata gotówkowa**

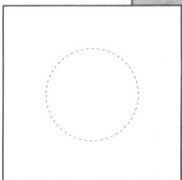
nazwa odbiorcy	Fundacja św. Benedykta, ul. Dąbrówki 7, 62-006 Dębogóra	
nazwa odbiorcy cd.		
nr rachunku odbiorcy	20 2130 0004 2001 0493 1739 0001	
nr rachunku zleceniodawcy (przelew) / kwota słownie (wpłata)	W P * P L N	kwota
nazwa zleceniodawcy		
nazwa zleceniodawcy cd.		
tytułem	Prenumerata „Christianitas” od numeru .....	

odcinek dla banku odbiorcy

pieczęć, data i podpis(y) zleceniodawcy

Opłata:

--	--	--	--



**zamówienia**

na zakup naszego  
pisma prosimy kierować  
na adres redakcji.  
Prenumerata czterech  
kolejnych numerów  
kosztuje 99 zł.